blioteca Gra
Sibiu

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7905

TOMUL 12 1965

DIN SUMAR

NOUA CONSTITUȚIE — EXPRESIE A ADÎNCIRII DEMOCRATISMULUI STATULUI NOSTRU SOCIALIST
TRAIAN IONAȘCU

RECITIND *LOGICA* LUI HEGEL (I)
D. D. ROȘCA

STATUL ȘI NAȚIUNEA
CONSTANTIN VLAD

REFLECȚII PE MARGINEA INTERPRETĂRILOR „LUCEAFĂRULUI"
MIHAI CIURDARIU

700 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI DANTE
NINA FAÇON, OVIDIU TRĂSNEA

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 12, 7, 1965

1993 97

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei R. S. România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R. S. România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei R. S. România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7905

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 12 Nr. 7 1965

ULL 2014

2022

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- TRAIAN IONAŞCU, Noua constituţie — expresie a adîncirii democratismului statului nostru socialist 839
- CONSTANTIN VLAD, Statul şi naţiunea (Cîteva reflecţii) 855
- NICULAE BELLU, Tema omului 867
- D. D. ROŞCA, Recitind *Logica* lui Hegel (I) 883
- N. KALLOS, A. ROTH, Epoca şi conştiinţa ei 895
- MIHAI CIURDARIU, Reflecţii pe marginea interpretărilor „Luceafărului" . . . 909

700 de ani de la naşterea lui Dante

- NINA FAÇON, Dante şi filozofia 925
- OVIDIU TRĂSNEA, Dante Alighieri, doctrinar politic 935

COMUNICĂRI

- NADIA STAHOVSKI, Ludwig Feuerbach, critic al idealismului hegelian 947

Probleme de metodică a cercetării sociologice concrete

- ELENA FLOREA, MARIA MICU, Despre interviul sociologic. Valoarea şi limitele lui 961

CRONICA IDEILOR

- VASILE TONOIU, Rolul cercetărilor psihogenetice în edificarea epistemologiei matematicii 973

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Contribuţie la cunoaşterea procesului de aservire feudală a satelor devălmaşe româneşti (*L. P. Marcu*); Individ şi societate (*H. Culea*) 985

Rev. filoz., 12, 7, p. 837–992, Bucureşti, 1965

6625

STUDII ŞI ARTICOLE

NOUA CONSTITUŢIE – EXPRESIE A ADÎNCIRII DEMOCRATISMULUI STATULUI NOSTRU SOCIALIST

DE

Prof. dr. TRAIAN IONAŞCU

MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI R. S. ROMÂNIA,

Membru asociat al Academiei Internaţionale de Drept comparat de la Haga

I. SEMNIFICAŢIA SOCIAL-POLITICĂ A NOII NOASTRE CONSTITUŢII

Constituţia, legea fundamentală a statului, este un act politic şi juridic de primordială însemnătate. În statul socialist, constituţia are dublul caracter, de bilanţ şi program; ea este o reflectare a realităţilor sociale şi, totodată, cel mai important mijloc de reglementare juridică a relaţiilor sociale şi de îndrumare a dezvoltării lor pe linia intereselor clasei muncitoare şi ale celorlalţi oameni ai muncii.

Constituţia socialistă este fundamentul întregului edificiu al sistemului de drept, principalul mijloc juridic de înfăptuire a politicii partidului şi statului. Nicăieri unitatea politicului şi juridicului (ambele avînd la bază, desigur, economicul), rolul dreptului ca instrument primordial de înfăptuire a politicii nu apar cu atîta evidenţă ca în constituţie. Lenin caracteriza politica, după cum se ştie, ca fiind o expresie a raportului forţelor de clasă. „Politica înseamnă luptă între clase ..." [1], scria el, într-o formulă lapidară. Subliniind legătura indisolubilă dintre politică şi stat, tot Lenin arăta că politica este participarea la treburile statului, orientarea statului, determinarea formelor, sarcinilor şi conţinutului activităţii statului. Sînt aspecte care concretizează conţinutul noţiunii de politică şi ele îşi găsesc o reflectare deplină şi, totodată, un mijloc de realizare în dreptul fiecărui stat şi în primul rînd în acea lege fundamentală care este chemată să definească principiile şi instituţiile de bază ale întregului sistem juridic : constituţia. Chiar în acest sens sublinia tot Lenin, că „esenţa constituţiei constă în aceea că legile fundamentale ale statului, în general, şi legile referitoare la dreptul de a alege deputaţi în instituţiile repre-

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 31, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 356.

Rev. filoz., 12, 7, p. 839–854 Bucureşti, 1965

zentative și la competența lor exprimă raportul real de forțe în lupta de clasă" [2].

După cum remarcă autorul polonez acad. St. Rozmaryn, din esența astfel înțeleasă a constituției — adică din conceperea ei ca o rezultantă a raportului reciproc al forțelor de clasă — decurg tocmai înțelegerea dublului caracter — de bilanț și de program — al legii fundamentale a statului socialist și, totodată, înțelegerea rolului ei social, a funcției ei în viața societății socialiste [3]. Căci, înainte de toate, din această esență a constituției se poate înțelege geneza fiecărei constituții în parte, sfera și conținutul instituțiilor cuprinse în reglementarea constituțională. În acest sens, fiecare constituție reflectă o situație istorică determinată, înregistrează („bilanț") raportul determinat al forțelor de clasă.

Dacă examinăm în această lumină evoluția constituțională a statului nostru socialist, ne vom da seama cu ușurință că prima noastră Constituție, cea din aprilie 1948, a oglindit transformările importante petrecute în societatea noastră și schimbarea esențială a raportului forțelor de clasă, în urma bătăliei hotărîtoare pentru putere și a rezolvării acestei bătălii în favoarea clasei muncitoare și a aliaților ei sociali. Constituția din 1948 a oglindit și consacrat — pentru a nu ne referi decît la două aspecte esențiale — cucerirea deplină a puterii politice de către clasa muncitoare, instaurarea statului dictaturii proletariatului, ca formă specială a alianței muncitorești-țărănești. Ea a reflectat, totodată, poziția preponderentă pe care o mai ocupa în economie proprietatea particular-capitalistă și cea a micilor producători de mărfuri și care constituia baza principalei contradicții pe care noua putere trebuia s-o rezolve : contradicția dintre caracterul puterii politice și caracterul relațiilor de producție care predominau în economie. Desigur, proclamînd ca proprietate exclusivă a statului bogățiile de orice natură ale subsolului, zăcămintele miniere, pădurile, apele, izvoarele de energie naturală, căile de comunicație ferate, rutiere, pe apă și aer, poșta, telefonul și radioul (art. 16), Constituția consacra existența unei sfere a proprietății socialiste. Ea a creat, totodată, cadrul juridic necesar pentru lărgirea, în continuare, a sferei acestei proprietăți, consacrînd, în art. 11, naționalizarea, ca mijloc de satisfacere a interesului general. Este însă un aspect ce se leagă mai mult de trăsătura a doua, programatică, a Constituției socialiste, asupra căreia ne vom opri aparte.

Examinînd, din același punct de vedere, Constituția din septembrie 1952, vom înțelege justificarea deplină a calificării ei drept „Constituție a construirii socialismului" [4]. În ea și-au găsit reflectarea, într-adevăr — și ne vom limita iarăși la cele două aspecte esențiale, reținute și mai sus —, atît cuceririle obținute de poporul muncitor din țara noastră, sub conducerea partidului, pe planul consolidării puterii politice, a statului

---

[2] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 17, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1963, p. 356.

[3] Vezi St. Rozmaryn, *Constituția, ca lege fundamentală a R.P. Polone*, Varșovia, 1961, p. 34 și urm. (trad. internă realizată la Institutul de cercetări juridice al Academiei R. S. România).

[4] Vezi Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări*, ed. a IV-a București, E.S.P.L.P., 1956, p. 514.

dictaturii proletariatului, cît și pașii hotărîtori realizați în lichidarea acelei mari contradicții dintre caracterul — socialist — al puterii și caracterul — preponderent nesocialist — al relațiilor de producție, care se reflecta încă, după cum am arătat, în Constituția noastră anterioară. Astfel, Constituția din 1952 a putut înregistra, nu numai existența pluralității de formațiuni social-economice, cu forțele sociale corespunzătoare lor, dar și poziția hotărîtoare pe care o ocupau deja relațiile de producție socialiste, prin rolul lor determinant în dezvoltarea social-economică, iar, în unele sectoare, și prin ponderea lor.

Privind, acum, în aceeași lumină, noua Constituție, ea ne apare ca un bilanț însuflețitor al uriașelor realizări ale poporului român în opera de construire a socialismului. „Victoria definitivă a socialismului în patria noastră a dus la profunde schimbări social-economice în întreaga structură a societății, făcînd ca actuala Constituție, elaborată în 1952, să nu mai corespundă — a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul C.C. al P.C.R., prezentat la cel de-al IX-lea Congres al P.C.R. Proiectul noii Constituții, supus dezbaterii întregului popor, reflectă aceste transformări și consfințește victoriile dobîndite în făurirea societății socialiste" [5].

Restrîngîndu-ne, aci, preocuparea la latura social-economică (întrucît aspectul privitor la dezvoltarea puterii politice ne propunem să-l tratăm mai amănunțit în cele următoare), putem arăta că noua noastră Constituție, oglindind faza avansată de dezvoltare a societății noastre, prezintă imaginea unei societăți socialiste avansate, ale cărei sarcini sînt supuse unui proces de desăvîrșire, în vederea trecerii treptate la construirea comunismului.

Economia națională este considerată de Constituție, în caracteristica ei de economie socialistă *unitară*, bazată în întregime pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție și supusă, în cadrul activității de organizare, planificare și conducere a economiei naționale de către statul socialist, desăvîrșirii în continuare, pentru a se crea, astfel, condițiile transformării ei treptate și viitoare în economie comunistă. „La baza societății noastre stă proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, care asigură dezvoltarea multilaterală a patriei, bunăstarea întregului popor — a subliniat în această privință tovarășul Nicolae Ceaușescu; Proiectul de Constituție garantează, ocrotește și asigură dezvoltarea continuă a proprietății de stat asupra bunurilor aparținînd întregului popor și a proprietății cooperatiste asupra bunurilor aparținînd fiecărei organizații cooperatiste" [6].

Corespunzător cu acest stadiu de dezvoltare economică [7], noua Constituție reflectă și situația forțelor sociale din actuala etapă, oferind, din acest punct de vedere, imaginea unei societăți lipsite de clase antagoniste, în care, astfel cum arată art. 2, „în strînsă unire, clasa muncitoare

---

[5] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 66.

[6] *Ibidem*, p. 57—58.

[7] Asupra felului în care se reflectă în Constituție diferitele forme de proprietate, vezi mai amănunțit studiul nostru, consacrat special acestei probleme, în revista „Viața economică", 1965, nr. 27; pentru o prezentare de ansamblu asupra regimului juridic al proprietății socialiste, în țara noastră, vezi prof. dr. Tr. Ionașcu și S. Brădeanu, *Dreptul de proprietate socialistă și alte drepturi reale principale de tip nou în dreptul R.P.R.*, București, Edit. științifică, 1964.

— clasă conducătoare în societate — ţărănimea, intelectualitatea, celelalte categorii de oameni ai muncii, fără deosebire de naţionalitate, construiesc orînduirea socialistă, creînd condiţiile trecerii la comunism". Este vorba, cu alte cuvinte, de reflectarea pregnantă pe care o dobîndeşte în noua Constituţie acea realitate socială, acea forţă motrică a dezvoltării noastre ascendente continue, pe care o constituie unitatea social-politică a întregului popor eliberat de exploatare, unitate bazată pe cuceririle obţinute în viaţa socială a României socialiste, precum şi pe scopul final comun, spre a cărui înfăptuire se îndreaptă, în mod unit, sub conducerea partidului, energia creatoare a tuturor claselor sociale şi categoriilor de oameni ai muncii.

Această prezentare succesivă a modului în care şi-au găsit oglindirea anumite aspecte esenţiale ale realităţilor sociale româneşti în Constituţiile din 1948 şi 1952, precum şi în noua Constituţie, este, credem, elocventă, arătînd în mod convingător, pentru oricine ar urmări textele constituţionale, trecerea şi ridicarea din treaptă în treaptă, pe o linie neîntrerupt ascendentă, a societăţii noastre socialiste. Constituţiile noastre sînt şi vor rămîne totdeauna instrumente indispensabile pentru orice cercetător dornic să cunoască şi să înţeleagă realităţile sociale din ţara noastră, fazele succesive parcurse în dezvoltarea acestor realităţi.

Dacă am privi însă aceste constituţii numai din acest punct de vedere, al valorii lor de documente sintetice în care este cristalizată experienţa de viaţă colectivă a poporului nostru în acea epocă hotărîtoare a istoriei sale care l-a condus şi îl conduce de la capitalism, prin socialism, spre comunism, nu am ţine seama decît de acea trăsătură a constituţiilor socialiste de a fi un bilanţ al realizărilor unei etape deja parcurse. Din esenţa Constituţiei de a fi o oglindire a raportului forţelor de clasă rezultă însă, după cum am arătat mai sus, şi caracterul ei *programatic*, rolul ei social, funcţia ei *dinamică*, în desfăşurarea în continuare a vieţii sociale.

Ea reflectă, într-adevăr, viaţa socială, o înregistrează, consacră anumite realităţi. Dar ea o reflectă într-un mod specific, într-o formă juridică *anumită*. Or această constatare nu are numai menirea de a releva un aspect pur formal. Căci, forma juridică este, la rîndul ei, o expresie a unui *anumit* mod de reflectare, a unei reflectări *normative*. Şi, dacă nici o reflectare nu este pasivă faţă de obiectul reflectat, reflectarea normativă are, *prin definiţie*, un caracter cu deosebire *activ*, căci ea are funcţia nu numai de a oferi un material de cunoaştere, dar şi de a reglementa relaţiile sociale supuse acestei cunoaşteri, de a norma conduita oamenilor în cadrul acestor relaţii [8]. Iar dacă aceste consideraţii sînt valabile pentru drept în general, ele trebuie în mod deosebit subliniate atunci cînd ne referim la acel act normativ fundamental care, prin poziţia dominantă ce ocupă în ansamblul sistemului de acte normative, prin influenţa exercitată asupra fiecărei părţi componente a acestui ansamblu şi asupra sistemului

[8] Asupra acestor aspecte teoretice, privind specificul reflectării realităţilor sociale în suprastructura juridică şi funcţiile active ale acesteia, vezi, mai pe larg, A. Naschitz, *Conştiinţa juridică socialistă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964, p. 28 şi urm.

privit în unitatea sa, își realizează cu deosebită pregnanță rolul social ce decurge din specificul său de *normă juridică*, iar, în cadrul acestui specific, din particularitățile sale de act normativ *fundamental*.

Acestea sînt, foarte pe scurt, considerațiile — teoretice generale, pe de o parte, juridice, pe de altă parte — în lumina cărora se precizează acea trăsătură, *activă și programatică*, a Constituției socialiste, care definește rolul ei important în *înfăptuirea* politicii statului.

Desigur că, pentru a avea acest rol, este necesar ca reflectarea politicii în Constituție să fie cît mai adecvată, cît mai științifică. Dar, Constituția socialistă, avînd acest caracter științific, nu este, totuși, în prim rînd o operă de natură științifică. Ea este o operă de natură politică și juridică, care, ca orice operă de natură politică și juridică, este realizată *în socialism* pe baze științifice, este impregnată de concepția despre lume a partidului clasei muncitoare, este elaborată cu ajutorul indispensabil al științei marxist-leniniste despre legile de dezvoltare ale societății în general, ale societății socialiste în special, cu ajutorul aplicării acestei științe la studiul particularităților dezvoltării societății socialiste, în condițiile concrete ale fiecărei țări socialiste în parte. Și, dacă constituțiile noastre socialiste nu sînt sau nu sînt numai și în prim rînd opere de natură științifică, ci opere de natură politico-juridică cu caracter științific, acest *caracter* științific care a permis o *justă reflectare* (*„bilanț"*) *a raportului forțelor de clasă*, este în același timp *condiția și premisa unei eficiente acțiuni* (*„program"*) *asupra evoluției viitoare a acestui raport*, în sensul *cerut* de legile obiective ale dezvoltării sociale, care este și sensul *voit* de clasa muncitoare și întregul popor muncitor.

Nu va fi greu de constatat — viața ne oferă cele mai bune dovezi — în ce măsură și-au realizat constituțiile ce s-au succedat în statul nostru socialist această funcție socială. Ne vom limita și aci la evocarea, cu titlu de exemplu, a unor aspecte deosebit de semnificative. Am văzut — și ne-am rezervat să revenim asupra acestei probleme — că prima noastră Constituție socialistă din 1948 a creat cadrul juridic necesar pentru lărgirea sferei proprietății socialiste, permițînd naționalizarea, atunci cînd o cere interesul general (art. 11). În spiritul și în aplicarea acestei prevederi constituționale, prin legi succesive, începînd cu legea revoluționară din 11 iunie 1948, statul a naționalizat principalele mijloace de producție din industrie, creînd sectorul socialist al economiei, sector în care s-a realizat concordanța dintre caracterul forțelor de producție și relațiile de producție, sector avînd la bază cea mai avansată formă a proprietății socialiste, proprietatea socialistă de stat, proprietate a întregului popor. Acest sector a devenit sectorul conducător al economiei noastre, fundamentul principal al vastei activități economice-organizatorice a statului nostru, iar legislația noastră, elaborată pe baza și în vederea realizării principiilor și prevederilor constituționale, i-a creat un regim juridic adecvat, care să-l ocrotească și să-i ofere teren de dezvoltare și perfecționare.

În același timp, dînd expresie politicii diferențiate a statului față de diferitele raporturi și forțe sociale existente, Constituția din 1948 a prevăzut că statul protejează proprietatea de muncă țărănească și încu-

rajează și sprijină cooperația sătească. Privite prin perspectiva noastră de astăzi, cu luarea în seamă a întregului proces dificil, încununat de victorie, al transformării socialiste a agriculturii, ne vom da seama de eficiența funcțională, deosebită *și* din acest punct de vedere a Constituției din 1948. Căci acest proces a început, iar bazele lui, nu numai economice și politice, dar și juridice — și este aspectul care interesează aci —, au fost puse, sub imperiul acelei Constituții, în concretizarea prevederilor ei, în realizarea acestor prevederi. Sînt, credem, exemple care vorbesc de la sine.

La rîndul ei, Constituția din 1952, înscriind în prevederile sale coexistența celor trei formațiuni social-economice (art. 5), a definit, totodată, politica statului față de fiecare dintre aceste formațiuni. Statul de democrație populară, proclamînd ca principală sarcină a sa construirea socialismului, întărește și lărgește neîncetat formațiunea socialistă, asigură creșterea neîntreruptă a bunăstării materiale și a nivelului cultural al oamenilor muncii (art. 6); statul democrat-popular sprijină pe țăranii cu gospodării, mici și mijlocii, și pe meseriași, cu scopul de a-i feri de exploatarea capitalistă, de a spori producția realizată de ei și de a ridica bunăstarea lor (art. 10); statul democrat-popular realizează în mod consecvent politica de îngrădire și eliminare a elementelor capitaliste (art. 11).

Viața oferă și în acest caz cea mai bună confirmare a eficienței practice a acestor prevederi, care, departe de a fi avut un caracter pur declarativ, au constituit temeiul unei întregi legislații îndreptate spre întărirea, ocrotirea și dezvoltarea sectorului socialist de stat, crearea instrumentelor juridice necesare pentru lărgirea continuă, pînă la generalizare, a relațiilor socialiste (de stat și cooperatiste) în agricultură și, totodată, pentru îngrădirea progresivă, pînă la lichidare, a oricărei forme de exploatare a omului de către om în agricultură, ceea ce, pe planul structurii de clasă, a avut marea semnificație a lichidării, într-un fel specific pentru țara noastră, a ultimei clase exploatatoare : chiaburimea. Constituția din 1952, constituție a construirii socialismului, a oferit, astfel, cadrul juridic general pentru prefacerile revoluționare care au cuprins toate laturile vieții noastre sociale. Ea și-a adus partea ei specifică de contribuție pentru ca România să poată înfățișa astăzi, așa cum subliniază Directivele Congresului al IX-lea al Partidului Comunist Român cu privire la dezvoltarea economiei naționale în perioada 1966—1970, tabloul unei țări în plin avînt, cu o economie socialistă multilateral dezvoltată, în care industria cunoaște un continuu proces de perfecționare și adaptare la cerințele progresului tehnic contemporan, iar agricultura socialistă pune în valoare tot mai larg marile ei rezerve, toate regiunile și raioanele țării cunosc o viață social-economică intensă, înflorește cultura nouă, socialistă, crește an de an bunăstarea oamenilor muncii de la sate și orașe. Ea a avut, cu alte cuvinte, o contribuție activă pentru împlinirea programului pe care partidul și statul, poporul nostru, l-au înscris, prin mijlocirea ei, în fruntea edificiului noastru politico-juridic și pentru ca, îndeplinindu-și misiunea, să poată face loc și să ofere terenul solid necesar unui nou program, mai avansat.

Este tocmai programul pe care-l descifrăm cu ușurință din prevederile Constituției noi, care ni se înfățișează nu numai ca un *bilanț* al unor bogate roade sociale premergătoare, dar ca un *vast plan de activitate viitoare.*

Noua noastră lege fundamentală este, prin ceea ce reflectă și prin ceea ce-și propune, Constituția desăvîrșirii construcției socialiste și a creării condițiilor construcției comuniste. Este un bilanț și un program care, impregnat în fiecare dispoziție constituțională și în ansamblul conținutului Constituției, se reflectă, cu deosebită putere, în articolul 13, care definește scopurile activității noastre statale.

În Republica Socialistă România — sună textul primului alineat al acestui articol — întreaga activitate de stat are drept scop dezvoltarea orînduirii și înflorirea națiunii socialiste, creșterea continuă a bunăstării materiale și culturale a poporului, asigurarea libertății și demnității omului, afirmarea multilaterală a personalității umane. Sînt scopuri pe care nu și le poate fixa, ca obiectiv general și primordial, decît un program al desăvîrșirii edificiului socialist deja construit, un program al creării condițiilor pentru trecerea la marele proces al construcției comuniste. Iată, deci, în lumina considerațiilor teoretice premergătoare și ca urmare a unui proces de evoluție constituțională pe care, în linii desigur cu totul generale, am încercat să-l schițăm, răspunsul la problema enunțată în titlul acestui paragraf.

II. NOUA CONSTITUȚIE — REFLECTARE ȘI INSTRUMENT DE REALIZARE A DEZVOLTĂRII ÎN CONTINUARE A DEMOCRATISMULUI SOCIALIST ÎN CONSTRUCȚIA NOASTRĂ DE STAT

„Esența transformărilor revoluționare săvîrșite de poporul român — a arătat tovarășul Ion Gheorghe Maurer la Congresul al IX-lea al P.C.R. — își găsește expresia în proiectul noii Constituții, care definește statul nostru ca «stat al oamenilor muncii de la orașe și sate, *suveran*, *independent* și *unitar*»" [9]. Prin aceasta, tovarășul Ion Gheorghe Maurer a subliniat modul în care Constituția consfințește esența statului nostru socialist, astfel cum această esență se concretizează în actuala etapă de dezvoltare a societății noastre.

Suveranitatea și independența Republicii Socialiste România este, pe planul relațiilor internaționale, expresia suveranității reale și depline, suveranitate ce trebuie înțeleasă în conținutul ei politic și economic. În acest înțeles, Declarația plenarei lărgite a C.C. al P.C.R. din aprilie 1964 a subliniat în mod deosebit că suveranitatea statului socialist presupune ca el să dețină în mîinile sale toate pîrghiile de conducere a vieții economice și sociale. „Trecerea unor asemenea pîrghii în competența unor organe supra-statale și extrastatale — precizează Declarația — ar transforma suveranitatea într-o noțiune lipsită de conținut".

Explicînd poziția statului nostru în această problemă, tovarășul Al. Bîrlădeanu a relevat la Congresul al IX-lea că planificarea implică un nesfîrșit șir de trieri, care sînt, în mai mare sau mai mică măsură, hotărîri determinante pentru condițiile vieții poporului. "De aceea — a adăugat tovarășul Al. Bîrlădeanu — partidul nostru stă ferm pe poziția că dreptul su-

[9] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Romîn*, p. 167 (subl. ns.).

veran al țării de a lua aceste hotărîri nu poate fi nici cedat, nici împărțit nici fărîmițat" [10].

După cum se știe, esența statului determină în mod nemijlocit scopurile activității sale, din care decurg, apoi, sarcinile pe care le realizează și funcțiile pe care le înfăptuiește statul respectiv. Este o manifestare a caracterului pe deplin științific al Constituției noastre, aceea de a înscrie, printre prevederile ei, alături de scopurile activității statale, și sarcinile pe care, în vederea înfăptuirii acestor scopuri, le realizează statul socialist român. Într-adevăr, în continuarea definirii scopurilor generale ale activității de stat, art. 13 al Constituției arată că, „pentru aceasta, statul socialist român : organizează, planifică și conduce economia națională ; apără proprietatea socialistă ; garantează exercitarea deplină a drepturilor cetățenilor, asigură legalitatea socialistă și apără ordinea de drept ; dezvoltă învățămîntul de toate gradele, asigură condițiile pentru dezvoltarea științei, artei și culturii, înfăptuiește ocrotirea sănătății ; asigură apărarea țării și organizează forțele sale armate ; organizează relațiile cu celelalte state". Nu este greu de observat că avem definite aci, cu preciziune științifică, sarcinile și funcțiile statului nostru socialist, atît pe planul vieții statale interne, cît și pe planul relațiilor internaționale.

Sarcinile și funcțiile statului se înfăptuiesc, în principal, prin intermediul aparatului de stat.

O bună parte a prevederilor constituționale se referă, de aceea, la organizarea și principiile de activitate ale acestui aparat. Acest lucru este cu totul firesc, avînd în vedere tocmai esența constituției socialiste, natura și funcția ei socială — probleme la care ne-am referit în paragraful precedent —, din care decurge și obiectul reglementării constituționale. Alături de bazele sistemului social-politic, principalele caractere ale sistemului și activității organelor de stat, ca și consacrarea drepturilor și obligațiilor fundamentale ale cetățenilor, constituie acea sferă de relații care trebuie să formeze în mod necesar obiect al reglementării constituționale [11].

Locul important pe care-l ocupă în Constituție reglementările privitoare la organizarea, competența, funcționarea, raporturile interne ale aparatului de stat nu justifică, desigur, o viziune inexactă asupra raportului dintre stat și drept. Pe drept cuvînt, acad. I. Szabó critică acea viziune, foarte răspîndită în știința constituțională burgheză, potrivit căreia Constituția ar sta deasupra statului, l-ar preceda pe acesta, logic și istoric, constituindu-l, organizîndu-l, pentru ca, apoi, acesta, într-un moment subsecvent, să creeze, în continuare, norme juridice [12]. Este o viziune greșită, care, răsturnînd raportul real dintre politic și juridic, dintre stat și drept, întunecă, totodată, înțelegerea fundamentului economic comun al acestora, precum și a caracterului lor de clasă.

---

[10] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 579.

[11] Asupra acestei definiri a sferei și conținutului reglementărilor constituționale vezi și acad. I. Szabó, *Locul constituției socialiste în sistemul dreptului*, raport introductiv ținut la conferința internațională privind problemele dezvoltării constituțiilor socialiste (Szeged, decembrie 1964), p. 11.

[12] Vezi acad. I. Szabó, *op. cit.*, p. 2.

Constituția, ca parte integrantă a sistemului de drept, este o creație a statului, o expresie a voinței de stat, care se formează, la rîndul ei, pe baza voinței clasei dominante, determinată de condițiile materiale de existență a acestei clase. Constituția nu creează, ca atare, statul. Dimpotrivă, ea este o creație a acestuia, o expresie a voinței clasei dominante în stat. Tocmai această voință statală — formă specială a voinței de clasă — definește obiectul și conținutul constituției și îi conferă acea forță juridică superioară care o plasează în vîrful întregului sistem de acte normative.

Prevederile din noua noastră Constituție care se referă la principiile de organizare și funcționare ale aparatului nostru de stat, constituie, deci, o concretizare, o exprimare juridică a voinței clasei muncitoare și a întregului nostru popor, voință îndreptată spre continua dezvoltare a democratismului socialist al orînduirii noastre statale.

În deplină concordanță cu noile realități economice și sociale, Constituția fundamentează trăsăturile de bază ale democratismului socialist în actuala etapă de dezvoltare a construcției noastre de stat. Principiul de bază al organizării democratice a Republicii Socialiste România este deplinătatea puterii poporului : „Intreaga putere în Republica Socialistă România — declară art. 2 al Constituției — aparține poporului liber și stăpîn pe soarta sa". Deplinătatea puterii poporului se exprimă în trăsăturile statului socialist român, în modalitatea de exercitare și de realizare a acestei puteri.

După cum rezultă din Constituție, poporul exercită deplinătatea puterii prin Marea Adunare Națională și sfaturile populare, organe ale puterii de stat. Marea Adunare Națională, în calitatea sa de cel mai înalt organ reprezentativ, ocupă *poziția de supremație* în organizarea de stat, avînd conducerea și controlul activității tuturor celorlalte organe de stat. Ca organ suprem al puterii, Marea Adunare Națională este unicul organ legiuitor, alege și revocă *conducerea* tuturor celorlalte categorii de organe de stat, exercită controlul general al activității de stat și al aplicării Constituției, hotărăște în problemele principale ale politicii interne și externe.

Titlul al doilea al Constituției, referitor la organele supreme ale puterii de stat, oglindește această poziție a Marii Adunări Naționale, exprimînd politica partidului și statului de întărire continuă a rolului ei în dezvoltarea societății noastre socialiste. Consiliul de Stat, ca organ suprem al puterii de stat cu activitate permanentă, subordonat Marii Adunări Naționale, exercită atribuțiile prevăzute de Constituție, asigurînd înfăptuirea continuă a activității de realizare a puterii și exercitîndu-și atribuțiile sale *sub conducerea și controlul Marii Adunări Naționale*. Toate celelalte categorii de organe de stat îndeplinesc sarcinile lor *în înfăptuirea liniei stabilite de Marea Adunare Națională, sub conducerea și controlul ei suprem*.

O expresie a dezvoltării democratismului socialist în construcția noastră de stat este și consacrarea expresă a *conducerii colective*, ca principiu și metodă de bază, *constituțională*, în activitatea organelor de stat. Prin aceasta, noua Constituție reflectă acea linie de dezvoltare a construcției noastre de stat care se exprimă în lărgirea continuă a conducerii colective și în perfecționarea *metodelor* acestei conduceri, o dată cu întărirea răspunderii personale pentru îndeplinirea sarcinilor statale. Căci, așa cum

a subliniat tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul prezentat la cel de-al IX-lea Congres al P.C.R., referindu-se cu deosebire la metodele conducerii economice de către stat, dar formulînd teze care au o însemnătate principială și practică covîrșitoare pentru întreaga activitate de stat, *„principiul călăuzitor după care trebuie să-și desfășoare activitatea organele economice și de planificare — obligatoriu în toate domeniile construcției socialiste — este conducerea colectivă.* Elaborarea planurilor de stat, a principalelor măsuri economice trebuie să fie rodul gîndirii și muncii colective a cadrelor de conducere, a celor mai buni activiști și specialiști din fiecare domeniu de activitate. . . Comitetul Central consideră că trebuie să fie studiate și găsite formele organizatorice cele mai potrivite și metodele de muncă corespunzătoare pentru îmbinarea răspunderii personale cu conducerea colectivă atît la organele centrale economice, cît și la întreprinderi" [13].

Consacrarea constituțională a principiului conducerii colective reprezintă cristalizarea, pe planul normativ cel mai înalt, a unei experiențe de muncă, a experienței care, pornind de la principiile și metodele de muncă înaintate ale partidului, s-a înrădăcinat puternic și în practica activității noastre statale. Referindu-se la principiul muncii și conducerii colective ca principiu *suprem al conducerii de partid* tovarășul Gheorghe Apostol a subliniat fertilitatea deosebită a aplicării acestui principiu, fertilitate pe care a dovedit-o practica construcției socialiste, a muncii partidului nostru[14]. Ci, tot astfel, relevînd toată însemnătatea folosirii consecvente a acestui principiu și în munca aparatului de stat, precum și în ansamblul sistemului democrației socialiste, tovarășul Ion Gheorghe Maurer a arătat: „Statornicirea muncii colective, ca principiu suprem de conducere, își are întreaga ei semnificație nu numai în viața de partid, dar și în munca de zi cu zi a Consiliului de Miniștri, a tuturor organelor de stat, a organizațiilor obștești, acționînd ca un puternic factor de sporire a eficacității activității lor complexe și multilaterale" [15].

Intreaga activitate a organelor reprezentative — Marea Adunarea Națională și sfaturile populare — reflectă aplicarea consecventă a principiului conducerii colective. Statornicind principiul conducerii colective în activitatea Consiliului de Stat, a Consiliului de Miniștri și a comitetelor executive ale sfaturilor populare, noua Constituție enunță și unele trăsături fundamentale ale înfăptuirii acestui principiu, și anume obligativitatea prezentării de dări de seamă asupra activității îndeplinite, precum și răspunderea personală și colectivă a membrilor organelor colegiale pentru activitatea realizată de aceste organe, trăsături care subliniază înțelesul consecvent socialist al democratismului conducerii noastre de stat.

O caracteristică principală a dezvoltării democrației socialiste o constituie și stricta respectare a legilor țării, legi care dau expresie voinței oamenilor muncii și a căror înfăptuire este, în consecință, un interes fundamental al celor ce muncesc.

---

[13] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 64—65.
[14] *Ibidem*, p. 343.
[15] *Ibidem*, p. 167—168.

Enunțînd, în articolul 39, obligația fiecărui cetățean de a respecta Constituția și legile statului nostru, legea fundamentală acordă o atenție specială respectării Constituției și legilor în opera de elaborare și aplicare a legislației de către organele de stat. Lucrul e firesc, dacă se are în vedere faptul că, prin poziția lor specifică de muncă, de lucrătorii aparatului de stat depinde în mare măsură respectarea drepturilor legale ale cetățenilor. Tocmai astfel se explică grija sporită față de aceste probleme, ce se desprinde din noua Constituție [16], grijă care se exprimă și în consacrarea unor mijloace noi de asigurare a legalității socialiste în munca aparatului de stat. Printre acestea, se relevă, cu deosebire, două instituții. Este vorba, în primul rînd, de organizarea unui *control* special al *constituționalității legilor*, care se exercită de Marea Adunare Națională, și, în al doilea rînd, de organizarea unui *control al legalității și al acordării de reparații pentru prejudiciile cauzate prin actele ilegale ale organelor de stat.*

Pentru exercitarea controlului constituționalității legilor, Marea Adunare Națională alege, pe durata legislaturii, o comisie constituțională. Nu este vorba, desigur — și este un lucru care rezultă cu claritate din textul Constituției —, despre o imixtiune în sfera de activitate proprie a Marii Adunări Naționale, despre o încălcare a dreptului, ce-i aparține exclusiv, de a legifera (deci și de a modifica sau abroga legile în vigoare). Este vorba, însă, de crearea unui nou organ de lucru al Marii Adunări Naționale, avînd rolul de a prezenta acestuia rapoarte și avize, din proprie inițiativă sau la sesizarea organelor prevăzute în regulamentul de funcționare a Marii Adunări Naționale, rapoarte și avize pe baza cărora organul reprezentativ suprem va fi cel ce va hotărî asupra eventualelor modificări ce urmează a fi introduse în legislație, în vederea asigurării deplinei ei concordanțe cu principiile și normele constituționale. Alcătuirea comisiei constituționale, alături de deputați (constituind majoritatea de cel puțin 2/3) din specialiști care nu sînt deputați, membri ai Tribunalului Suprem, cadre didactice din învățămîntul superior, cercetători științifici, este de natură să-i asigure o colaborare de înaltă calitate științifică.

Pe aceeași linie de întărire a legalității se înscriu și acele dispoziții constituționale care prevăd dreptul tribunalelor de a exercita controlul hotărîrilor organelor administrative sau obștești *cu activitate jurisdicțională, precum și acele prevederi care permit cetățenilor să se adreseze organelor de stat*, în condițiile prevăzute de lege, *pentru anularea unor acte ilegale ce le vatămă un drept al lor și pentru repararea pagubei cauzate prin astfel de*

[16] Și în această privință, Constituția dă expresie liniei ferme a partidului de a asigura cea mai strictă respectare a legilor, cea mai atentă ocrotire a drepturilor cetățenilor de către lucrătorii aparatului de stat. Cităm și aci semnificativele cuvinte rostite de la înalta tribună a celui de-al IX-lea Congres al P.C.R. de către tovarășul Nicolae Ceaușescu : „Lucrătorii din aparatul de stat trebuie să-și îmbunătățească și să-și perfecționeze continuu metodele de muncă, să întărească disciplina de stat, să vegheze la respectarea legilor, la apărarea interselor statului, să manifeste tot mai multă receptivitate față de tot ce e nou și înaintat, precum și grijă și solicitudine față de cererile oamenilor muncii". (*Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 65). Asupra sarcinilor organelor de stat în respectarea legilor țării și asigurarea respectării acestor legi de către cetățeni, în atragerea opiniei publice la lupta pentru apărarea ordinii de drept, vezi și cuvîntarea tovarășului Alex. Drăghici la cel de-al IX-lea Congres al P.C.R. (*Ibidem*, p. 426).

acte. În ce privește actele organelor administrației de stat, art. 96 împuternicește *tribunalele să judece cererile celor vătămați* prin aceste acte, instanța putînd să se pronunțe, în condițiile legii, și asupra *legalității* acestor acte. Sînt dispoziții care aruncă o lumină nouă asupra dezvoltării democrației socialiste în țara noastră și care reprezintă elemente convingătoare privind dezvoltarea sistemului de *garanții ale drepturilor fundamentale ale cetățenilor.* Este o problemă asupra căreia vom mai reveni.

Reținînd, aci, aceste elemente care se înscriu pe linia adîncirii democratismului în organizarea și funcționarea aparatului de stat, a asigurării eficienței funcționale mai depline a principiilor care guvernează activitatea acestui aparat, dorim să relevăm, de asemenea, că în noua Constituție își găsește o mai temeinică reflectare nu numai rolul acelor organe care fac parte din sistemul organelor statului, dar și al organelor și organizațiilor care, alături de organele statale, alcătuiesc sistemul democrației noastre socialiste. Este cunoscut, astfel, rolul însemnat ce revine, într-o măsură din ce în ce mai mare, organizațiilor obștești și organelor de activitate obștească în îndeplinirea nu numai a unor sarcini specifice naturii lor, dar și în înfăptuirea unor sarcini statale. În literatura de specialitate, problema a fost pe larg tratată, subliniindu-se, ca fenomen caracteristic, lărgirea sferei de subiecte ce participă la îndeplinirea unor atribuții ale statului, analizîndu-se modalitățile de participare, fie prin sprijinirea îndeplinirii unor atribuții rămase integral în competența organelor de stat, fie prin preluarea parțială a unor atribuții ale anumitor organe de stat și îndeplinirea lor împreună cu organele de stat respective, fie, în sfîrșit — în cazuri deocamdată mai rare — prin trecerea integrală a unor atribuții, din sfera de competență a unor organe de stat, în cea a unor organizații obștești. Au fost supuse, de asemenea, analizei problemele teoretice și juridice legate de natura activității pe care o realizează și a actelor pe care le emit organizațiile și organele obștești, atunci cînd ele acționează în înfăptuirea unor atribuții ce le-au fost transmise, integral sau parțial, de la anumite organe de stat. În această problemă, deosebit de complexă, au fost emise diferite păreri și ea este și va fi supusă, desigur, în continuare, unui studiu științific. Nu este cazul să ne oprim, aci, asupra acestei probleme. Am evocat-o însă pentru că am dorit să relevăm, în această lumină, semnificația deosebită a acelei noi prevederi constituționale care consacră rolului organizațiilor de masă și obștești în asigurarea largii participări a maselor populare la viața politică, economică, socială, culturală a Republicii Socialiste România și la exercitarea controlului obștesc, rolul lor în realizarea participării tuturor categoriilor de oameni ai muncii la lupta pentru desăvîrșirea construcției socialismului (art. 27).

În felul acesta, activității organizațiilor de toate felurile ale oamenilor muncii i se oferă un temei constituțional solid, pe baza căruia, în funcție de condițiile concrete, de nevoile sociale ce vor apărea și de posibilitățile existente, se va putea desfășura, în continuare, procesul de atragere a maselor, prin intermediul organizațiilor lor, la îndeplinirea unor sarcini statale, proces caracteristic adîncirii democrației socialiste, lărgirii mai departe a bazei de masă a statului nostru.

Întregul sistem al democrației socialiste este condus de partid. Noua Constituție consacră cu claritate rolul Partidului Comunist Român de forță politică conducătoare a întregii societăți (art. 3). Partidul Comunist Român, — arată de asemenea noua Constituție — exprimă și slujește cu fidelitate năzuințele și interesele vitale ale poporului, îndeplinește rolul conducător în toate domeniile construcției socialiste, îndrumă activitatea organizațiilor de masă și obștești (art. 26). Am reprodus aceste texte pentru că din ele se desprinde cu pregnanță viziunea clară pe care o cuprinde Constituția noastră nu numai asupra modului de desfășurare a muncii aparatului de stat, dar, mai larg — și acesta este un element specific statului socialist, care-și primește în noua Constituție o formulare mai adecvată — asupra corelației dintre organele și organizațiile ce alcătuiesc sistemul democrației socialiste : organe de stat, pe de o parte, organe și organizații obștești, pe de altă parte, îndrumarea lor generală, conducerea lor, coordonarea politică a activității lor, asigurarea unității lor de acțiune, în vederea realizării scopurilor comune ale construcției și desăvîrșirii construcției socialiste, fiind realizată de cea mai înaltă formă de organizare a clasei muncitoare, de acel detașament de avangardă al acesteia, în care se unesc cei mai înaintați și mai conștienți cetățeni din rîndurile muncitorilor, țăranilor, intelectualilor și celorlalte categorii de oameni ai muncii : Partidul Comunist Român.

III. REGLEMENTAREA PE DEPLIN DEMOCRATICĂ, ÎN NOUA CONSTITUȚIE, A DREPTURILOR ȘI ÎNDATORIRILOR FUNDAMENTALE ALE CETĂȚENILOR

Enunțarea, în spiritul înalt al umanismului socialist, a scopului întregii activități de stat (art. 13, citat de noi mai sus), se concretizează, în mod deosebit de grăitor, în cel de-al II-lea titlu al noii Constituții, consacrat drepturilor și îndatoririlor fundamentale ale cetățenilor. Sînt enunțate, aci, într-o nouă sistematizare și îmbogățite în spiritul unui adînc democratism socialist, drepturile și îndatoririle fundamentale ale cetățenilor, punîndu-se un accent sporit pe acele *garanții juridice*, care, alături de garanțiile economice și politice, asigură drepturilor cetățenilor o deplină realitate și o eficientă ocrotire.

Pentru a ne referi la cele mai caracteristice drepturi fundamentale, a căror exercitare deplină statul are obligația de a o garanta și care învederează umanismul socialist al politicii statului nostru, vom menționa succint asigurările și garanțiile dreptului la muncă, ale dreptului la odihnă, ale dreptului la învățătură și apoi ale libertății conștiinței și inviolabilității persoanei și domiciliului.

Dreptul la muncă este asigurat prin posibilitatea pe care o are fiecare cetățean de a desfășura, potrivit pregătirii sale, o activitate în domeniul economic, administrativ, social sau cultural, remunerată după cantitatea și calitatea ei. La muncă egală salariul este egal. Un alt capitol important de garanții sînt măsurile stabilite prin lege în dezvoltarea prevederilor constituționale, pentru protecția și securitatea muncii și măsurile speciale de ocrotire a muncii femeilor și tineretului.

Dreptul la odihnă este garantat celor ce muncesc prin stabilirea duratei maxime a zilei de muncă la 8 ore, prin dreptul la repaus săptămînal şi prin concediu anual plătit. În conformitate cu prevederile Constituţiei, în sectoarele de muncă grea şi foarte grea, durata zilei de muncă este redusă sub 8 ore, fără scăderea salariului.

În Republica Socialistă România învăţămîntul este de stat, iar dispoziţiile noii Constituţii oglindesc continuarea susţinută a acţiunii de culturalizare a maselor, de desfăşurare a revoluţiei culturale, aceasta constituind o condiţie a progresului general şi a afirmării personalităţii umane. Înfăptuindu-se încă din primii ani ai revoluţiei populare cerinţa fundamentală a acţiunii de culturalizare, alfabetizarea numărului mare de neştiutori de carte pe care l-a lăsat orînduirea burghezo-moşierească, nivelul de pregătire culturală s-a ridicat treptat, astfel că noua Constituţie asigură dreptul la învăţătură prin învăţămîntul elementar şi obligatoriu. Pe de altă parte, expresie a înfloririi economiei şi a grijii pentru om, ea prevede şi alte două garanţii caracteristice, şi anume gratuitatea învăţămîntului de toate gradele şi sistemul burselor de stat.

Document politic şi juridic, Constituţia oglindeşte în reglementări concentrate întregul sistem de drepturi şi libertăţi destinate să asigure nu numai formarea şi dezvoltarea personalităţii umane, dar şi afirmarea ei, ca şi apărarea ei de orice încercări s-ar putea face pentru restrîngerea libertăţii ei depline în societatea socialistă.

Dînd expresie acestei politici şi urmărind realizarea scopului suprem al activităţii de stat, care, aşa cum se prevede în art. 13, este creşterea continuă a bunăstării materiale şi culturale a poporului şi totodată asigurarea libertăţii şi demnităţii omului, afirmarea multilaterală a personalităţii umane, Constituţia prevede noi măsuri pentru garantarea libertăţii conştiinţei şi inviolabilităţii persoanei şi domiciliului. Constituţia recunoaşte libertatea deplină de a împărtăşi sau nu o credinţă religioasă şi garantează libertatea exercitării cultului religios. Cultele religioase se organizează şi funcţionează în mod liber, iar modul de organizare şi funcţionare a lor este prevăzut prin lege.

Măsuri noi, deosebit de importante, prevede Constituţia pentru garantarea inviolabilităţii persoanei : pentru ca o persoană să fie reţinută sau arestată trebuie să existe probe sau indicii temeinice că ea a săvîrşit o faptă prevăzută şi pedepsită de lege ; durata maximă a reţinerii unei persoane de către organele de cercetare este de 24 de ore ; nimeni nu poate fi arestat decît pe baza unui mandat de arestare emis de tribunal sau de procuror.

Tot astfel, Constituţia declară inviolabil domiciliul, prevăzînd ca garanţie esenţială că nimeni nu poate pătrunde în locuinţa unei persoane fără învoirea acesteia, decît în cazurile şi în condiţiile anume prevăzute de lege.

Ne-am referit, în altă ordine de idei, la consacrarea constituţională a unor noi mijloace de control al legalităţii actelor organelor de stat. Am privit acolo problema din punctul de vedere al înfăptuirii consecvente a principiului legalităţii, în activitatea de elaborare şi aplicare a normelor juridice. Problema prezintă, însă, o însemnătate deosebită — şi nu este,

desigur, decît un aspect corelativ al celui deja evocat — și din punctul de vedere al garantării juridice a drepturilor cetățenilor. După cum se știe, unul din principalele procedee juridice de ocrotire a cetățenilor față de efectele unor acte ilegale ale anumitor organe sau funcționari de stat, îl constituie, potrivit reglementărilor pînă acum în vigoare, instituția sesizărilor și reclamațiilor. În afară de aceasta, dacă dreptul organelor judecătorești de a controla pe cale de acțiune directă legalitatea actelor administrative nu era recunoscut pînă în prezent decît în cazuri foarte limitate, aceste organe au uzat însă, cu destulă constanță, de dreptul de a examina această legalitate pe cale de excepție, iar, în literatura juridică, admisibilitatea excepției de ilegalitate — ca manifestare a principiului supremației legii — a fost subliniată de majoritatea autorilor care s-au ocupat de această problemă [17].

Noua Constituție rezolvă, însă, problema mai radical. Trecînd dincolo de limitele admise de vechea Constituție în privința controlului judecătoresc al legalității actelor administrative, ea prevede, în art. 96, că tribunalele judecă cererile celor vătămați în drepturile lor prin acte administrative, putînd să se pronunțe, în condițiile legii, și asupra legalității acestor acte. Este vorba, deci, despre consacrarea controlului legalității actelor administrative pe cale directă (adică în cazurile în care obiectul plîngerii cetățeanului îl constituie în mod direct și principal vătămarea adusă dreptului său printr-un act administrativ), rămînînd, desigur, ca legiuitorul ordinar să determine condițiile și efectele exercitării acestui control al legalității actelor administrative.

În același timp, noua Constituție consacră și actualele modalități juridice de ocrotire a drepturilor cetățenilor în raporturile lor cu organele de stat, precizînd, în art. 35, într-o formulare generală (care cuprinde, desigur, și instituția sesizărilor și reclamațiilor, reglementată pînă în prezent numai printr-un act normativ ordinar), că cel vătămat într-un drept al său, printr-un act ilegal al unui organ de stat, poate cere organelor competente, în condițiile legii, anularea actului și repararea pagubei.

Ne-am limitat și aici la numai cîteva exemplificări ale dezvoltării, în continuare, a instituției constituționale a drepturilor și îndatoririlor fundamentale ale cetățenilor, cu sistemul corespunzător de garanții juridice. Desigur că un studiu sistematic al textelor ar scoate în evidență și o serie de alte elemente noi, o serie de nuanțări și îmbogățiri (ca, de pildă, prevederea, legată de dreptul la muncă, în conformitate cu care fiecărui cetățean acest drept îi este garantat *potrivit* pregătirii sale ; înscrierea în Constituție a dreptului la protecția și securitatea muncii ; consacrarea constituțională a asigurării condițiilor necesare dezvoltării aptitudinilor fizice și intelectuale ale tinerilor ; interdicția reținerii și arestării unei persoane fără existența, împotriva ei, a unor probe sau indicii temeinice că a săvîrșit o faptă pre-

[17] În anul 1962, revista „Studii și cercetări juridice" a inițiat o discuție asupra „excepției de ilegalitate". Discuția, deschisă printr-un studiu, elaborat de prof. dr. Tr. Ionașcu și E. A. Barasch, a fost purtată, în coloanele revistei, de I. Merlescu, D. Ciobanu, L. Miller, M. Durma, iar, în concluziile sale, comitetul de redacție s-a pronunțat pentru admisibilitatea controlului, pe cale de excepție, a legalității actelor administrative (vezi „Studii și cercetări juridice", 1964, nr.4).

văzută și pedepsită de lege ; garantarea dreptului la apărare în tot cursul procesului), care merg toate, fără excepție, pe linia adîncirii democratismului socialist, linie caracteristică dezvoltării întregii noastre vieți statale și obștești.

Întregul titlu privind drepturile și îndatoririle fundamentale ale cetățenilor este dominat de marea idee a egalității în drepturi a tuturor cetățenilor, în toate domeniile vieții economice, politice, juridice, sociale și culturale. Este o reglementare care, dînd expresie acelei cuceriri economico-politice *fundamentale*, constînd în lichidarea claselor exploatatoare și alcătuirea întregului popor din oameni ai muncii, legați între ei prin comunitatea obiectivă de interese, oglindește, totodată, politica națională justă, marxist-leninistă, a partidului și statului, pe baza căreia drepturile și libertățile sînt asigurate în mod egal, fără deosebire de naționalitate, fiecărui cetățean. Proclamînd acest principiu internaționalist, Constituția interzice orice îngrădire a drepturilor pe temeiul naționalității (ca, de altfel, și pe temeiul rasei, sexului sau religiei), orice propagandă naționalist-șovină, orice atîțare de rasă sau națională.

După cum a relevat tovarășul Nicolae Ceaușescu, la cel de-al IX-lea Congres al P.C.R., națiunea și statul vor continua să constituie încă multă vreme baza dezvoltării societății socialiste. Dezvoltarea națiunii, întărirea statului socialist, corespund cerințelor obiective ale vieții sociale. Dezvoltarea și înflorirea fiecărei națiuni socialiste, a fiecărui stat socialist egal în drepturi, suveran și independent, constituie o cerință esențială, de care depinde întărirea unității și coeziunii țărilor socialiste, creșterea înrîuririi lor asupra mersului înainte al omenirii spre socialism și comunism [18].

„Constituția României Socialiste — a arătat tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul cu privire la proiectul de Constituție, prezentat la Marea Adunare Națională — reflectă împlinirea aspirațiilor de libertate ale celor ce muncesc, ea reprezintă Cartea libertății și suveranității naționale, a înfloririi națiunii socialiste, a egalității depline în drepturi pentru toți cetățenii patriei, fără deosebire de naționalitate, a afirmării multilaterale a demnității și personalității omului, constructor al socialismului, făuritor conștient al propriei sale istorii" [18]. Este o caracterizare, pe cît de frumoasă, pe atît de pregnantă, ea scoțînd în evidență rolul noii legi fundamentale în dezvoltarea continuă a națiunii noastre, în asigurarea bunăstării și fericirii poporului, în creșterea rolului statului socialist, ca organizator al întregii activități de desăvîrșire a construcției socialiste și de creare a condițiilor trecerii la construcția comunismului. Noua Constituție este instrumentul juridic de bază care, pătrunzînd, prin spiritul, principiile și reglementările sale, întregul nostru sistem de drept, va face din acesta, în ansamblul lui, un instrument puternic și eficace pentru înfăptuirea mărețului și însuflețitorului program de dezvoltare a societății noastre, pe care l-a statornicit Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român.

---

[18] Nicolae Ceaușescu, *Raport cu privire la proiectul de Constituție a Republicii Socialiste România*, București, Edit. politică, 1965, p. 19.

STATUL ŞI NAŢIUNEA
(CÎTEVA REFLECŢII)

DE

C. VLAD

„Naţiunea şi statul vor continua să constituie încă multă vreme baza dezvoltării societăţii socialiste".

NICOLAE CEAUŞESCU, *Raport la cel de-al IX-lea Congres al Partidului Comunist Român* [1]

Naţiunea şi statul, trăsăturile şi rolul lor în socialism constituie importante teme de studiu pentru sociologia marxistă. În condiţiile contemporane, evoluţia naţiunii, a statului şi, în legătură cu aceasta, conţinutul şi trăsăturile suveranităţii de stat şi naţionale prezintă o deosebită însemnătate teoretică şi practică. Dezvoltarea statelor socialiste ca state suverane, apariţia noilor state independente şi continuarea luptei împotriva colonialismului, lupta maselor din ţările capitaliste împotriva politicii antipopulare şi antinaţionale a burgheziei monopoliste dezvăluie conţinutul înaintat şi rolul progresist al ideilor privitoare la suveranitatea statelor.

Oglindind orientarea vîrfurilor burgheziei monopoliste spre încălcarea suveranităţii, a demnităţii naţionale a popoarelor, numeroşi ideologi burghezi încearcă să fundamenteze necesitatea unei restrîngeri a suveranităţii statelor şi chiar a dispariţiei acesteia. Suveranitatea „... dă naştere la multe nenorociri şi statele-naţiuni trebuie depăşite", afirmă M. Duverger [2]. Încercînd să schiţeze o tendinţă istorică în evoluţia contemporană a suveranităţii statului, acelaşi autor susţine : „Statul se devalorizează. Numeroase fapte arată această evoluţie. Mai întîi, dezvoltarea organiza-

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 69.

[2] Maurice Duverger, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris, 1958, p. 71.

Rev. filoz., 12, 7, p. 855–865, Bucureşti, 1965

țiilor internaționale : Liga Națiunilor a marcat deja un progres asupra haosului anterior. O.N.U. cu toată infirmitatea sa, marchează un progres față de Liga Națiunilor și organizațiile internaționale mai limitate marchează progrese încă mai vădite. Comunitatea europeană a cărbunelui și oțelului (CECO) stabilește ... adevărate organe de conducere supranaționale, care nu depind de state" [3], „consacră în mod oficial abandonarea suveranității" [4].

Pentru negarea suveranității este, de asemenea, folosită ideea primatului dreptului internațional asupra celui intern. „Doar ordinea juridică internațională este suverană — afirmă Hans Kelsen — nici o ordine statală nu e suverană" [5]. Suveranitatea este identificată cu „exclusivismul național", socotită drept izvor al încordării dintre state etc. etc.

Nu lipsesc nici încercări de a pune sub semnul întrebării dreptul la existență al unor națiuni, în numele interesului altei națiuni dominante sau al unui grup de națiuni — citește : interesele unor grupări ale capitalului monopolist. „...Se poate imagina cazul unei națiuni — scrie André Marchal, profesor la Facultatea de drept și științe economice din Paris, în numărul din ianuarie 1965 al publicației „Le Monde diplomatique" — a cărei existență să fie repusă în discuție pentru că ea este singura care posedă pe teritoriul său surse de energie de interes vital de care o națiune dominantă sau un ansamblu de națiuni nu se mai pot lipsi".

Toate acestea urmăresc să explice și să justifice politica burgheziei monopoliste de încălcare a suveranității statelor, de nesocotire și încălcare a intereselor naționale ale popoarelor. Este o tendință caracteristică imperialismului, de a crea — și de a încerca să mențină — un păienjeniș de dependențe în cadrul cărora un grup de state capitaliste puternice, de monopoluri internaționale să-și subordoneze o parte cît mai mare din statele și popoarele lumii.

În condițiile contemporane această tendință își găsește o expresie vie în constituirea de organizații economice interstatale sau de organisme suprastatale cum sînt „Piața comună", „Comunitatea europeană a cărbunelui și oțelului" ș.a. Departe de a estompa contradicțiile capitalismului, aceste forme ale „integrării" au apărut, dimpotrivă, ca o expresie a adîncirii crizei generale a capitalismului și ascuțirii contradicțiilor imperialiste.

„Dezvoltării libere a națiunii — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul la Proiectul de Constituție a țării — în lumea capitalistă contemporană i se opun tot felul de teorii cosmopolite despre caracterul așa-zis perimat al națiunii și necesitatea «integrării», diferite uniuni monopoliste și organizații suprastatale care îngrădesc și tind să lichideze suveranitatea și independența națională, să extindă sub forme noi dominația imperialistă și colonialistă asupra popoarelor" [6].

---

[3] Maurice Duverger, *op. cit.*, p. 72.

[4] *Ibidem.*, p. 68.

[5] H. Kelsen, *La Théorie pure du droit*, Paris, 1962, p. 443.

[6] Nicolae Ceaușescu, *Raport cu privire la Proiectul de Constituție a Republicii Socialiste România*, București, Edit. politică, 1965, p. 13.

Aşadar, suveranitatea ar fi un fenomen social depăşit istoriceşte; încălcarea şi chiar desfiinţarea ei au devenit o necesitate. O asemenea interpretare a suveranităţii contravine însă întregii evoluţii istorice contemporane.

Suveranitatea, ca trăsătură a statului, decurge din *esenţa* acestuia. O definiţie obişnuită a suveranităţii înseamnă: supremaţie în interior, independenţă în relaţiile internaţionale. Această supremaţie şi independenţă înseamnă în fapt *exercitarea puterii pe teritoriul ţării şi în relaţiile internaţionale ale acesteia* [7].

Suveranitatea de stat se exprimă *în independenţa deplină politică şi economică a statului, în dreptul acestuia de a stabili o politică internă şi externă independentă, de a elabora şi traduce în viaţă măsurile necesare realizării acestei politici*. Ca trăsătură fundamentală a statului, suveranitatea se manifestă în activitatea acestuia, în exercitarea efectivă a funcţiilor sale interne şi externe. Suveranitatea presupune deplina egalitate a statului în relaţiile cu alte state, neadmiterea nici unui amestec din partea altor state în treburile sale interne, rezolvarea acestor treburi fiind de competenţa exclusivă a statului suveran. Suveranitatea statului este incompatibilă cu subordonarea acestuia faţă de organisme suprastatale. Acceptarea unei asemenea subordonări ar duce în mod inevitabil la amestec din afară în treburile interne ale statului, la încălcarea şi chiar lichidarea suveranităţii de stat. Dezvăluirea *conţinutului puterii*, înţelegerea statului ca parte a suprastructurii determinate de baza economică, ca instrument al dominaţiei de clasă (în condiţiile existenţei antagonismelor sociale), *reprezintă punctul de vedere fundamental al marxismului în problema statului, inclusiv în înţelegerea ştiinţifică a suveranităţii ca trăsătură a statului*.

Statul, ca putere de clasă, apare şi se dezvoltă în condiţiile existenţei unor anumite *forme de comunitate umană* istoriceşte constituite. Statul capitalist, de pildă, apare şi se dezvoltă în condiţiile constituirii naţiunilor burgheze. Există o legătură între stat şi formele de comunitate umană, în speţă între statul burghez şi naţiunea burgheză? Analiza făcută de materialismul istoric formaţiunii sociale dezvăluie legătura dintre stat şi naţiune. Baza economică ce determină statul capitalist: relaţiile capitaliste de producţie, întemeiate pe proprietatea privat-capitalistă, reprezintă în acelaşi timp sub forma pieţei naţionale, o trăsătură caracteristică a naţiunii burgheze. Şi anume, în comparaţie cu celelalte trăsături (de teritoriu, de limbă, de comunitate a culturii), comunitatea vieţii economice este elementul hotărîtor al constituirii naţiunilor. De asemenea, teritoriul asupra căruia se exercită suveranitatea statului constituie totodată comunitatea de teritoriu ca trăsătură a naţiunii (am în vedere statul naţional). Clasa burgheză, clasă dominantă în stat, se afirmă în acelaşi timp ca clasă conducătoare a naţiunii. Burghezia, aceeaşi pretutindeni prin trăsăturile sale definitorii, există „în şi prin particular", adică în persoana burgheziei engleze, respectiv franceze, italiene etc. Unită prin legături strînse cu burghezia internaţională (legături izvorîte

[7] Între altele, în dependenţa conţinutului suveranităţii de esenţa statului îşi găseşte explicaţia evoluţia suveranităţii, realizarea ei diferenţiată de la un tip de stat la altul; aceasta este însă o problemă care depăşeşte preocupările prezentului articol.

din interesele fundamentale comune), burghezia diferitelor naţiuni se organizează ca clasă dominantă „la ea acasă" (repet, am în vedere statul naţional). *Existenţa relaţiilor de producţie burgheze — baza economică a statului, ca o economie naţională; existenţa naţiunilor, ca forme de comunitate umană, şi a burgheziei în calitate de clasă conducătoare a uneia sau alteia dintre naţiuni duc la aceea că statul burghez, acelaşi pretutindeni prin esenţa sa, să existe în persoana statului burghez englez, respectiv francez, italian etc.* Existenţa naţiunilor, situaţia obiectivă a burgheziei care este **concomitent** *clasă dominantă în stat şi clasă conducătoare a naţiunii*, alături de alte particularităţi determinate istoriceşte, duc, în consecinţă la aceea că „«statul actual» — cum se exprima Marx, referindu-se la statul burghez — este altul de îndată ce treci frontiera. El este altul în imperiul prusaco-german decît în Elveţia, altul în Anglia decît în Statele Unite" [8].

Istoria atestă legătura dintre procesul de formare a statelor burgheze şi procesul constituirii naţiunilor. Burghezia a cucerit puterea politică, situîndu-se în acelaşi timp în fruntea mişcărilor naţionale, subordonînd aceste mişcări intereselor sale de clasă, în primul rînd economice: formarea unei pieţe naţionale largi, înlăturarea dependenţelor feudale, ceea ce avea să creeze condiţii extinderii rapide a relaţiilor de producţie capitaliste, victoriei orînduirii burgheze. Burghezia a trădat mişcarea naţională, interesele naţionale ale popoarelor ori de cîte ori aceasta a fost în favoarea poziţiilor sale de clasă; o astfel de împrejurare însă nu infirmă legătura existentă între naţiunea burgheză şi stat, nu înlătură, ci completează tabloul general al formării naţiunilor şi statelor naţionale. Stalin, referindu-se la perioada formării naţiunilor, vorbea despre naţiuni care s-au prefăcut în state naţionale de sine stătătoare [9]. *Desigur, aceasta nu afecta cu nimic conţinutul de clasă al statului burghez*, dar, întrucît burghezia din fiecare ţară era şi conducătoarea unei anumite naţiuni, întrucît, în virtutea intereselor sale de clasă, ea îşi stabilea dominaţia politică în ţara în care se afla în fruntea naţiunii, statul ei a dobîndit o anumită formă naţională. În aceste condiţii suveranitatea statului este indisolubil legată de esenţa principiului leninist al dreptului naţiunilor la autodeterminare, exprimă dreptul naţiunilor la existenţă de stat de sine stătătoare, dreptul lor la despărţirea şi construirea unui asemenea stat. „Prin autodeterminarea naţiunilor — scria Lenin — se înţelege despărţirea lor statală de colectivităţile naţionale străine, se înţelege formarea unui stat naţional de sine stătător" [10]. O dată cu apariţia naţiunilor, sublinia Lenin cu alt prilej, statul naţional devine o regulă universală, statul multinaţional, o excepţie [11].

Acelaşi lucru îl dovedeşte şi istoria formării statului naţional român. Procesul formării naţiunii române, determinat în principal de apariţia relaţiilor de producţie capitaliste, a dat naştere tendinţelor tot mai puternice spre făurirea unui stat naţional unitar. Lupta poporului nostru pen-

[8] K. Marx, *Critica programului de la Gotha*, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 28.

[9] I. V. Stalin, *Opere*, vol. 2, E.P.L.P., 1955, p. 325, 326.

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 25, Edit. Politică, 1964, p. 74.

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 24, Bucureşti, Edit. politică, 1964. p. 406.

tru eliberarea socială şi naţională, luptă în cadrul căreia masele au îndeplinit rolul hotărîtor, a avut în cele din urmă drept rezultat cucerirea independenţei naţionale a ţării. Prin conţinutul său de clasă, statul reprezenta în condiţiile regimului trecut dominaţia burgheziei şi moşierimii; însă independenţa naţională — chiar dacă aceasta nu era deplină —, desăvîrşirea procesului de formare a statului naţional român prin Unirea Transilvaniei cu România în 1918 au constituit acte progresiste, avînd o mare însemnătate pentru dezvoltarea întregii ţări.

Statul, ca expresie a dominaţiei de clasă, se constituie deci în condiţiile existenţei unor anumite forme de comunitate umană (şi, repet, prezenţa acestor forme nu priveşte cu nimic esenţa *de clasă* a puterii de stat), a unor populaţii şi ţări *distincte* cu numeroasele şi variatele lor trăsături specifice. Un anumit tip de stat, generat de aceleaşi realităţi, social-economice, în esenţă îmbracă forme naţionale diferite de la o ţară la alta. Suveranitatea statului se manifestă ca supremaţie în interiorul ţării şi independenţă în relaţiile externe, între altele *tocmai faţă de alte state, faţă de alte popoare*. Dacă n-ar exista mai multe state distincte în cadrul aceluiaşi tip de stat — aceasta *şi* pentru că există naţiuni diferite — suveranitatea de stat ar fi lipsită de obiect. Importante şi bogate în semnificaţie pentru cercetarea ştiinţifică a acestei probleme sînt comentariile făcute de Marx în lucrarea sa *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, pe marginea unor teze ale lui Hegel: vechii germani erau *suverani*, pentru că şi în măsura în care erau *naţionali*. „Erau naţionali", adică existau *distinct* şi independent faţă de restul lumii. Iată textul lui Hegel comentat de Marx: „Se poate vorbi de *suveranitatea poporului* în sensul că un popor este independent *faţă de restul lumii* şi că formează un stat aparte, ca, de exemplu, poporul Marii Britanii" [12].

Un strîns raport dintre stat şi forma de comunitate umană, cu consecinţele sale pentru suveranitatea de stat, se constată şi în condiţiile socialismului.

Înfăptuirea revoluţiei socialiste înseamnă o cotitură radicală în toate domeniile vieţii sociale. Ea sfărîmă puterea de stat burgheză şi instaurează dictatura proletariatului. Statul socialist apare şi se dezvoltă ca o putere suverană şi independentă; ideea de suveranitate naţională, tot mai mult abandonată de burghezia monopolistă, îşi găseşte deplina realizare în statele socialiste.

Revoluţia socialistă transformă clasa muncitoare dintr-o clasă exploatată, privată de drepturi, în forţa socială conducătoare a statului. În consecinţă, conţinutul de clasă al suveranităţii statului se schimbă fundamental. Democraţia socialistă este cea mai reală şi puternică expresie a determinării de către poporul însuşi a propriilor sale destine, a politicii interne şi externe a statului, potrivit cu interesele şi năzuinţele sale de progres economic, social şi cultural. Astfel, suveranitatea statului socialist exprimă şi realizează *suveranitatea poporului*. Aşa cum arată experienţa istorică, *dobîndirea unei suveranităţi de stat şi naţionale reale pentru popor este opera revoluţiei socialiste, a construirii socialismului*.

---

[12] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 265—266.

Doborîrea prin revoluţie a capitalismului pune totodată capăt politicii de asuprire şi aservire a altor popoare, de încălcare a intereselor naţionale ale popoarelor, a drepturilor lor suverane. Socialismul eliberează naţiunile de sub dominaţia burgheziei, rezolvă deplin şi definitiv problema naţională, duce la formarea naţiunilor socialiste. „Victoria proletariatului asupra burgheziei — arată Marx — constituie în acelaşi timp biruirea tuturor conflictelor naţionale şi industriale care provoacă în zilele noastre ura dintre popoare. De aceea victoria proletariatului asupra burgheziei este în acelaşi timp semnalul de eliberare a tuturor naţiunilor asuprite" [13].

De la conducerea statului şi a naţiunii este înlăturată (iar în procesul construirii socialismului, desfiinţată ca clasă) burghezia, cu ideologia ei naţionalistă şi şovină, pătrunsă de ură şi dispreţ faţă de alte popoare. Clasa muncitoare, clasă conducătoare a statului şi a noii naţiuni socialiste, se călăuzeşte după ideologia marxist-leninistă, după principiile patriotismului socialist şi internaţionalismului proletar, după o morală nouă, căreia îi este străină şi ostilă încălcarea drepturilor şi libertăţii altor naţiuni.

În temeiul suveranităţii sale, statul socialist stăpîneşte toate pîrghiile necesare conducerii întregii vieţi economice, sociale, politice a ţării, îndeplinind rolul de instrument principal al construirii socialismului şi comunismului [14].

Statul socialist îşi exercită suveranitatea deplină asupra *întregii activităţi economice* a ţării. Deţinînd puterea politică, clasa muncitoare smulge principalele mijloace de producţie din mîinile burgheziei şi asigură trecerea lor în proprietatea socialistă. Astfel se făureşte o puternică bază economică pentru suveranitatea statului socialist. Apariţia proprietăţii socialiste în economie, înfăptuirea operei de industrializare socialistă şi asigurarea pe această cale a unei dezvoltări multilaterale şi echilibrate a economiei naţionale reprezintă garanţia adevăratei suveranităţi a statului socialist. Conducerea de către stat a activităţii economice exprimă extinderea suveranităţii poporului asupra unui domeniu de importanţă capitală pentru destinele construcţiei socialiste şi comuniste.

Planificarea economiei naţionale reprezintă unul din atributele esenţiale ale suveranităţii statului socialist. „Conducerea planificată a economiei naţionale — se arată în Declaraţia Comitetului Central al partidului nostru la Plenara din aprilie 1964 — este unul din atributele fundamentale, esenţiale şi inalienabile ale suveranităţii statului socialist — planul de stat fiind principalul instrument prin care acesta îşi realizează obiectivele sale politice şi social-economice, stabileşte direcţiile şi ritmul de dezvoltare a economiei naţionale, proporţiile ei fundamentale, acumulările, măsurile pentru ridicarea nivelului de trai material şi cultural al poporului" [15].

Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, gradul înalt de concentrare a industriei socialiste, legăturile strînse şi multiple între

---

[13] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 414.

[14] *Declaraţie cu privire la poziţia Partidului Muncitoresc Român în problemele mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale, adoptată de Plenara lărgită a C.C. al P.M.R.*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 33.

[15] *Declaraţie cu privire la poziţia Partidului Muncitoresc Român în problemele mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale...*, p. 32—33.

ramurile economice, dintre industrie şi agricultură, dintre întreprinderi etc., precum şi cerinţele asigurării unei dezvoltări proporţionale, armonioase, determină ca economia socialistă să reprezinte un singur tot, un *complex naţional unitar*, şi impun cu necesitate asigurarea unei conduceri şi cooperări sigure a activităţii economice, pe baza unui *plan unic şi indivizibil de stat*. Conducerea planificată a economiei naţionale ca expresie a suveranităţii statului socialist are o însemnătate capitală pentru construirea noii orînduiri sociale; de modul cum se înfăptuieşte planificarea şi de obiectivele prevăzute depind dezvoltarea forţelor de producţie ale ţării, consolidarea relaţiilor de producţie socialiste, ridicarea nivelului de trai material şi cultural al poporului, crearea premiselor necesare trecerii la comunism. Aşa cum arată practica social-istorică, suveranitatea este reală acolo unde poporul e stăpînul bogăţiilor ţării, acolo unde relaţiile economice pe care ţara dată le stabileşte cu alte ţări se întemeiază pe deplina egalitate în drepturi, pe avantajul reciproc şi neamestecul în treburile interne. Trecerea conducerii economiei pe seama unor organisme suprastatale ar face din suveranitate o noţiune lipsită de conţinut.

Marile succese obţinute de poporul nostru în construirea şi desăvîrşirea construcţiei socialismului ar fi de neconceput fără atenţia deosebită cu care conducerea partidului şi statului nostru se ocupă de problemele planificării dezvoltării economice a ţării. Comitetul Central al partidului analizează sistematic diferitele laturi ale activităţii economice, modul de îndeplinire a planurilor, trasează noile sarcini, corespunzătoare obiectivelor principale ale construcţiei socialiste. Hotărîrile congreselor partidului, ale plenarelor Comitetului Central al Partidului Comunist Român se disting printr-o adîncă cunoaştere a realităţii, a noilor posibilităţi create, prin abordarea concret-istorică a cerinţelor legilor economice.

Un model de analiză profundă şi multilaterală a situaţiei economice a ţării, de trasare realistă, pe deplin întemeiată din punct de vedere ştiinţific, a căilor dezvoltării economiei naţionale îl constituie rapoartele prezentate la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român de către tovarăşii Nicolae Ceauşescu, Ion Gheorghe Maurer, Chivu Stoica, precum şi Directivele adoptate de Congres. Partidul este preocupat să perfecţioneze continuu conducerea de către stat a economiei naţionale. „Complexitatea problemelor ridicate de economie, ştiinţă, cultură, de întreaga activitate de edificare a noii societăţi impune, ca o necesitate obiectivă, îmbunătăţirea continuă a formelor organizatorice şi a metodelor de conducere — sublinia tovarăşul Ceauşescu. Este imperios necesar ca, în activitatea lor, organele de conducere şi planificare a economiei să ţină permanent seama de cerinţele legilor obiective care acţionează în societatea noastră, cum sînt legea valorii, legea dezvoltării planice, proporţionale a economiei naţionale, legea economică fundamentală a socialismului" [16].

Suveranitatea statului socialist se exprimă de asemenea în exercitarea exclusivă a prerogativelor statului asupra *teritoriului ţării*, asupra bogăţiilor solului şi subsolului în limitele graniţelor naţionale, în ce priveşte dreptul la exploatarea liberă a resurselor naţionale în interesul

[16] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 64.

dezvoltării economice și ridicării nivelului de trai al poporului. Delimitînd cadrul teritorial al exercitării suprematiei și independenței politice a statului, teritoriul reprezintă totodată obiectul material, economic al înfăptuirii acestei suprematii. *Astfel, independența politică și economică a statului sînt indisolubil legate.*

În același timp, suveranitatea statului socialist include dreptul exclusiv al acestuia de a hotărî în problemele cetățenilor statului, *ale populației țării.* Statul asigură exercitarea drepturilor fundamentale pentru cetățenii patriei socialiste; între acestea, de maximă însemnătate este dreptul la muncă, a cărui garantare se bazează pe dezvoltarea economică a țării, pe calea industrializării socialiste.

Suveranitatea înseamnă, totodată, *independența statului în relațiile internaționale.* Ca expresie a suveranității sale, statul socialist stabilește raporturile externe ale țării pe baza deplinei egalități în drepturi cu alte state, neadmițînd relații care ar fi condiționate sau ar implica amestecul în treburile sale interne.

Situația internațională actuală cere de la fiecare țară socialistă o participare intensă și o inițiativă largă pentru rezolvarea problemelor cardinale ale contemporaneității. Complexitatea situației internaționale, în cadrul căreia apărarea păcii este o problemă vitală pentru întreaga omenire, solicită răspunderea tuturor țărilor mari sau mici, contribuția lor la găsirea căilor și mijloacelor care să ducă la soluționarea acestor probleme. În procesul dezvoltării lor istorice, țările socialiste s-au întărit economic, politic și social, partidele comuniste și muncitorești din aceste țări s-au maturizat, a crescut capacitatea lor de a soluționa diversele probleme nu numai ale construcției interne, ci și ale vieții internaționale care privesc țările lor. În evoluția sistemului socialist mondial, o dată cu creșterea forței și influenței sale, cu dezvoltarea multilaterală a fiecărei țări socialiste, apar, în cadrul țelurilor fundamentale comune, o diversitate de sarcini concrete de la țară la țară. Este firesc ca statele socialiste, acționînd în spirit de unitate și solidaritate, sprijinindu-se reciproc, să aibă inițiative în toate problemele politice, economice sau de orice altă natură, să se manifeste activ pe arena internațională, să întreprindă diferite acțiuni, corespunzător problemelor și intereselor specifice ale fiecăruia, cît și intereselor generale ale sistemului socialist în ansamblu. Inițiativa neobosită în politica externă, pe linia rezolvării problemelor litigioase în spiritul păcii și coexistenței pașnice, constituie unul din izvoarele importante ale prestigiului și prețuirii de care se bucură în întreaga lume țările socialiste.

Astfel, socialismul ridică pe o treaptă nouă suveranitatea de stat; el realizează pentru prima oară în istorie adevărata suveranitate a poporului; victoria socialismului înseamnă triumful unor noi relații între state și popoare, care, fiind stăpîne asupra propriilor lor destine, își realizează pe deplin suveranitatea și în toate relațiile lor internaționale.

Evoluția statului și a suveranității ca trăsătură a acestuia este un proces necesar, guvernat de legi obiective. În condițiile construirii socialismului și comunismului, existența și dezvoltarea *statului* (ca organizare politică a societății), *a națiunii socialiste* (ca formă de comunitate umană)

constituie o necesitate obiectivă. Relaţiile de producţie care se află la baza statului socialist şi determină în acelaşi timp una din trăsăturile esenţiale ale naţiunii socialiste există şi se dezvoltă sub forma economiei naţionale a fiecărei ţări. Aşa cum demonstrează experienţa ţărilor socialiste, economia naţională, proprietatea socialistă în limitele graniţelor statelor, corespunde pe deplin nevoilor de dezvoltare a forţelor de producţie. Statul socialist, exprimînd acelaşi *tip de putere politică* în toate ţările socialiste există în persoana *statelor socialiste, naţionale sau multinaţionale, unitare sau federative*, după cum acestea s-au constituit în funcţie de condiţiile istorice concrete de dezvoltare a popoarelor, a ţărilor respective, de trecutul lor istoric. Clasa muncitoare a cărei putere politică o realizează aceste state este *totodată conducătoarea naţiunii, a naţiunii socialiste*, în fruntea căreia păşeşte pe drumul socialismului şi comunismului.

Această realitate este condiţionată istoriceşte. Revoluţia proletară, construirea socialismului transformă radical situaţia naţiunilor, caracterul şi evoluţia relaţiilor dintre naţiuni. Ea nu duce însă nemijlocit la dispariţia naţiunilor, a graniţelor naţionale. Dimportivă, în condiţiile socialismului are loc înflorirea noilor naţiuni, a vieţii lor economice şi social-culturale.

Apariţia şi dezvoltarea naţiunilor socialiste, locul şi rolul lor în evoluţia societăţii pe drumul noii orînduiri sociale este o trăsătură legică a dezvoltării istorice.

O asemenea evoluţie a naţiunilor socialiste este determinată de natura orînduirii socialiste — căreia îi sînt străine atît exploatarea omului de către om, cît şi orice asuprire naţională —, de natura clasei conducătoare a naţiunii, de rolul motrice important pe care naţiunea, comunitatea de viaţă economică, de factură psihică proprii naţiunii socialiste îl îndeplinesc în dezvoltarea societăţii socialiste. „Dispariţia claselor exploatatoare — se arată în Rezoluţia Congresului al IX-lea al P.C.R. — a dus la dezvoltarea naţiunii, la cimentarea unităţii sale. Politica naţională marxist-leninistă a partidului stă la temelia unirii întregului popor, a tuturor oamenilor muncii, indiferent de naţionalitate, în lupta şi munca comună pentru bunăstare şi fericire. Numai în socialism se pot manifesta în toată plinătatea lor comunitatea reală de interese economice, cultura socialistă comună a tuturor cetăţenilor ce locuiesc pe acelaşi teritoriu" [17].

Dezvăluind perspectiva istorică a evoluţiei naţiunilor şi statului, Lenin scria că deosebirile naţionale şi statale între popoare şi ţări „vor dăinui încă foarte multă vreme chiar şi după înfăptuirea dictaturii proletariatului *pe scară mondială*" [18].

Menţinerea deosebirilor naţionale şi statele înseamnă implicit menţinerea economiei naţionale, a graniţelor naţionale, a suveranităţii naţionale. În aceste condiţii, respectarea strictă a suveranităţii statelor socialiste, dezvoltarea liberă, suverană a popoarelor, neadmiterea nici unui fel de acţiuni care ar încălca egalitatea în drepturi a naţiunilor, a diferitelor popoare sînt în interesul tuturor popoarelor, al luptei lor unite pentru socialism şi

[17] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 837.
[18] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 31, Bucureşti E.S.P.L.P., 1956, p. 75 (subl. ns.).

comunism. Dezvoltarea relațiilor între țările socialiste presupune realizarea colaborării în condițiile respectării suveranității de stat și naționale. În aceasta își găsește expresia *îmbinarea armonioasă* pe care o realizează socialismul între interesele naționale ale diferitelor țări și interesele generale ale sistemului mondial socialist în ansamblu, între suveranitatea de stat și internaționalismul socialist. Subliniind condiționarea obiectivă a independenței și suveranității națiunii și statului socialist, tovarășul Emil Bodnăraș dezvăluie în același timp dialectica raporturilor dintre suveranitate și internaționalismul proletar : „Dar dezvoltarea de sine stătătoare a națiunilor și statelor socialiste, suverane și independente, componente ale sistemului mondial socialist, nu poate fi considerată în afara acestui sistem, în afara ideilor călăuzitoare ale internaționalismului socialist. Dimpotrivă. Abia între națiuni și state socialiste independente și suverane, egale în drepturi, internaționalismul proletar capătă conținut și eficiență, reprezintă cu adevărat o uriașă forță, forța unită a tuturor" [19].

Rezolvarea cu succes a sarcinilor construcției socialiste, mobilizarea eforturilor poporului pentru dezvoltarea rapidă a economiei și culturii naționale reprezintă implicit contribuția internaționalistă pe care clasa muncitoare, poporul din fiecare țară socialistă o aduc la promovarea măreței cauze a socialismului. Sistemul socialist în ansamblul său este din ce în ce mai puternic pe măsură ce fiecare țară socialistă obține progrese tot mai însemnate în dezvoltarea sa multilaterală și în primul rînd a economiei, înlăturînd rămînerile în urmă moștenite de la vechea orînduire. Luptînd cu perseverență pentru așezarea industriei și agriculturii proprii pe baza celor mai moderne cuceriri ale științei și tehnicii, țările socialiste pot să-și acorde un sprijin mai eficient, sporindu-și totodată rolul și influența în economia mondială.

Partidul Comunist Român și guvernul Republicii Socialiste România dezvoltă necontenit colaborarea multilaterală cu toate țările socialiste, se pronunță și militează statornic pentru întărirea și lărgirea acestei colaborări, pentru înfăptuirea diviziunii internaționale socialiste a muncii pe întregul sistem socialist, ca necesitate obiectivă a dezvoltării acesteia, pe baza principiilor de neclintit ale marxism-leninismului. Țara noastră consideră ca o îndatorire a sa internaționalistă dezvoltarea continuă a relațiilor frățești cu toate țările socialiste, aducîndu-și contribuția activă la unitatea și coeziunea sistemului mondial socialist, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la al IX-lea Congres al partidului. În același timp, ținînd seama de diviziunea muncii pe plan mondial, România dezvoltă legături economice cu toate statele, indiferent de orînduirea lor socială, pe baza avantajului reciproc. Politica externă a țării noastre are ca temelie trainică principiile suveranității și independenței naționale, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne, avantajului reciproc.

Experiența istorică demonstrează însemnătatea construirii relațiilor dintre țările socialiste pe principiile marxism-leninismului pentru lupta lor unită pe drumul socialismului. Respectarea suveranității naționale în relațiile dintre țările socialiste are o uriașă însemnătate nu numai pen-

[19] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 647.

tru dezvoltarea acestor ţări, dar şi pentru întreaga mişcare comunistă şi muncitorească internaţională. Sistemul socialist influenţează asupra dezvoltării mondiale atît prin rezultatele obţinute în domeniul economic, social, cultural, cît şi prin relaţiile statornicite în cadrul său.

Popoarele din ţările dominate de capital, din ţările care luptă pentru cucerirea independenţei naţionale şi din cele recent eliberate văd în relaţiile dintre statele socialiste *întruchiparea idealurilor lor cu privire la raporturile dintre state, calea pentru asigurarea dreptului lor de a-şi hotărî singure soarta.* Relaţiile dintre ţările socialiste însufleţesc pe oamenii muncii din lumea întreagă în lupta pentru cucerirea şi menţinerea unei independenţe şi suveranităţi naţionale reale.

Dezvoltarea statelor socialiste ca state suverane exercită o influenţă pozitivă în viaţa internaţională, contribuind la afirmarea tot mai puternică a liniei respectării independenţei statelor, mari sau mici, în spiritul coexistenţei paşnice şi colaborării internaţionale. Întreaga evoluţie a relaţiilor internaţionale arată că respectarea suveranităţii statelor, alături de cea a altor principii ale relaţiilor dintre state, constituie o condiţie indispensabilă a colaborării internaţionale.

Astfel, departe de a se învechi, suveranitatea naţională îşi dezvăluie din plin conţinutul progresist, rolul său în luptele revoluţionare din epoca noastră, în construirea orînduirii noi, socialiste.

TEMA OMULUI

DE

NICULAE BELLU

„O sarcină de mare însemnătate a activității partidului este intensificarea muncii politice de masă pentru formarea omului nou, însuflețit de idealurile nobile ale socialismului, de principiile moralei comuniste, cu un larg orizont cultural" [1].

Tema omului se definește a fi, în esență, sinonimă cu istoria lui, în cursul căreia omul și-a acumulat însușirile sale caracteristice. Urmează de aci, că istoria acumulării umane de însușiri proprii nu este numai istorie, și în primul rînd istorie ca atare, ci totodată o modalitate specifică de a descifra și cunoaște ceea ce poate fi considerat ca definitoriu pentru structura psihică, morală și intelectuală a omului ca om, și pe acest temei a conceptului de *om nou* — produs al epocii socialiste. În această direcție se îndreaptă eforturile de cercetare ale studiului de față.

I. OMUL CA INDIVID ȘI SOCIETATEA CA LUME A OMULUI

Străvechea temă a omului, mereu amplificată de succesiunea epocilor istorice, este reluată de gîndirea orînduirii socialiste cu o nouă energie și cu o nouă aptitudine în direcția aprofundării ei. Mai mult decît orice filozofie, socialismul însuși plasează cu irezistibilă tenacitate tema omului în centrul vieții spirituale socialiste. Omul se redescoperă pe sine, poate puțin uimit uneori, poate puțin speriat, nevenindu-i să creadă ce se întîmplă cu sine ; se descoperă subiectul, creatorul, sufletul acestei societăți. Cum prevăzuse Marx : *„Orice* emancipare este o *readucere* a lumii omenești, a relațiilor la *omul însuși"* [2]. O relație de surprinzătoare apropiere între om și societate își face loc în viața colectivității socialiste, de care

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 93.

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. I, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960, p. 405.

omul însuşi devine conştient, treptat şi într-o gamă largă de modalităţi. Apropierea aceasta nu este exterioară, o deplasare întîmplătoare în spaţiu. Apropierea omului de societate exprimă, sub înfăţişarea acestei mişcări, un grad — mai mare sau mai mic — de identificare, o creştere a forţei de atracţie de la social la individual, care marchează un mod nou şi original de raportare a omului la sine însuşi şi în nici un caz o auto-renunţare a sa la sine de dragul unei devoţiuni în care se uită pe sine, se neagă, se pierde.

Acest mod nou şi original de raportare a omului la sine însuşi implică dinamica unei treptate identificări de fapt a particularului cu generalul şi dinamica ridicării la nivelul conştiinţei a acestei tendinţe. Acest mod de raportare a omului la nevoile şi năzuinţele sale prin raportarea la colectivitatea socială corespunde — dacă privim atent — unei apropieri din ambele direcţii, întrucît omul tinde şi face paşi reali în direcţia societăţii, răspunzînd reflex şi lucid totodată faptului că societatea socialistă ca atare se mişcă ea însăşi, prin toată activitatea ei practică, în direcţia omului.

Ideea lui Marx, că orice emancipare este o readucere a lumii omeneşti, **a relaţiilor la omul însuşi,** idee de o mare profunzime şi pătrunzînd departe în viitorul pe cale de a se contura ca real şi posibil pe baza realizărilor socialismului — devine în epoca noastră mai uşor de înţeles, tocmai pentru că realitatea însăşi, socialismul ca atare începe să o anunţe ca fiindu-i organic şi substanţial necesară, ca fiind o componentă a sa, pe care o produce şi care se constituie drept unul din pilonii săi fundamentali.

Readucerea lumii omeneşti, a relaţiilor la omul însuşi înseamnă înainte de toate depăşirea momentului (burghez) al p r o c l a m ă r i i drepturilor omului, al recunoaşterii formale (juridice) a omului ca cetăţean. Societatea al cărui stat se limitează la această recunoaştere a individului pe de o parte : 1) ca „cetăţean abstract" şi de altă parte 2) ca „individ *egoist independent*" [3] afirmă prin chiar acest fapt că societatea şi statul s-au plasat la celălalt pol şi în contradicţie cu individul, luat în considerare ca cetăţean abstract şi neluat în considerare ca individ independent, ca om, cu problemele sale concrete de viaţă, materiale şi spirituale. Acestei sfere nu i se recunoaşte decît un statut individual. Emancipat şi egal ca cetăţean (abstract), omul rămîne in-egal şi ne-emancipat în sfera statutului său individual. Omul rămîne altceva decît cetăţeanul, pentru că cetăţeanul — de aceea este abstract — nu indică nimic semnificativ despre viaţa de mizerie sau, dimpotrivă, de huzur, interesantă sau searbădă, fericită sau nefericită a omului pe care îl exprimă abstract în raport cu instituţiile statului.

De aceea, considera Marx : „Abia cînd omul individual real va absorbi pe cetăţeanul abstract şi cînd, ca om individual, în viaţa lui empirică, în munca lui individuală, în relaţiile lui individuale va deveni o fiinţă *generică*, abia cînd omul îşi va cunoaşte şi-şi va organiza «ses forces propres» ca forţe *sociale* şi deci nu va mai separa de sine forţa socială sub forma puterii *politice*, abia atunci se va săvîrşi emanciparea umană"[4].

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. I, p. 405.
[4] *Ibidem.*

Readucerea lumii omeneşti la omul însuşi semnifică depăşirea istorică reală, empirică a dihotomiei dintre om şi cetăţean, cînd viaţa individual empirică a omului include cu necesitate în ea, *absoarbe* pe cetăţeanul abstract, şi-l însuşeşte ca o determinare a ei. Calitatea de cetăţean nu mai este altceva decît calitatea de om empiric. Viaţa individului nu mai apare în contradicţie polară cu reprezentarea sa ca cetăţean, iar viaţa cetăţeanului coincide în esenţă cu aceea empirică a omului individual.

Calitatea de cetăţean a încetat să fie abstractă, din momentul în care omul ca individ empiric, respectiv ca om care desfăşurînd propria sa activitate pentru sine descoperă că societatea îi cere tocmai ceea ce face *el* şi ceea ce îi trebuie *lui*, ajungînd astfel să-şi cunoască şi organizeze „ses forces propres" ca forţe sociale (Marx).

Readucerea, în acest sens lipsit de orice echivoc, a lumii omeneşti la omul însuşi apare, astfel, ca fiind lucrarea reală, migăloasă şi profundă, pe care o inaugurează epoca socialismului în forme pe cît de lipsite de spectaculozitate formală, pe atît de reale şi eficiente.

II. OMUL NOU – OMUL ÎNSUŞI

În rezoluţia Congresului al IX-lea al P.C.R. se arată că forţa orînduirii socialiste stă în conştiinţa înaltelor răspunderi şi îndatoriri pe care fiecare cetăţean le are faţă de patrie, faţă de apărarea cuceririlor revoluţionare ale poporului, în vigilenţa revoluţionară a oamenilor muncii [5].

Or, tocmai con-ştiinţa acestor înalte răspunderi, sau, altfel spus, *asimilarea* acestor înalte răspunderi, *absorbirea* şi *integrarea* lor în programul vieţii empirice a omului însuşi, considerat în individualitatea lui, constituie lucrarea cea mai amplă şi profundă pe care o realizează socialismul pe planul emancipării omului, ca o readucere a sa la sine însuşi. În aceasta constă — în esenţă — apariţia omului nou, a cărui formare ca constructor al socialismului şi făuritor conştient al propriei sale istorii „este una din cele mai mari realizări ale regimului democrat-popular" [6].

Acest om nou, căruia Marx i-a spus cîndva **omul însuşi** pentru a-l diferenţia de omul înstrăinat de sine în condiţiile exploatării, se reprezintă şi se exprimă pe sine înainte de toate *ca o fiinţă tinzînd să creeze* şi căreia sensul însuşi al existenţei sale i se constituie din această activitate. În această interpretare, omul se defineşte ca o fiinţă a cărei geneză specifică începe cu proiectarea sa în afară, cu obiectivarea sa în lucrurile şi relaţiile umane pe care le produce şi nu ca ceva exclusiv în sine şi pentru sine. Exclusiv în sine şi pentru sine este omul înstrăinat de-sine, aşa cum l-a contorsionat istoria îndelungată a unor societăţi bazate pe exploatarea şi asuprirea omului; înstrăinat de-sine, adică manifestîndu-se — cum spunea Marx — nu conform cu aptitudinile sale specific umane, care-i sînt anulate în procesul şi inerţia exploatării, ci numai sau cu deosebire conform cu simplele sale nevoi biologice. „Se ajunge deci la acel rezultat

[5] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 836.

[6] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Conferinţa organizaţiei de partid a oraşului Bucureşti*, „Scînteia" din 13 iunie 1965.

că omul (muncitorul) nu se mai simte în mod liber activ decît în funcţiile sale animale, a mînca, a bea, a procrea,... şi că, în funcţiile sale de om (în activitatea sa — *n.n.N.B.*), el nu se mai simte decît animal"[7].

Observaţie. Pe măsură ce teoria generală marxistă este supusă de practica istorică contemporană unei verificări experimentale mereu mai ascuţită, liberă de subiectivism, această verificare însăşi — ca moment al cunoaşterii — precizează, cu autoritatea ei, locul pe care îl ocupă tema omului în gîndirea marxistă şi însemnătatea ei substanţială în universul de idei specific epocii socialiste, cînd omul devine din nou — ca urmare a abolirii relaţiilor de exploatare şi după ce a acumulat produsele în valori etice şi general umane ale istoriei — principiul şi măsura tuturor lucrurilor.

Nu se pretinde cîtuşi de puţin prin aceasta că filozofia marxistă dezvăluie şi fundamentează necesitatea obiectivă a trecerii revoluţionare de la capitalism la socialism pe temeiul arbitrar al unei simple aspiraţii etice umaniste, subiective, căreia i-ar sta în putere să determine însăşi mişcarea istoriei. Nimeni n-a condamnat şi persiflat mai mult ca Marx asemenea viziuni utopice şi sterile în teoria socială. Originalitatea marxismului, stringenţa lui ştiinţifică, realismul şi eficienţa sa socială practic demonstrată izvorăsc, dimpotrivă, din întemeierea sa riguroasă pe datele lumii obiective (natură şi societate), ceea ce l-a îndreptăţit pe Lenin, în polemica sa cu subiectivistul Struve, să sublinieze afirmaţia lui Sombart că marxismul, de la început pînă la sfîrşit, n-are nici un dram de etică [8]. Originalitatea filozofiei marxiste şi totodată indicele ei distinctiv ca ştiinţă se reduce în esenţă la dezvăluirea faptului că întreaga istorie umană s-a constituit ca un proces „istorico-natural". În acest sens recunoaşte Lenin justeţea afirmaţiei lui Sombart. Ca ştiinţă, marxismul nu porneşte de la principii morale, de la deziderate, ci pur şi simplu de la fapte, pe care le descrie şi al căror sens ascuns dar esenţial îl caută, îl descoperă şi analizează punînd în lumină legile obiective care acţionează în culisele istoriei, în spatele faptelor pe care le determină.

Acest proces « istorico-natural » nu e dirijat de o anumită morală, nu se întemeiază pe vreun umanism imanent, pe o raţionalitate binevoitoare faţă de om ; nu are sentimente, intenţii, aspiraţii, pre-judecăţi ; nu e nici bun, nici rău ; « n-are nici un dram de etică ». Şi pentru că a face operă ştiinţifică înseamnă a reproduce mişcarea internă reală, filozofia marxistă n-are şi nu se întemeiază pe nici un dram de etică în metodologia şi teoria sa. Idealul ei ca ştiinţă constă în a descoperi şi exprima mişcarea reală, — trecutul şi prezentul — în toată complexitatea ei obiectivă, descifrînd cu aceste date liniile directoare ale viitorului. Militantismul filozofiei marxiste este astfel conţinut în chiar modalitatea constituirii şi dezvoltării sale ca ştiinţă. O ştiinţă care implicînd trecerile de la prezent la viitor, implică acţiunea practică, pe care tinde s-o orienteze şi care îi atribuie — cum spunea Lenin — o obiectivitate „mai consecventă, mai profundă" [9].

[7] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Edit. Sociales, 1962, p. 60—61.
[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 426.
[9] *Ibidem*, p. 402.

Dar, în chiar inima acestei stări obiective a lucrurilor, sub lupa care caută agentul sau subiectul obiectivității, apare omul. Omul se impune de aceea de la început științei sociale celei mai riguroase ca fiind sîmburele viu, creatorul și purtătorul mișcării sociale, producătorul istoriei. Derivînd de aici, marxismul se constituie elaborînd nu numai o filozofie, o economie politică, o teorie a statului și revoluției, dar totodată o știință despre om ca subiect al societății (o antropo-socio-logie) și o etică, corespunzînd autogenezei istorice a omului și a umanului.

III. ARE ACTIVITATEA OMULUI UN SENS?

Activitatea omului se constituie din formele de mișcare și dezvoltare radical noi pe care el însuși le creează și le introduce în planul existenței, asupra căreia își pune pecetea sa, o modifică astfel într-un sens uman, o umanizează. Omul, chiar cel mai primitiv, inventează, produce raporturi anterior inexistente și nevoi care dau un sens lucrurilor, fac să apară o finalitate a acțiunii — scopul, introduc raționalitate și selectivitate în sfera mijloacelor, activează o tendință spre depășirea adaptării (animale) la natură și schimbarea acestui raport prin adaptarea naturii la om. Omul se desprinde din totalitatea nediferențiată a naturii și devine el însuși subiectul, creatorul unei noi sfere de mișcare — societatea, guvernată de legile ei obiective, proprii, dar *proprii*, adică sociale — în opoziție cu cele ale « simplei » naturi, — tocmai pentru că reflectă și exprimă modul propriu de a se manifesta al omului în sistemul mediului nou pe care l-a produs, și modul propriu de a se manifesta al acestui mediu însuși, care este colectivitatea umană, societatea — această a doua « natură », cu totul originală, a omului. Și dacă, desprinzîndu-se de natură și producîndu-și « natura » sa (mediul său propriu) ca societate, omul își produce totodată și lanțurile unui nou sistem al cauzalității, implacabil, la rîndul lui, ca orice proces istorico-natural; dacă, în virtutea acestei cauzalități, societatea se manifestă — pe parcursul tuturor orînduirilor bazate pe exploatarea și asuprirea maselor — mai sălbatică și in-umană decît simpla natură însăși; dacă, așadar, această cea mai uluitoare creație umană scapă de sub controlul celor care au produs-o, ca în legenda ucenicului vrăjitor, ea produce totodată, în retorta atît de contradictorie a istoriei, condițiile materiale și spirituale apte să realizeze o autentică eliberare a omului, dezvoltînd în același timp specia omului ca atare pînă la tipul uman al acestei autentice eliberări.

Tema omului se definește astfel a fi, în esență, sinonimă cu istoria lui, în cursul căreia și-a acumulat însușirile sale caracteristice. Tocmai de aceea istoria acumulării umane de însușiri proprii nu este numai istorie și nu în primul rînd istorie ca atare, ci totodată o modalitate specifică de a descifra și cunoaște ceea ce poate fi considerat ca definitoriu pentru structura psihică, morală și intelectuală a omului ca om, moment de descifrare și cunoaștere fără de care cu greu s-ar putea căpăta o imagine reală, suficient de adecvată, nuanțată a omului de azi al societății socialiste, liber de efectele antagonismelor de clasă.

Observație. Pe firul acestui raționament se conturează ideea stringentei actualități pe care o capătă tema omului, inclusiv punctele nodale ale genezei sale, în epoca trecerii de la capitalism la socialism, și mai accentuat încă în etapele care încep cu desăvîrșirea orînduirii socialiste.

Noua istorie a omenirii, eliberată de vechile servituți, îl pune implicit pe om în fața unui nou punct nodal al auto-genezei sale istorice, cînd epoca însăși îi solicită încă o dată inițiativa în direcția accentuării, maturizării și promovării pe primul plan a unor însușiri în trecut secundare, sau abia născînde, considerate de aceea ca fiind numai de valoarea unei simple năzuințe abstracte.

Socialismul îi descoperă omului, dintr-un nou unghi și printr-o nouă prismă, cu luminozitatea unei noi practici sociale și a unei concepții generale științifice despre lume, dimensiunea propriei sale individualități, al cărei nerv vital se conturează a fi conștiința sa de sine în articulațiile mediului social, pînă acolo încît tema omului se înscrie și își găsește expresia în conștiința sa, mai precis în acumulările conștiinței sale, în *caratele* de valori conținute, care-i determină calitatea lui de om nou.

Sensul activității umane începe cu primele sale rudimente de conștiință, cristale de practică reflectată, păstrate, memorate, activate și completate în direcția reprezentării mereu mai adecvate a scopului acțiunilor pe care le întreprinde ; acțiunea însăși devine astfel obiect ; producerea hranei se transformă în acțiune conștientă, activitate, muncă, iar subiectul ei : omul — în subiectul istoriei.

„Animalul se identifică direct cu activitatea sa vitală. El nu se distinge de ea. El este *această activitate*. Omul face din însăși activitatea sa vitală obiectul voinței și al conștiinței sale. El are o activitate vitală conștientă. Aceasta nu este o determinare cu care el se confundă în mod direct" [10].

Viața lui proprie devine, pentru om, un obiect. Numai din această cauză activitatea sa este activitate liberă [11]. Liberă — ca detașare virtual realizată de simpla reacție la imediat ; liberă — ca diferențiindu-se de simpla adaptare la natură ; liberă, dez-legată pentru că între impulsul acțiunii și actul care o realizează este reprezentarea ,construirea ideală, *in mente* a acțiunii care urmează, pre-viziunea, anticiparea ei.

Făcîndu-și din propria sa activitate obiect, toate celelalte poartă pecetea acestuia și capătă roluri, funcții, sensuri în raport cu această activitate și cu scopurile ei. Activitatea umană încetează să fie o modalitate a naturii din momentul în care natura însăși a devenit o modalitate a activității umane (mediul și materia ei primă). Astfel, încă de pe primele trepte ale evoluției sale și dominat încă practic de puterile stihinice ale unei naturi pe care abia începea s-o cunoască, omul se plasează pe o nouă poziție față de natură, poziție definită de tensiunea cunoașterii și

[10] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 63.

[11] *Ibidem*.

dominării ei, care se adaugă — diferența specifică a umanului — la datele existenței animale.

Feuerbach observa — în acest sens — că animalul nu are decît o viață *simplă*, în timp ce omul — una dublă ; la animal viața interioară se confundă cu cea exterioară ; omul, dimpotrivă, posedă o viață interioară și una exterioară, distincte.

Marx reliefa, în schimb, mult mai semnificativ pentru definirea umanului, că omul face din însăși activitatea sa vitală *obiectul* voinței și al conștiinței sale.

În acest sens, cunoscutul text din *Capitalul* deschide o direcție decisivă de cercetare în tema omului : „El (muncitorul, omul. — *N.B.*) nu *produce* numai o modificare de formă a elementului natural ; el își *realizează* totodată în elementul natural *scopul său*, pe care îl *cunoaște*, care determină ca o lege felul activității sale și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa. Iar această subordonare nu este un act izolat. În afara organelor care lucrează, se cere pentru toată durata muncii o voință *îndreptată asupra scopului*..." [12].

A-și realiza scopul său, pe care îl cunoaște („care încă la începutul acestui proces exista *în mod ideal* în *închipuirea muncitorului*") devine o lege a activității umane, care depășește prin semnificația ei sfera gnoseologiei și o anunță pe aceea a etosului. Libertatea, implicit morala începe cu momentul aptitudinii omului de a-și elabora scopuri, scopul său, pe care-l cunoaște. La acest nivel scopul este încă, evident, limitat. Scopul însuși este încă unul imediat și nu unul îndepărtat ; este mărginit încă la satisfacerea unei nevoi strict biologice, dar nu se mai raportează nemijlocit și numai la nevoia strict biologică în sine, ca atare, ci și la altceva decît la această nevoie însăși, la un termen mediu intercalat între nevoie și acțiune, *un scop* — a cărui dez-legare de nevoie devine, cel puțin virtual, posibilă.

Tema omului își inaugurează astfel propria sa traiectorie prin crearea unor situații și relații noi, care încep să o mobileze cu legități proprii, specifice. Această tendință de detașare a scopului de simpla nevoie elementară este activată și reactivată de faptul că scopul însuși se dedublează în bunuri de consum individual și unelte de muncă în vederea producerii bunurilor de consum individual. Unealta, odată inventată, chiar cea mai rudimentară, se interpune ca scop, dez-legînd acțiunea care o produce pe ea (sau o păstrează în vederea unei utilizări ulterioare) de simpla satisfacere a nevoii fizice imediate. Apar și se fixează medierile, îndepărtările.

„Desigur — va sublinia Marx — și animalul produce. El își construiește un cuib, locuințe, ca albina, castorul, furnica etc. Dar el produce numai ceva de care are nevoie imediat pentru el sau pentru puiul său ; el produce într-un mod unilateral, în timp ce omul produce într-un mod universal ; el nu produce decît sub imperiul nevoii fizice imediate, în timp ce omul produce chiar eliberat de nevoia fizică și nu produce cu adevărat decît atunci cînd s-a eliberat de ea ..." [13].

---

[12] K. Marx, *Capitalul*, ed. a 4-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1960, p. 208.
[13] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 63—64.

Făcîndu-şi obiect din propria sa activitate, omul se defineşte ca specie, ca om. Noul constă tocmai în faptul că propria sa activitate vitală, munca, producţia capătă un sens care depăşeşte simpla valoare de mijloc în vederea obţinerii unor bunuri de consum şi se constituie într-o nouă calitate, devenind modul însuşi de existenţă al omului, manifestarea lui vitală esenţială, „viaţa sa generică activă" [14]. De aceea, el produce „chiar eliberat de nevoia fizică" şi nu produce cu adevărat, adică în felul său uman, conform cu esenţa sa, „decît atunci cînd s-a eliberat de ea",cînd nu mai este pur şi simplu robul nevoii fizice, biologice, animale (care — limitată la ea însăşi — acţionează într-o direcţie contrară, de dezumanizare).

Omul se defineşte astfel pe sine atribuind o nouă valoare şi implicit un nou sens activităţii sale vitale, ambele încifrîndu-se în substanţa traiectoriei urmate de întreaga sa evoluţie istorică, devenită astfel umană şi dezvoltîndu-se, maturizîndu-se ca atare.

IV. CONTRADICŢIILE ÎNSTRĂINĂRII ŞI AMPLIFICAREA SENSULUI ACTIVITĂŢII UMANE

Tocmai *acest* traiect este negat, pe parcursul său, de fenomenul înstrăinării, produs al exploatării, care degradează în esenţă activitatea omului (a sclavului, iobagului, muncitorului), reducînd-o la un simplu mijloc pentru producerea unor bunuri de consum acaparate la rîndul lor de către un terţ, încît munca însăşi îşi pierde sensul ei uman iar omul îşi devine sie însuşi străin, se înstrăinează de «vocaţia» sa umană din momentul în care propria sa activitate vitală nu-i mai aparţine şi nu-l mai solicită decît în calitate de mijloc, pentru satisfacerea simplelor sale nevoi biologice.

Încă Feuerbach observa, pornind de la Hegel, că „fără *obiect* omul nu este nimic..." *.

Dar teza : fără obiect omul nu este nimic, poate fi acceptată numai în relativitatea ei istorică, nu are temei să fie nici absolutizată în mod unilateral, nici înlăturată fără pericolul de a lipsi conceptul de om de determinarea sa esenţială. *Obiectul* este la rîndul său o categorie istorică : conţinutul şi forma activităţii proprii omului diferitelor epoci. Aceasta nu implică mari dificultăţi.

Mai greu se descifrează, însă, problema **tipului istoric** al raportului omului (subiect) cu obiectul său. Va trebui admisă o gamă largă de *tipuri istorice* ale acestui raport, diferenţiate după determinările lui concrete şi după gradul de conştientizare a omului asupra interferenţei dintre sine ca subiect, şi propria sa activitate, ca obiect al său ; dintre sine şi viaţa sa, care este tocmai obiectivarea acestui sine al său, deci dintre sine şi realizarea sa umană ; în sfîrşit, dintre sine şi celălalt termen, colectivitatea faţă de care sinele său nu apare decît prin intermediul acestei

[14] K. Marx, *Manuscrits de 1848*, p. 63—64.

* L. Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1961, p. 34.

obiectivări, în activitatea sa, în munca sa, în comportarea, în realizările sale, *în obiectul său.*

A afirma că fără obiect omul nu este nimic e sinonim cu a spune că omul nu este, nu există decît pentru că are un obiect al său şi prin acest obiect. De unde, descifrarea obiectului înseamnă descifrarea omului şi devine dătătoare de seamă pentru omul acestui obiect.

Nu există om fără un obiect al său, fără o activitate a sa, fără un sens uman al existenţei sale. Omul este aşadar expresia acestui obiect al său, obiect istoric, funcţie de tipul orînduirii sociale şi de locul ocupat de omul concret în sistemul de relaţii al acesteia. În acest înţeles consideră Marx esenţa umană ca fiind expresia „ansamblului raporturilor sociale".

Raportul omului cu obiectul său, care dă sens activităţii (vieţii) sale, cunoaşte o întreagă evoluţie istorică şi se constituie ca un produs mereu amplificat al acestei evoluţii. Raportul omului cu obiectul său devine aşa dar ecuaţia care exprimă în determinări cu valori istorice, sensul uman al vieţii, deci funcţie de momentele calitative ale acestei evoluţii istorice practice, de-a lungul căreia are loc diferenţierea, apoi dedublarea comunităţii umane în clase şi a identităţii intereselor în antagonisme de clasă ireconciliabile. Apar stăpînul şi sclavul, seniorul sau boierul feudal şi iobagul (şerbul), capitalistul şi proletarul ca tipurile polare caracteristice ale acestei evoluţii.

Condiţia omului a devenit aceea a stăpînului sau a sclavului.

În conştiinţa dominantă a antichităţii, sclavul nu are un obiect al său, o activitate a sa, un proiect al său anticipat, o voinţă îndreptată asupra scopului şi pe aceste temeiuri o realizare umană a sa — pentru că atît proiectul şi voinţa îndreptată asupra realizării scopului, cît şi produsul însuşi al acestei activităţi umane i-au fost luate şi interzise radical prin însuşi faptul reducerii sale în postura de sclav, căruia numai munca pur fizică (cu puterea corpului) îi este firească. Aristotel este explicit asupa acestui punct : „...cine poate, graţie inteligenţei sale, să prevadă, acela este stăpînitor şi domn firesc, iar cel ce poate săvîrşi cele prevăzute cu puterea corpului este din fire menit a fi stăpînit şi a sluji celuilalt"[15]. În esenţă „...sclavul este un bun însufleţit şi orice slugă este ca o unealtă înaintea altor unelte"[16]; „acel om care din natură nu este al său, ci al altui om este prin natura lui sclav"[17]; „este sclav din natură cel ce poate fi al altcuiva (şi de aceea este al altcuiva) şi care este părtaş la raţiune numai într-atît cît îi trebuie să înţeleagă pornirile raţiunii, însă personal să nu o aibă"[18].

Atributele umanului sînt considerate, astfel, ca aparţinînd cu exclusivitate stăpînului, pînă acolo încît nici fericirea, *sinonimă cu activitatea* în concepţia lui Aristotel (dar care avea în vedere numai activitatea spirituală), nu poate fi un atribut al sclavului. „Fericirea însă nu o atribuie nimeni unui sclav..."[19].

---

[15] Aristotel, *Politica*, Bucureşti, 1924, p. 20.
[16] *Ibidem*, p. 25.
[17] *Ibidem*, p. 26.
[18] *Ibidem*, p. 27—28.
[19] *Ibidem*.

Hegel, peste milenii, va descoperi totuşi, în chiar lipsa de sens pentru sine a muncii sclavului, o tensiune a omului muncitor spre obiectul său, pe care Aristotel n-a putut-o surprinde. Evident, sclavul la care se referă acum Hegel e mai aproape de proletarul epocii capitaliste, care se năştea maturizînd şi ascuţind contradicţiile sociale şi — implicit — pe cele ale omului. Tocmai aceste împrejurări noi, asupra cărora începuse să se aplece încă economia politică clasică (burgheză) i-au îngăduit lui Hegel să observe şi să creioneze într-o expresie cu valori rezumative (din păcate foarte obscure) *traiectoria omului ca sclav*, respectiv a omului constrîns să muncească, deci căruia munca îi este modul propriu de a exista, într-o lumină nouă, care dezvăluie valoarea uman-creativă a muncii. Iar pe acest temei Hegel descoperă o tensiune spre independenţă, spre voinţa independentă ca realizare de sine şi conştiinţă de sine. „...Tot aşa cum dominaţia (Hegel are în vedere stăpînul *N.B.*) arată că esenţa sa este inversul de ceea ce ea vrea să fie (de pildă : stăpînul se consideră independent, dar el ajunge — dimpotrivă — dependent de sclavul care munceşte pentru el — *N.B.*), tot aşa servitutea (sclavul — *N.B.*) va deveni în propria sa realizare mai curînd contrariul de ceea ce ea este imediat ; ea va fi în sine însăşi ca conştiinţă *refulată* în sine-însăşi şi se va transforma, printr-o răsturnare, într-o veritabilă independenţă" [20].

Ideea lui Hegel surprinde faptul că munca, în opoziţie cu ceea ce reprezintă simpla dorinţă de obiect în conştiinţa stăpînului (care se satisface fără efort, superficial, fără participarea subiectului), este dorinţă *înfrînată*, *întîrziată*, datorită acţiunii care face posibilă împlinirea ei. Astfel încît „munca *formează*" [21]. Pe această cale „conştiinţa de sclav" sau a celui care munceşte se exteriorizează ea însăşi şi trece la intuiţia fiinţei independente, ca intuiţie de sine-însăşi, parvine la conştiinţa de a fi ea-însăşi în sine şi pentru sine [22]. Tocmai în „muncă unde se părea că era (avea) un *sens străin* sieşi, conştiinţa de sclav, prin operaţia de a se redescoperi ea însăşi prin ea însăşi, devine *sens propriu*" [23]. Fără activitatea formativă, conştiinţa nu devine conştiinţă pentru ea însăşi [24].

Spre deosebire de stăpîn, care în independenţa sa de obiectul naturii asupra căruia acţionează prin intermediul sclavului, devine *dependent* de sclavul care munceşte pentru el — sclavul, dependent de stăpînul său, dar legat nemijlocit de obiectul pe care îl lucrează, apare liber şi în acest sens independent în raport cu acest obiect, pe care îl transformă prin activitatea lui. Raportul dintre sclav şi lucruri devine astfel „un raport pozitiv, de activitate, de creaţie" — subliniază C. I. Gulian în analiza pe care o face celebrului paragraf « Stăpîn şi sclav » din *Fenomenologia spiritului* [25].

---

[20] G. W. F. Hegel, *La phénomenologie de l'esprit*, t. I, Paris, Aubier, Edition. Montaigne, p. 163.

[21] *Ibidem*, p. 165.

[22] *Ibidem*.

[23] *Ibidem*, p. 166.

[24] *Ibidem*.

[25] C. I. Gulian, *Metodă şi sistem la Hegel*, vol. 1, Bucureşti, 1957, p. 289.

Munca apare astfel şi în aceste condiţii ca definind sensul umanului nu numai funcţie de *utilitatea* ei socială fundamentală (fără muncă orice societate umană încetează ipso facto să existe), ci totodată pentru că ea a devenit activitatea umană specifică, modul său cu totul esenţial de a se manifesta şi realiza ca om. „Sensul străin" al muncii exploatate (pentru altul) nu neagă cu desăvîrşire valoarea simultană de „sens propriu" (pentru sine) a muncii ca activitate umană. Cu atît mai mult, cu cît servitutea, munca forţată „va deveni în propria sa realizare mai curînd contrariul de ceea ce este ea imediat"; conştiinţa acestei servituţi, înmagazinată, refulată „se va transforma printr-o răsturnare, într-o veritabilă independenţă", întrezărea Hegel. Iar Engels nota :...„Munca forţată este cel mai cumplit şi mai înjositor chin", „şi cu cît sentimentele omeneşti ale muncitorului sînt mai puternice, cu atît mai urîtă îi va fi munca, pentru că resimte constrîngerea şi inutilitatea ei în ceea ce-l priveşte pe dînsul". Muncitorul se găseşte astfel în faţa alternativei : „sau se supune soartei, devenind un «bun muncitor»... — şi atunci se abrutizează fără doar şi poate —, sau se împotriveşte, luptînd din toate puterile pentru demnitatea sa de om" [26].

Munca exploatată, servitutea, duce cu necesitate mai curînd la contrariul de ceea ce este imediat şi se transformă printr-o răsturnare, într-o veritabilă independenţă (Hegel). Munca în condiţiile înstrăinării produsului şi sensului ei lărgeşte astfel sfera activităţii umane a celui exploatat, împingîndu-l la revoltă şi la politică, cu aceeaşi necesitate cu care nevoile pur biologice îl împing să muncească în pofida condiţiilor inumane. Marx îl citează pe Owen, pentru care „*sistemul de fabrică* a dat naştere germenului unei *educaţii a viitorului*" [27], iar Lenin vede în condiţiile materiale ale producţiei capitaliste terenul de formare, organizare, disciplinare, instruire, luminare şi călire a proletariatului revoluţionar [28].

Transpare încă o dată cum „sensul străin" al muncii (pentru altul) devine, pe alt plan şi în cadrul unei sfere mult mai largi, ceea ce Hegel numea „sens propriu" (pentru sine) cu corectivul că munca implică acum nu numai producerea de bunuri materiale şi nu numai plus-valoare, dar şi aptitudinile umane, armele spirituale ale clasei aservite pentru războiul ei social de eliberare; munca se întregeşte astfel cu îndeletnicirile proprii ale clasei şi ale membrilor ei, adaugă o nouă determinare la *obiectul omului*, îmbogăţindu-l, dă astfel noi sensuri activităţii omului, creează noi nevoi umane, un nou stil al vieţii şi al aspiraţiilor de realizare a omului. Pe parcursul acestei metamorfoze, muncitorul însuşi devine altul, se conturează un nou model uman, lăsîndu-şi mult în urmă propriul său strămoş închis într-o viaţă vegetativă, „dar nedemnă de fiinţa omenească", cum scria Engels, care-i considera pe aceşti „strămoşi" din punct de vedere spiritual „ca şi morţi" [29].

[26] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 365, 366.
[27] K. Marx, *Capitalul*, vol. 1, p. 495.
[28] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 403—404.
[29] K. Marx şi F. Engels, *op. cit.*, p. 253.

V. OMUL CA SCOP

Ideea lui Marx că emanciparea omului implică momentul cunoașterii și organizării forțelor sale proprii ca forțe sociale găsește pe terenul și în cadrul relațiilor socialiste condițiile realizării ei. Altfel spus, socialismul îl emancipează pe om : 1) lichidează relațiile de exploatare și asuprire ; 2) organizează activitatea oamenilor liberi de exploatare ca forțe nemijlocit sociale ; 3) face astfel posibil ca omul însuși a) să-și cunoască și recunoască forțele proprii ca forțe sociale ; b) să-și modifice treptat propria sa psihologie individuală în direcția asimilării și absorbirii temelor sociale **ca ale sale** ; c) să producă un nou model uman al epocii, omul nou al socialismului, caracterizat de o robustă individualitate și optimism, de încredere în forțele proprii și în destinul omului, cu o liniște interioară care domină jocul întîmplărilor, adică fără complexe (neliniști), sobru, disciplinat în viața socială și cutezător totodată, aspirînd la o fericire personală în care se integrează atît viața sa personală cît și cea publică, deschis, sincer față de lume pentru că lumea a devenit a omului, lumea este a sa și tinzînd tocmai pe acest temei solid la o cît mai înaltă realizare umană a sa.

Desigur, orice model este prin definiție schematic. Contururile rigide simplifică și sărăcesc imaginea despre omul nou, tind să treacă pe un plan mai puțin luminat întreaga zonă complexă a căutărilor și ezitărilor asupra propriei sale formări și realizări ca individ și ca personalitate, lasă neacoperit palierul afectivității. Dar toate acestea nu schimbă nimic din datele fundamentale, înainte de toate pentru că modelul mai sus conturat al omului nou nu este cîtuși de puțin acela al unui om fără probleme. Atîta că, în radicală opoziție cu omul societăților bazate pe domnia stihinică, oarbă a legilor sociale, a cărui imagine despre sine poartă pecetea și neliniștea acestei existențe — omul socialismului apare ca produsul unei alte existențe — care nu îl înrobește, nu îl sfîrtecă, nu îl neagă pe el ca om și nu îl demoralizează ; al unei alte problematici — care nu-l împinge să se izoleze, închizîndu-se în sine pentru a-și căuta un refugiu în subiectivitate și ficțiune ca într-un trecut adunat înăuntrul său, ci, dimpotrivă, îl proiectează spre inima vieții sociale, îl „deschide", re-modelîndu-i sensibilitatea la marile probleme ale omului, care descoperă în sfîrșit bucuria, și nu tristețea existențială, mîndria, și nu rușinea „păcatului" de a fi om. Comun, esențial și definitoriu pentru acest om nou — în ciuda tuturor notelor particulare care diferențiază indivizii acestui gen — este tocmai această „deschidere" spre social, această nevoie subiectivă de social ca de substanța vitală a propriei sale individualități, ceea ce revine la a spune : nevoia de activitate, de muncă în contextul trebuințelor sociale ca fiind *obiectul* său, *sensul* în sfîrșit real, cunoscut al ființei sale ca om. Sinele său, intim și unic al acestui individ (care construiește odată cu propria sa făptură, un nou model uman) nu se mai află în antagonism polar cu societatea pentru bunul motiv că se raportează la ea ca la propriul său mediu imediat și necesar, asupra căruia poate acționa și acționează în conformitate cu propriul său proiect uman, pe care îl domină și îl modelează. Toate celelalte însușiri apar, cu grade diferite de maturizare, ca fiind rodul acestui nou mod, socialist, al existenței umane. În orînduirea capitalistă, cum scria Marx, „dominația

relațiilor materiale asupra indivizilor, strivirea individualității de către accidental a luat forma cea mai pronunțată și mai universală, punînd astfel în fața indivizilor. . . sarcina de a înlocui dominația relațiilor și a accidentalului asupra indivizilor prin dominația indivizilor asupra accidentalului și relațiilor" [30].

Dominația indivizilor asupra întîmplării și relațiilor. Nota bene. Din subiect „pasiv" al istoriei, trecut pe poziția de complement al legilor obiective, socialismul restabilește locul omului la Nominativ, de subiect activ și conștient de sine al propriei sale socialități. El își construiește conștient istoria ; și avînd conștiința operei la scară istorică pe care este apt s-o înfăptuiască, opera însăși devine oglinda în care omul se observă și se redescoperă pe sine într-o lumină și dimensiune reale. Omul însingurat, întors asupra sa-însuși, sensibil numai la sinele-său, inadaptat și inadaptabil la efervescența reală a lumii, făcînd de aceea din sine eroul tragic al existenței este omul înstrăinat, neliniștit, nesigur, dominat de lucruri, de relații și de întîmplare. Aceste probleme nu sînt de aceea pur și simplu false, dar falsifică totuși conceptul de om, prin reducția sa la momentul situat în condițiile exploatării capitaliste. „În lumea reală, practică, scrie Marx, înstrăinarea de sine nu poate să apară decît prin raportul real practic față de alți oameni. . .". „Prin munca înstrăinată, omul nu dă deci naștere numai raportului său cu obiectul și actul de producție ca puteri străine care îi sînt ostile, el dă naștere de asemenea raportului în care alți oameni se găsesc față de producția și produsul său și *raportului în care el se găsește cu acești alți oameni* [31]. După cum omul atribuie altuia, în speță capitalistului, o activitate care nu-i este proprie acestuia, tot așa el își face sieși străină propria sa activitate, sau propria sa activitate umană îi devine străină, aparținînd altuia. Omul nu poate fi altceva decît ceeea ce face el și nu poate gîndi decît în conformitate cu ceea ce este. Exploatarea care-i înstrăinează munca și produsul muncii sale, îl înstrăinează deci de propria sa activitate umană specifică ; această activitate se detașează de el ca fiindu-i adăugată din afară, impusă, ca nefiindu-i organică, ca nefiind substanța însăși a naturii sale umane. Această disociere între om și activitatea sa, deci între om și substanța naturii sale umane, ca și disocierea dintre om și lumea omului, pe care o produce, este treptat și mereu mai profund, mai radical înlăturată de realitatea empirică a socialismului, care îi redă omului obiectul său, îi face proprie sieși munca (activitatea) sa, dă un nou conținut social raportului în care fiecare se găsește cu ceilalți oameni, a căror colectivitate devine colectivitatea sa.

Cînd Marx elabora, cu geniul și cu instrumentele științifice ale gîndirii sale, pilonii acestei teorii, contrastul dintre prezent și viitorul întrevăzut numai în mintea filozofului era atît de mare, încît cu greu i s-ar putea reproșa omului obișnuit un oarecare scepticism față de anunțul unei atît de ample mișcări și metamorfozări pe planul prozaic al banalei

[30] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 459.

[31] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 66 (subl. ns.).

(păcătoasei) naturi umane, cunoscută de fiecare — se părea — pînă la saturație, neoferind temeiuri de speranțe decît cel mult în cărțile utopiștilor sau în viața de apoi.

Dar Marx a fost, și în acest punct al inefabilei naturi umane, confirmat de viața reală. La numai două decenii de la începuturile revoluției populare și socialiste din țara noastră, Raportul C.C. al P.C.R. la Congresul al IX-lea arată : „Ca urmare a transformărilor care au avut loc în viața materială a societății, precum și a muncii ideologice și politice-educative desfășurate de partid, s-au produs mari schimbări în profilul spiritual al oamenilor muncii. Ideile socialismului științific au pătruns adînc în conștiința maselor ; obiectivele politicii partidului sînt pe deplin împărtășite de întregul popor, care muncește cu elan și convingere pentru înfăptuirea lor. Devotamentul față de cauza socialismului, avîntul în muncă, energia și abnegația în îndeplinirea sarcinilor, înaltul spirit de răspundere față de îndatoririle sociale, activa participare la rezolvarea problemelor obștești, frăția indestructibilă dintre oamenii muncii de diferite naționalități au devenit trăsături caracteristice ale constructorilor societății noastre socialiste" [32].

Nota raportului este dominată, și aici, de realism cumpănit ; ne aflăm în chiar miezul acestui proces de mari schimbări, cînd acumulările realizate ne dau contururile omului socialist, caracterizat prin trăsături care ni-l înfățișează aplecat spre marile probleme ale colectivității socialiste, îmbogățit cu întreaga încărcătură spirituală pe care o generează efortul colectiv al edificării lumii socialiste a omului. Evident, scepticul poate raționa în felul său, punînd sub semnul întrebării autenticitatea acestui om, deși, sub proba de foc a realizărilor incontestabile pe planul valorilor materiale — care în socialism probează concludent însușirile spirituale ale oamenilor, chiar îndoiala scepticului devine adeseori dubitativă, trecîndu-se singură la pasiv. Principalul și la ordinea de zi rămîne producerea omului nou, pe care Congresul al IX-lea al P.C.R., prin Raportul general și Rezoluția sa, o consideră o sarcină de mare însemnătate a activității partidului, respectiv „să intensifice *munca politică de masă* pentru formarea omului nou, însuflețit de idealurile nobile ale socialismului, de principiile moralei comuniste, cu un larg orizont cultural" [33]. Iar această sarcină de construcție pe planul umanului se dovedește — chiar dacă mai complexă, mai greu de dirijat — tot atît de rațională și conformă cu posibilitățile maturizate ale socialismului, ca și alte prevederi de perspectivă, pentru că nu este imaginată în mod arbitrar, ca un simplu deziderat — fie el cît de nobil, ci exprimă realitatea unui proces necesar, izvorît cu vigoarea unui proces natural din însești relațiile socialiste, dar a cărui dezvoltare devine cu atît mai impetuoasă, cu minimum de oscilații sau perturbări, cînd este luat sub guvernarea sa de forța colectivă a avangărzii comuniste.

Vigoarea întregului proces de formare a omului nou izvorăște astfel din îmbinarea genezei sale obiective sub impulsul relațiilor socialiste, cu guvernarea lui conștientă și asiduu, consecvent urmărită de partid.

---

[32] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 86—87.
[33] *Ibidem*, p. 845. Vezi și p. 93.

Dar şi jos, în viaţa empirică de muncă, în activitatea socialistă practică, şi sus, în zona căutărilor spirituale, în ideologie şi educaţie, subiectul acestei întregi opere de formare sistematică, migăloasă şi tenace a omului nou este **omul însuşi**, propriul său Prometeu. Vigoarea întregului proces porneşte astfel cu prima verigă de constituire a sa, anume de la faptul simplu şi natural că în condiţiile socialismului însuşi omul, inter pret al epocii sale şi al nevoilor ei 1) interceptează şi absoarbe aceste cerinţ obiective, *care devin ale sale*; 2) devine conştient de ele ca rezultat al însuşirii ideologiei marxiste şi al operei educative desfăşurate de partid, exprimă aceste cerinţe, le dezvoltă şi le apără *în numele său*.

În aceasta stă nu numai vigoarea procesului, dar şi vigoarea omului, subiectul acestui proces, avid să elimine din relaţiile umane, după lichidarea exploatării, fantomele ei spirituale. Omul nou apare astfel, din unghiul de vedere al omului însuşi, ca o revendicare a sa, dînd glas şi o energie sporită cerinţelor epocii. Cerinţa sau chiar comandamentul formării omului nou, deşi conţine şi exprimă o îndatorire, implică o luptă, o depăşire de sine, un efort tenace, îi apare omului însuşi mai curînd ca un ecou al dezideratelor sale proprii, decît ca o constrîngere pe care ar prefera s-o ocolească.

Omul socialist nu-i sfînt, desigur, nici ascet. El pleacă, la rîndul lui, cum spunea Marx, de la el însuşi, de la cerinţele sale de om liber, cu o demnitate bine elaborată în practica muncii sale creatoare de istorie nouă, refractar oricărei diminuări sau încălcări a valorii sale umane, pentru care *omul nou* reprezintă atît asigurarea prin oamenii vii a realizării celor mai îndrăzneţe planuri de reconstrucţie economică a ţării, cît şi asigurarea omeniei socialiste ca principiu, însfîrşit devenit istoriceşte posibil, în relaţiile dintre oameni.

Socialismul îşi făureşte tipul său uman propriu prin căutări atente, observînd şi cultivînd tendinţele cele mai adecvate şi descoperind — pe această cale — că omul poate face din sine însuşi scop, numai ridicînd acest om însuşi la construcţia istorică deliberată a unei lumi umane căreia să i se dedice, de care să răspundă, nu din constrîngere exterioară, ci ca o necesitate a sa.

RECITIND *LOGICA* LUI HEGEL (I)

(O IPOTEZĂ DE LUCRU ŞI O PERSPECTIVĂ DE INTERPRETARE POSIBILĂ)

DE

D. D. ROŞCA

I

Acum cîţiva ani, lucrînd la traducerea *Ştiinţei logicii*, mă preocupa gîndul să scriu o introducere în această mare şi greu de pătruns operă a lui Hegel. Atunci, gîndul a rămas plan nerealizat. Iar azi cititorii români care ar dori să studieze serios logica hegeliană, avînd la îndemînă importantele lucrări despre filozofia lui Hegel elaborate de acad. C. Ionescu-Gulian şi prof. Pavel Apostol, au implicit şi excelente „introduceri" marxiste în logica marelui dialectician. Încît preocuparea mea de odinioară acum nu mai are obiect.

Am ezitat acum zece ani să mă angajez într-o astfel de întreprindere, deoarece, cumpănind mai cu răgaz lucrurile mi-am dat seama că elaborarea unei introduceri autentice în *Logica* lui Hegel, adică a unei expuneri care, deşi avînd o extindere nu prea mare, i-ar ajuta efectiv pe cititorii ei să înţeleagă limpede sensul adînc şi multiplele implicaţii ale problemelor pe care le ridică această operă, este un lucru imposibil de realizat. Dificultăţile de neînvins ale unei astfel de încercări ar proveni din faptul că o adevărată şi realmente utilă introducere în *Ştiinţa logicii* trebuie să expună în forme de exprimare curentă şi *clară*, dar şi cît mai *condensată*, conţinutul deja el însuşi *condensat la extrem* al acestei opere hegeliene. Apoi, printr-o analiză împinsă suficient de adînc şi extinsă pe un orizont foarte larg — doar e vorba de o gîndire filozofică atotcuprinzătoare — , trebuie să fie degajate cauzele istorice concrete, cauzele sociale şi politice, care, acţionînd şi împreună cu elemente ce ţin de dezvoltarea interioară a gîndirii — germane şi europene —, au determinat şi explică, în ultimă analiză, apariţia logicii hegeliene.

Rev. filoz., 12, 7, p. 883–894, Bucureşti, 1965

Însă cît privește conținutul *Științei logicii*, acesta este expus în textul celor trei volume într-o formă atît de concentrată, încît o expunere prescurtată, și deci și mai condensată a lui — singura posibilă într-o „introducere" — , l-ar face și mai ermetic decît este el în texte și, în consecință, ea mai curînd ar descuraja decît ar ajuta cititorul care ar dori să se apropie de aceste texte.

În al doilea rînd, problemele dezbătute de Hegel în logica sa sînt atît de numeroase și atît de strîns legate unele de altele — în fond ele constituie o totalitate organică —, încît cel ce ar face o expunere, inevitabil schematică, a conținutului, eliminînd unele dintre ochiurile lungului lanț de probleme, riscă să înfățișeze acest conținut într-o lumină care nu e autentic hegeliană. Dar cînd e vorba de înțelegerea justă a gîndirii lui Hegel această lumină cu totul specifică are o importanță covîrșitoare.

În al treilea rînd, nu e îngăduit să uităm că, dacă s-a scris vreodată o logică care să merite numele de *Logică a relației*, aceasta este cea hegeliană. Însă într-o astfel de logică ceea ce importă înainte de toate sînt trecerile dialectice de la o categorie logică (dialectică) la altă categorie. Altfel spus, într-o operă ca aceea a lui Hegel importante sînt legăturile dialectice care unesc într-un tot unitar — organic unitar — mulțimea mare de categorii, într-un lanț dialectic ce se întinde peste secole și milenii de-a lungul întregii istorii a filozofiei europene. Dar cu bună dreptate aceste faimoase „treceri" hegeliene — va fi vorba despre ele în prezenta expunere — pun probleme greu de dezlegat deja și în fața celui ce vrea să le urmărească în înseși textele *Științei logicii*. În această privință sînt semnificative cunoscutele observații pe care le face Lenin în ale sale *Caiete filozofice*. Trecerile acestea devin însă în majoritatea lor de neînțeles cînd se încearcă prescurtarea acestor texte. Încît orice expunere schematică a conținutului *Științei logicii*, expunere necesară într-o „introducere" veritabilă, sperie cititorul, nu-l „introduce" în această operă.

În consecință, o „introducere" în *Logica* lui Hegel, fie ea cît de dezvoltată, nu e de nici un folos pentru cititorul care n-a mers încă direct la texte și n-a încercat, prin propriile-i mijloace, să le pătrundă semnificația. „Prin propriile-i mijloace", fiindcă celebra rezistență a acestor texte în fața celui ce caută să le pătrundă sensul adînc e cauzată în primul rînd de stilul interior al gîndirii hegeliene, stil la care se adaugă și modul de expunere cu totul personal al lui Hegel.

De altfel, în această legătură de idei să reținem și faptul semnificativ că Hegel însuși, în afară de introducerea propriu-zisă pe care a pus-o în fruntea *Logicii* sale — introducere care, în fond, nu este o „introducere" —, a elaborat și o „introducere" de 500 de pagini adică *Fenomenologia spiritului*. Se știe că aceasta vrea să fie o știință care pregătește trecerea de la modul obișnuit de a gîndi la cel dialectic, desfășurat pe cele o mie și mai bine de pagini ale *Științei logicii*. Dar toți cititorii acestei lungi „introduceri" la *Știința logicii* (așa a considerat Hegel *Fenomenologia*) recunosc că ea este tot atît de greu de pătruns ca și opera a cărei „introducere" ea pretinde că este.

Acum, cît privește problema genezei *Științei logicii*, adică a doua mare chestiune de dezbătut într-o adevărată introducere la o astfel de operă, este

ușor de înțeles că problema ce se pune este aceea de a căuta, înainte de toate, cauzele obiective, cauze sociale și politice ale apariției și dezvoltării concepțiilor și problemelor dezbătute în cuprinsul ei. Și tot atît de ușor de înțeles este că expunerea convingătoare a factorilor reali — și nu construiți pentru circumstanță — care ar explica efectiv acest proces de geneză infinit de complex (cuvîntul infinit nu este exagerat) — proces în care au acționat, pe planuri și cu forțe foarte variate, cauze multe și diferite — ar cere analize cu putință de cuprins doar în cadrul unor foarte ample dezvoltări. Aceasta fiindcă, evident, ar trebui nu numai să fie degajați factorii sociali și politici care au determinat în ultimă analiză — dar numai în *ultimă* analiză — apariția logicii hegeliene, ci ar fi nevoie să se arate și calea pe care au acționat aceștia, cale întortocheată și adesea ascunsă în hățișur le greu de străbătut ale faptelor calitativ cele mai felurite. Se înțelege apoi că, în cadrele analizei de care vorbim, nu e îngăduit să trecem cu vederea nici faptul că în îndelungatul și complexul proces de incubație și elaborare a acestei opere și-au avut partea lor însemnată de acțiune și foarte numeroase elemente de natură strict ideologică. Și aceasta la Hegel în măsură mult mai mare decît la oricare gînditor de talia lui.

Sub acest din urmă aspect, cercetarea nu se poate mărgini numai la analiza liniei de dezvoltare internă a filozofiei germane nemijlocit premergătoare momentului istoric al elaborării *Științei logicii*, și nici numai la filozofia germană în general. Ci investigația trebuie să se extindă asupra întregii istorii a filozofiei europene, să meargă pînă la Platon și Aristotel, gînditori atît de admirați de Hegel. Trebuie, în sfîrșit, să se țină seama și de nivelul de dezvoltare a științelor pe timpul lui Hegel. Se știe că acesta era foarte la curent cu rezultatele obținute în matematici (calculul infinitezimal), în biologia evoluționistă a epocii sale și în științele istorice, reușind să degajeze unele elemente de gîndire, dialectică cuprinse în aceste științe și să le înțeleagă însemnătatea (vezi, de exemplu, cele aproape o sută de pagini consacrate de autorul *Științei logicii* calculului infinitezimal).

Să mai amintim apoi că adevărata semnificație a *Științei logicii* — și a operei hegeliene în general, operă ce s-a sprijinit și pe o extraordinar de adîncă cunoaștere și înțelegere a istoriei universale — scapă celui ce ar încerca să priceapă cugetarea lui Hegel *dialecticianul*, descoperitor al unei metode universale de gîndire, raportînd-o la sistemul de coordonate social-politice și ideologice numai germane. Enormul stoc de probleme ridicate de Hegel în *Logica* sa pe un orizont atît de larg, nu poate fi derivat cu rigoare într-adevăr științifică exclusiv din problematica social-politică și, evident, și ideologică specifică, la un moment dat, vieții istorice a unei clase sociale dintr-o țară oarecare, numească-se acea țară Germania.

Fără îndoială, opera filozofică a lui Hegel oglindește pe planul abstract al conștiinței în primul rînd problemele mari ce se puneau pe plan social-politic într-un anumit moment istoric clasei sociale al cărei purtător de cuvînt a fost, adică burgheziei germane, dornică de acțiune, dar neputincioasă să acționeze. Dar nu trebuie pierdut din vedere nici faptul că gîndirea unui filozof de dimensiunile lui Hegel depășește la tot pasul rolul de a reflecta pe planul gîndirii abstracte numai problemele social-politice puse clasei sale de momentul istoric cînd se elaborează *Știința logicii*. Firește,

depășirea aceasta aproape constantă trebuie să aibă și ea cauze istorice obiective care, la rîndul lor, depășesc realitățile social-politice germane. Problema este deci ca și acestea să fie arătate de către cei ce încearcă să explice științific geneza unei opere ca aceea care se numește *Știința logicii*.

În această legătură de idei să reținem faptul că gîndirea care înfăptuiește depășirea despre care e vorba este aceea a lui Hegel *dialecticianul*, gîndire în spiritul ei adînc, adică în „sîmburele ei rațional" opusă gîndirii autorului de sistem, deși, în fapt, aservită la tot pasul acesteia, cum, pe baza indicațiilor clasicilor marxismului, au arătat C. I. Gulian și P. Apostol și cum vom vedea în cuprinsul considerațiilor ce urmează. Dar dacă autorul sistemului spiritualist este în întregime fiul momentului istoric prin care trece clasa sa socială, dialecticianul nu este numai atît. Fapt dovedit de întreaga dezvoltare ulterioară a gîndirii europene și mai mult decît europene.

★

Reiese din precedentele considerații că scopul dezvoltărilor ce urmează va fi altul decît acela de a „introduce" pe cititori în *Știința logicii*. Mai modest, acest scop va fi doar acela de a trezi un relativ interes pentru cîteva din enormul număr de probleme — multe rămase pînă azi nerezolvate — pe care le ridică logica hegeliană și, o dată cu trezirea acestui interes, de a îndemna cititorii și pe această cale spre studiul serios al acestei opere.

Pentru a atinge acest scop, voi încerca în primul rînd, să descriu sumar unele aspecte ale mișcării dialectice a gîndirii hegeliene, așa cum se înfățișează ele în *Știința logicii*, punînd în lumină cîteva „procedee" de lucru ale autorului ei, „procedee" pe care cititorii atenți ai *Științei logicii* le pot descoperi desfășurîndu-se *sub* planul și alături de planul de mișcare al preacunoscutelor și mai vizibilelor scheme triadice. Aceste forme de mișcare a gîndirii sînt *proprii cugetării dialecticianului* Hegel, dar *străine făuritorului de sistem* Hegel, care, pentru a-și susține tezele-i spiritualiste, recurge la mijloace de gîndire cu totul altele decît cele întrebuințate de elaboratorul metodei dialectice, mijloace care, exercitînd adesea presiune asupra acestora din urmă, alterează mișcarea gîndirii dialecticianului.

Aceste procedee mai puțin bătătoare la ochi au trecut de obicei neobservate de către autorii care au scris despre *Știința logicii*. Impresionați de schematismul triadic al mișcării dialectice a gîndirii autorului acestei cărți, marea majoritate a interpreților, reținînd numai acest schematism, au insistat exclusiv asupra lui. Ba unii dintre ei au confundat înaintarea dialectică a gîndirii hegeliene în *Știința logicii* cu procedeele de *derivare logică analitică*, adică cu deducția de tipul celei la care recurge gîndirea discursivă, studiată de logica nedialectică.

În al doilea rînd, cunoscut fiind faptul că autorul *Științei logicii* susține că conceptul dialectic este *obiectiv* și că este „*creator*" de realitate, voi examina, cu relativ răgaz, aceste două proprietăți esențiale atribuite de Hegel conceptului și Ideii. În cursul acestei cercetări ne vom întîlni în chip inevitabil și cu problema relației dintre formele logice și conținut în logica hegeliană, relație care, așa cum e concepută de Hegel, determină pe această

latură caracterul specific al acestei opere şi precizează unul din aspectele raportului ei faţă de logica formalistă (dialectică ori nedialectică).

În al treilea rînd, pentru a degaja semnificaţia ce ar putea fi dată celor două însuşiri esenţiale atribuite conceptului de către autorul *Ştiinţei logicii*, va fi nevoie să examinăm de aproape structura conceptului cu care operează Hegel *dialecticianul* şi să scoatem în lumină unele implicaţii cuprinse în această structură, implicaţii care fac să se întrezărească liniile generale ale unei interpretări esenţial diferite de cea dată de obicei de numeroşii comentatori apuseni ai doctrinei hegeliene. Această interpretare s-ar sprijini mai mult pe spiritul general al dialecticii hegeliene decît pe litera sistemului, şi prin ea aş încerca să degajez, pe planul ce ne interesează aici, ceva din „sîmburele raţional" al dialecticii lui Hegel. Ţinînd seama în măsură mai mare decît acum-menţionaţii interpreţi de complexitatea gîndirii *dialecticianului* Hegel, interpretarea ale cărei linii generale vor fi schiţate cu titlu de ipoteză de lucru este, se înţelege, mai puţin comodă decît aceea care se mişcă în ogaşe bătătorite de mulţimea paşilor marii majorităţi a interpreţilor lui Hegel.

★

Precizez că în cele ce urmează voi căuta în primul rînd să consemnez din complexul filozofic hegelian poziţii de gîndire pe care le cred fecunde, şi numai în al doilea rînd voi sublinia cîteva din numeroasele elemente negative ale gîndirii autorului *Ştiinţei logicii*, elemente care au jucat rol inhibitiv şi sterilizant în suplele demersuri ale dialecticii lui. Astfel, concentrîndu-ne atenţia mai mult asupra *dialecticianului* decît asupra constructorului de sistem, e firesc lucru ca în cumpăna judecăţii noastre talgerul aprecierilor critice favorabile să apese eventual mai greu decît acela al criticii negative ce se poate aduce cu bună dreptate gîndirii hegeliene constructoare de sistem spiritualist, critici ce i-au fost aduse de altfel de ceilalţi cercetători marxişti.

În această ordine de idei, să reţinem învăţătura pe care o poate scoate de altfel din propria-i experienţă orice cititor mai asiduu al *Logicii* lui Hegel, anume: cititorul care, studiind această operă, nu e în stare să împingă — din considerente pur metodologice, se înţelege, adică de pe poziţiile unei provizorii ipoteze de lucru — pe al doilea plan al gîndirii sale tezele spiritualiste ale sistemului sau uneori chiar să le „piardă din vedere", îndreptîndu-şi efortul de pricepere cu precădere asupra sinuoasei curbe de mişcare a cugetării *dialecticianului* Hegel, acest cititor, reţinînd în chip de altfel explicabil mai mult alterările produse de tezele sistemului în mişcarea gîndirii dialectice şi pierzînd din vedere elementele pozitive ale acesteia, riscă să nu poată pătrunde suficient de adînc în esenţa dialecticii hegeliene şi deci să nu prindă tocmai ceea ce constituie marea notă de noutate cu adevărat fecundă a acesteia.

Să mai adaug, în sfîrşit, şi o motivare oarecum exterioară (ca să vorbesc în stilul lui Hegel) a acestui procedeu. Anume, este de presupus — fiindcă e lucru firesc — că viitorul cititor al unei opere care, pentru a fi înţeleasă, cere un efort de gîndire considerabil, aşteaptă să fie şi încurajat de consideraţiile critice care i-o îmbie spre răbdătoare studiere. Dar o astfel

de încurajare se realizează mai eficient cînd se arată și ceea ce e luminos într-o astfel de carte și cînd, fără să fie ascunse lipsurile ei, se insistă mai puțin asupra umbrelor care tind să-i acopere lumina.

Acestea ar fi rațiunile care motivează de ce cititorul prezentelor pagini va întîlni aici insistență multă asupra stilului de gîndire a *dialecticianului* Hegel și oprire relativ scurtă la temele spiritualiste ale făuritorului de sistem.

II

Conform celor mai sus enunțate referitor la conținutul prezentului studiu și potrivit procedeului de expunere adineauri indicat, să facem pentru moment abstracție de încălcările pe care le săvîrșesc tezele idealiste ale lui Hegel în cîmpul de desfășurare propriu dialecticii sale și să ne îndreptăm privirea în acest paragraf al considerațiilor noastre mai întîi asupra liniei de mișcare a gîndirii *dialecticianului* Hegel. La sfîrșitul paragrafului voi arăta apoi felul cum, pe rezultate pozitive obținute prin investigație dialectică, se altoiesc interpretări derivate din tezele spiritualiste ale sistemului, rupînd adesea continuitatea curbei de înaintare a gîndirii dialectice.

Înainte de toate, să relevăm aici o constatare pe care o poate face orice cititor al *Științei logicii*. Anume: cu toate că această operă reprezintă în viața lui Hegel momentul cînd gîndirea lui atinge supremul grad de concentrare prin cea mai departe împinsă abstractizare, *Știința logicii* stă, de la un capăt la altul al ei, pe o poziție de gîndire unde nu se face abstracție nici o clipă de conținutul concret al gîndirii. Logica hegeliană se opune deci și pe această latură a ei logicii formale tradiționale, concepută ca studiu al formelor și legilor logice rupte de conținut, concepută, prin urmare, ca logică formalistă. De altfel, autorul *Științei logicii* insistă asupra faptului că și logica dialectică degenerează în stearpă sofistică atunci cînd ea, concepută formalist, face abstracție de conținut.

Punînd la tot pasul problema raportului dintre obiectul sau conținutul gîndirii și formele logice ale acesteia, logica hegeliană constituie în același timp și un important sector de teorie a cunoașterii, fapt subliniat și de Lenin în ale sale *Caiete filozofice*. Cu alte cuvinte, în *Știința logicii* problema centrală este *problema adevărului*, adică problema raportului dintre gîndirea logică[1] și existența concretă, reală, obiectivă, *dialecticianul* Hegel fiind convins, pe bună dreptate, că formele și legile logice — respectiv dialectice — nu au valoare de adevăr decît în cazul cînd există concordanță între realitate și gîndire. Este însă adevărat că, de pe această sănătoasă poziție de gîndire a *dialecticianului* — poziție proprie simțului comun științei și materialismului dialectic —, gîndirea *autorului de sistem*, avînd ca postulat fundamental al ei identitatea dintre realitate și concept, face neîncetat un *salt*, înlocuind „concordanța" prin „identitate". Dar deocam-

[1] Folosim adesea cuvîntul „logic" pentru termenul de „dialectic". Hegel însuși a procedat în felul acesta. De altfel, chiar și în titlul *Științei logicii* figurează cuvîntul „logică" cu evidentă semnificație de „dialectică".

dată nu insist asupra acestui „salt", voi vorbi despre el ceva mai încolo. Menționez însă faptul că în paragraful al IV-lea al prezentei expuneri vom avea ocazia să constatăm că respingerea de către Hegel a ceea ce el a numit „identitate abstractă" are legătură strînsă cu această problemă dialectică a relației dintre conținut și formă logică, precum și cu o anume interpretare ce ar putea fi dată acum-amintitului postulat fundamental. Un concept care nu reține în cuprinsul lui decît ceea ce e general și abstract eliminînd datul particular și concret, se rupe de realitatea pe care el e chemat s-o oglindească și devine formă goală, lipsită de adevăr, iată una dintre temele esențiale ale *Științei logicii* !

Nu e deci greu de înțeles de ce cititorii *Științei logicii* pot găsi pe numeroase pagini ale ei formulată în cele mai variate chipuri regula metodologică importantă conform căreia gîndirea care vrea să cunoască cu adevărat realitatea obiectivă trebuie să fie în stare să se mlădieze după obiect, să se „desubiectiveze", „să se dăruiască vieții obiectului".

Într-adevăr, urmărind mișcarea gîndirii *dialecticianului* Hegel în *Știința logicii* — operă în care, cum constată și tovarășii Gulian și Apostol, metoda dialectică este mai puțin alterată de tezele autorului de sistem idealist decît în celelalte scrieri hegeliene —, cititorul poate constata că ea este o mișcare de cît mai strînsă apropiere de obiect. Supleţea cu care gîndirea lui Hegel se adaptează aici, în fiecare clipă și-n fel diferit, la structura obiectului, la natura situației și la aspectele diverse ale aceluiași obiect este uimitoare. Cu alte cuvinte și contrar alegațiilor unor cunoscuți istorici apuseni ai filozofiei, dialectica hegeliană desfășurată în *Știința logicii* nu are în ea nimic stereotip. Cel ce reține cu atenție multiplele-i linii de mișcare și variatele-i puncte de vedere își dă seama că schema triadică e, în fond, numai cadrul general în care evoluează variatele și mlădioasele mișcări — să le zicem — de amănunt ale gîndirii hegeliene. De cîteva ori, autorul *Științei logicii* ne spune însuși că forma triadică nu e decît latura de suprafață, „exterioară" a modului de a cunoaște, pentru ca să revină, cu accent mare, asupra acestei precizări în ultimul subcapitol al *Științei logicii*, în acela unde autorul ne dă o „schiță" a dialecticii, schiță pe care Lenin a găsit-o „foarte interesantă, clară, importantă".

Cele semnalate pînă aici în prezentul paragraf explică în bună măsură de ce dialectica hegeliană desfășurată în *Știința logicii* reușește aproape întotdeauna să oglindească dialectica obiectului. Și dacă Hegel cere gîndirii să se „desubiectiveze" și să se supună mișcării obiectului ei, adică, raportată la conștiință, să se dezindividualizeze, el îi cere în același timp ca, în raportul ei cu obiectul, dimpotrivă, să se individualizeze, adică să reproducă cu maximum de exactitate forma specifică a opozițiilor care constituie conținutul obiectului. Am zis „cu maximum de exactitate", fiindcă în mișcările pe care le-am numit adineaori „de amănunt" în comparație cu cea mai de suprafață, care este forma triadică, metoda dialectică preconizată și practicată de autorul logicii speculative vrea să fie procedeu elastic, în nemijlocită dependență de natura și mișcarea particulară a obiectului pe care ea tocmai încearcă să-l sesizeze și să-l pătrundă. Cu alte cuvinte, ea vrea să fie constituită din procedee ce nu sînt stabilite — și nu pot fi stabilite — în prealabil, din procedee elastice, vrea să fie o metodă mobilă,

principial constant „deschisă", întocmai ca și conceptele dialectice cu care ea operează, concepte capabile să oglindească obiectul, el însuși în etern proces de transformare.

Aceasta este semnificația epistemologică a expresiei „mișcarea conceptului" (*die Bewegung des Begriffs*), atît de frecventă în textele *Științei logicii*. Alături de acest înțeles epistemologic, expresia „mișcarea conceptului" are și un sens ontologic cum se știe și cum vom vedea și mai încolo.

În consecință, cititorul care încearcă să pătrundă dincolo de schematismul triadic constată că aceasta, departe de a „construi" obiectul prin combinație de concepte abstracte — cum se susține adesea, — înseamnă supunere sub legea obiectului, ascultare de această lege. Și cum orice obiect este în esența lui plămădit din elemente opuse, contradictorii, cum — altfel spus — orice obiect e de natură dialectică, dialectică trebuie să fie și gîndirea care reușește să-l oglindească exact.

Aminteam adineauri că gîndirea dialecticianului Hegel înaintează pe linia ei fundamentală de mișcare în ritm triadic. Această înaintare triadică nu exclude, ba chiar cere, cînd e vorba de prinderea concretului sau, cum se exprimă Hegel adesea, a „diferenței", recurgere la mișcări suple, „de amănunt", care duc direct la sesizarea obiectului, obiect totdeauna concret, individual. Să notăm că gîndirea hegeliană alunecă de-a lungul acestor sinuoase curbe adesea și în momentele premergătoare sintezelor diverse și reale pe care ea le înfăptuiește. Cum aceste mișcări nestereotipe și subtile sînt mai greu de urmărit cînd se produce fenomenul de care vorbim, cititorul rămîne uneori nedumerit de felul cum s-a realizat sinteza avînd impresia că gîndirea lui Hegel a făcut un „salt" (am zis : sinteze „reale", fiindcă vom vedea mai încolo că există în *Știința logicii* și sinteze forțate, adică nereale, construite de gîndirea făuritorului de sistem atunci cînd intervin tezele acestuia, teze ce „trebuie" să fie cu orice preț „demonstrate").

Revenind după această paranteză la obiectul ce ne preocupă în momentul de față, să spunem în linie generală că, după cele arătate mai sus, dialectica hegeliană se înfățișează în *Știința logicii* ca o metodă de cercetare obiectivă. Cu toate acestea — tot din cele mai sus arătate se vede —, ea nu prea poate fi descrisă în termeni generali și cuprinsă în precepte universale de gîndire. De aici poate relativa zgîrcenie în această privință a celui ce a practicat-o fără intermitențe, în cele trei tomuri ale *Științei logicii*, dar, în schimb, s-a mulțumit cu indicații proporțional sumare cînd a fost vorba să facă o expunere sistematică a metodei dialectice.

E locul să menționăm aici și faptul că în *Știința logicii* și în *Fenomenologia spiritului* Hegel susține că dialectica este „experiență". Ea este experiența pe care o face subiectul despre obiect, dar și despre sine, în contactul său cu obiectul. Chiar și conștiința de sine, arată Hegel în *Fenomenologie*, ia naștere pe baza „experienței", a relației pe care subiectul o are cu lumea obiectivă, independentă de el ; eul este conținutul relației dintre conștiință și lucruri. Reiese din cuprinsul precedentelor considerații că, într-adevăr, dată fiind relația ce trebuie să existe după Hegel între obiect și gîndirea care, vrînd să-l cunoască, pleacă *de la el*, dialectica poate fi numită experiență în sensul propriu al acestui termen.

Dialectica fiind „experiență", în prima fază a procesului de desfășurare a ei predomină elementul descriptiv, momentul luării de contact cu obiectul ce urmează să fie cunoscut.

Că în esența ei dialectica desfășurată în *Știința logicii* este cea descrisă sumar în paginile precedente reiese și din cunoscutele 16 puncte formulate de Lenin în *Caiete filozofice*[2] sub impresia proaspătă a lecturii acestei opere, puncte în care Lenin dă un rezumat concentrat al expunerii făcute de Hegel la începutul secțiunii a III-a a *Științei logicii* considerată de Lenin ca, „*poate, cea mai bună expunere a dialecticii*"[3]. Lenin a pus aici în lumină note esențiale ale metodei dialectice hegeliene. În fond însuși Hegel nu ne spune mai mult chiar dacă am pune laolaltă toate textele în care el încearcă să arate, în termeni teoretici generali, în ce anume constă metoda pe care el a practicat-o cu atîta eficacitate.

Numeroși comentatori apuseni ai dialecticii hegeliene, precum și unii istorici idealiști ai filozofiei, au înfățișat dialectica hegeliană drept o jonglerie cu concepte lipsite de conținut științific controlat, ca pe o neobosită construire de legături și „treceri" forțate între ansambluri de concepte lipsite de acoperire reală, obiectivă. Într-o măsură oarecare a contribuit la formarea acestei opinii — lipsită și ea de acoperire reală — și faptul că unii urmași direcți ai lui Hegel, precum pînă și unii autori care se consideră pe sine hegelieni, au abuzat de schema triadică, aplicînd-o mecanic și nesprijinită pe material concret, transformînd-o în chipul acesta în schematism lipsit de conținut. Însă pentru cine face efort să-și transmită gîndirea în interiorul poziților dialectice ale lui Hegel, schematismul triadic lasă să se întrezărească dincolo de el sus-menționatele mișcări suple și variate de apropiere de obiect.

Dar lipsa de temei a aserțiunilor adineaori amintite poate fi dovedită concludent prin rezultatele pozitive extraordinare pe care le-a obținut Hegel cu ajutorul metodei sale dialectice, dovedită limpede și în ochii acelora care, pentru motive diferite s-ar opri la schema triadică a *Științei logicii*[4].

★

Prezentînd în cuprinsul precedentelor considerații dialectica *Științei logicii* ca pe o metodă de cercetare obiectivă, metodă de gîndire care pleacă *de la obiect*, de la *ceea ce e dat*, metodă aplicată de o gîndire care caută „să se dăruiască vieții obiectului" (expresia este a lui Hegel) spre a ajunge să-l cunoască așa cum este el, n-am susținut oare, implicit, că dialectica, așa cum a conceput-o Hegel și cum, în linie generală, a și practicat-o, este o metodă de cercetare și de gîndire animată de spirit științific în sensul propriu al acestui din urmă cuvînt? Reiese din numeroase formulări cuprinse cu deosebire în *Știința logicii* și în *Fenomenologie* că Hegel însuși vedea cu bună dreptate în metoda sa dialectică un instrument superior de analiză obiectivă a realității. Prin urmare, ceea ce dialectica hegeliană are științific și eficient (în aceste două opere) se datorește unei anume ati-

[2] V.I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 215—216.
[3] *Ibidem*, p. 185.
[4] Vezi în privința aceasta D.D. Roșca, *De quelques éléments positifs dans la dialectique de Hegel*, în „Analele Universității București", seria *Acta logica*, anul VI, 1963, nr. 6.

tudini metodologice a dialecticianului Hegel față de obiect, unei poziții animate, cel puțin în principiu, de un spirit pe care l-aș numi „materialist", singurul care (cum ne arată istoria științelor) poate duce la cunoașterea reală a obiectului. (Acum, pe de altă parte, nu e mai puțin adevărat că constructorul de sistem idealist, intervenind ulterior, interpretează de pe poziții spiritualiste semnificația obiectului cunoscut. Interpretare de care, pentru moment, facem abstracție.) Acest „materialism" metodologic, prezent aproape pretutindeni în dezbaterea marilor probleme ridicate în *Știința logicii*, este foarte eficace cînd Hegel „uită" de tezele lui spiritualiste.

Fără îndoială, acest „materialism" metodologic a fost determinat, în ultimă analiză, și el de cauze istorice obiective, cauze sociale și politice. Hegel fiind — cum am mai spus — unul dintre purtătorii de cuvînt ai unei clase sociale frămîntate de dorința de a acționa revoluționar, acțiune istorică ce nu putea avea sorți de izbîndă decît în cazul cînd ea s-ar fi sprijinit pe cunoașterea reală a factorilor obiectivi, a condițiilor obiective în care ea s-ar fi desfășurat. Însă este evident că această cunoaștere obiectivă și adîncă inteligența lui Hegel nu o putea înfăptui altfel decît a realizat-o în toate timpurile și locurile mintea omenească, adică recurgînd la procedee proprii metodologiei materialiste, științifice. La rîndul lui însă, acest „materialism" metodologic este una dintre rațiunile epistemologice care explică prezența elementelor materialiste în *Știința logicii*, elemente relevate în repetate rînduri de Lenin în ale sale *Caiete filozofice*. Și tot din acest „materialism" metodologic derivă și fecunditatea în rezultate a metodei practicate de Hegel.

Iată de ce metoda dialectică practicată de Hegel în *Știința logicii* și în *Fenomenologia spiritului* se înfățișează celui ce vrea și poate s-o degajeze — prin abstracția metodologică, bineînțeles — din păienjenișul complicat al temelor spiritualiste nu ca un procedeu de construire idealistă a realității (cum s-a susținut adesea), ci ca un complex de variate și mobile procedee de analiză a acesteia, analiză desfășurată pe multiple planuri. De altfel, cum reiese din numeroase formulări ce se găsesc în *Știința logicii* și în *Fenomenologie* și cum am mai amintit, Hegel însuși vedea, cu bună dreptate, în metoda sa dialectică un instrument superior de analiză obiectivă a realității.

Ca atare, această metodă hegeliană nu e, în ultimă analiză, legată logic necesar de pozițiile idealiste ale sistemului lui Hegel, precum nici acestea nu sînt date obținute prin metoda dialectică, cu toate că aceasta a fost descoperită de Hegel în cea mai mare măsură sub directa presiune a problemelor pe care le punea clasei sale revoluția burgheză din Franța și în cursul adîncitelor lui investigații în domeniul istoriei culturii, deci în domeniul numit de el regn al spiritului. Într-adevăr, cine urmărește cu atenție marea bogăție de conținut cuprins în *Logica obiectivă* (volumele I și II ale *Științei logicii*) poate constata că ceea ce e valoros în aceasta se datorește exclusiv metodei hegeliene și nu decurge din temele spiritualiste prezente acolo. Deci relația care leagă acest conținut de spiritualismul sistemului nu e o relație de necesitate logică.

Faptul acesta explică de ce, în timp ce parcurgem primele două volume ale *Științei logicii*, constatăm adesea că marile teme spiritualiste năvălesc aci mai pe neașteptate decît în alte opere hegeliene, aceste teze neîncorporîndu-se organic în planul de mișcare dialectică a gîndirii hegeliene și alterîndu-i mersul.

Astfel, eficacitatea metodei, mînuită de Hegel cu măiestrie mare, ar fi fost, fără îndoială, și mai considerabilă dacă supla mișcare a dialecticii lui n-ar fi fost mereu frînată ; ba mereu abătută pe pămînturi fără rod de blocul temelor spiritualiste, prăvălit în calea ei de înaintare prin mereu prezenta voință a idealistului de a făuri un sistem spiritualist încheiat. Cînd privim cu atenție în ansamblul lui lanțul dialectic al categoriilor logice întins pe cele o mie de pagini ale *Științei logicii* putem constata că, în locurile unde au fost intercalate ca verigi ale lui teze spiritualiste, soliditatea lanțului slăbește, ba, în numeroase locuri, acesta se și rupe. Golurile ce se produc prin aceste salturi ale gîndirii dialecticianului, de pe planul ei firesc de mișcare pe planul de desfășurare al gîndirii lui Hegel făuritor de sistem, autorul *Științei logicii* le umple apoi prin cîteva dintre „trecerile" ce au rămas pînă azi supărător de obscure pentru mințile care recunosc că nu pricep decît ceea ce pot vedea limpede.

În schimb, pe porțiunile parcursului unde gîndirea lui Hegel înaintează liberă în *Știința logicii*, adică neaservită temelor ei spiritualiste, ea se înfățișează ca metodă de cunoaștere animată de spiritul științific autentic descris aici, în acest lung paragraf al prezentei expuneri. Cu alte cuvinte, cînd este indiferență față de sistem, gîndirea lui Hegel realizează acea „dăruire completă vieții obiectului", care e una dintre însușirile esențiale ale oricărei metode științifice de cercetare și gîndire.

Dacă ar fi să reținem în formă rezumativă raportul ce există între dialectica lui Hegel și temele sistemului său, am spune că acestea joacă rol de teze preconcepute pe care autorul logicii dialectice încearcă să le „demonstreze" cu mijloace furnizate de dialectică. Sau, privite lucrurile din altă perspectivă : metoda sa dialectică îl conduce pe Hegel la *constatări* științifice de fapte reale — și cu deosebire la descoperiri de legături de interdependență între vaste ansambluri de fapte —, iar tezele spiritualiste servesc poziții de plecare pentru *interpretarea* neștiințifică a faptelor descoperite. Sau, îngăduindu-ne o comparație : recurgînd la metoda dialectică, eficient mijloc de analiză și sinteză, *dialecticianul* adună material solid, cu care *făuritorul de sistem*, interpretîndu-l spiritualist, construiește un edificiu fragil, fragil atît prin proporțiile lui enorme, cît și prin arcurile excesiv de întinse ale bolților lui.

Precizăm că segregarea pe care am făcut-o aici între metodă și pozițiile sistemului — repet : numai din considerente metodologice — este relativ mai ușor realizabilă în *Știința logicii* decît în celelalte opere ale lui Hegel. Aceasta din motivul amintit mai sus : anume în *Știința logicii* temele sistemului nu reușesc să inhibeze funcționarea dialecticii atît de frecvent ca în alte scrieri hegeliene și cu atît mai puțin reușesc ele să-i altereze „sîmburele ei rațional" în măsura în care-l înăbușesc în celelalte opere hegeliene. În acestea, datele obținute prin metoda dialectică se împletesc cu temele spiritualiste ale sistemului într-un fel atît de complicat,

încît disocierea lor este extrem de anevoioasă. Dar imposibilă nu este ea nici aici pentru cine nu se lasă fascinat și nici enervat de mereu revenindul „laitmotiv" al acestor teme și reușește să-și fixeze și mențină gîndirea pe planul de mișcare al „sîmburelui rațional" al dialecticii.

★

Rezultă din precedentele considerații că în *Știința logicii* — ca de altfel și în celelalte scrieri ale lui Hegel — gîndirea *dialecticianului* nu e altoită logic pe idealismul sistemului, că, dimpotrivă, *în principiul și în esența ei* ea se opune spiritului care a creat sistemul spiritualist al lui Hegel. Din premergătoarele considerații reiese chiar mai mult decît atît : reiese că, în principiul ei, ea se opune *oricărui* spirit de sistem, contradicția aceasta între metodă și sistem este — cum au arătat clasicii marxismului și cum, pe baza indicațiilor date de ei, au demonstrat pe larg în literatura noastră filozofică acad. C.I. Gulian și prof. Pavel Apostol — contradicția fundamentală a filozofiei hegeliene. Ea generează toate celelalte contradicții ale doctrinei și infirmă opinia destul de răspîndită că dialectica hegeliană ar fi indisolubil, fiindcă logic, legată de sistem. Există, fără îndoială, legătură între metodă și sistem — metoda fiind pusă mereu, cum am văzut, în serviciul tezelor sistemului —, dar această legătură este forțată, artificială, e o legătură numai de *fapt*, adică logic și dialectic nejustificată, fiindcă cele două laturi ale raportului de opoziție despre care este vorba nu se determină reciproc.

Cu alte cuvinte, această legătură forțată, legătură existentă de fapt, dar nu și logic necesară, a făcut-o Hegel ascultînd de porunca tezelor sale spiritualiste, teze care, considerate în ultimă analiză, oglindeau pe planul gîndirii abstracte poziția lui de purtător de cuvînt al unei clase sociale care, în neputința ei de a acționa revoluționar pe planul real și concret al istoriei, căuta pe acest plan un compromis cu feudalismul și absolutismul german și căuta în mod firesc pe planul ideal al gîndirii compensație și justificare a acestui compromis.

În concluzie : prin ceea ce are mai caracteristic și mai profund în ea, dialectica hegeliană neagă carapacea închisă a sistemului lui Hegel. Fiind o metodă de cercetare și de descoperire a celor mai multilaterale raporturi dialectice între lucruri, între idei și între lucruri și idei, ea este în „sîmburele ei rațional" o metodă *în principiu* liberă, *nelegată de nici un fel de teză*. Între altele, ea pornește de la constatarea fundamentală : realitatea este nemărginită în timp și în spațiu, și în proces de transformare veșnică ; și se sprijină pe concluzia derivată din această constatare : metoda de cunoaștere care vrea să reflecte această realitate infinită trebuie să fie, în principiul ei, infinită și ea, adică deschisă, variată și variabilă, spre a putea pătrunde tot mai adînc, prin mereu corectate și înnoite mișcări și poziții de gîndire, în această realitate infinită.

EPOCA ȘI CONȘTIINȚA EI

DE

N. KALLOS, A. ROTH

Analizînd categoria de „epocă istorică", precum și conținutul și caracteristicile epocii contemporane, studiul cercetează conceptul de „conștiință a epocii" și schițează unele elemente principale ale conștiinței epocii noastre. Se arată că, în complexitatea contradictorie de idei și idealuri care formează ansamblul conștiinței epocii actuale, marxismul reprezintă adevărata conștiință de sine a epocii, constituind centrul de atracție al tuturor tendințelor progresiste.

Frămîntările gîndirii filozofice, mult controversatele orientări literare și artistice, momentele cugetării științifice, ca și manifestările conștiinței comune, atestă în mod unanim — ca un element ce caracterizează în ansamblu viața spirituală atît de brăzdată de contradicții a zilelor noastre — că omenirea n-a fost poate nicicînd atît de conștientă de faptul că anii pe care-i parcurge reprezintă o epocă istorică deosebită, o perioadă de răscruce a istoriei. Existența unor probleme specifice, proprii, care nu au stat în alte epoci în fața omenirii, este de netăgăduit. Se disting și se ciocnesc puncte de vedere opuse privind modul de a pune și de a explica marile probleme ale contemporaneității și, cu atît mai mult, de a le rezolva practic.

Dimensiunile fizice ale globului nostru nu s-au schimbat; bătrîna Terra și-a schimbat însă dimensiunile sociale: mijloacele moderne de comunicație și telecomunicație au redus distanțele, legăturile economice apropie popoare și țări îndepărtate geografic; relațiile politice internaționale fac ca viața fiecărui popor și stat să se desfășoare ca parte organică a ansamblului evenimentelor internaționale. Destinele fiecărui popor sînt împletite cu problemele majore ale epocii noastre. Iar aceste probleme specifice își pun pecetea asupra trăsăturilor distincte ale vieții spirituale a omenirii, ale conștiinței epocii.

În literatura filozofică și sociologică din trecut, în scrierile eseistice filozofice-literare contemporane din țările capitaliste, se întîlnesc adesea

Rev. filoz., 12, 7, p. 895–907, București, 1965

termenii de „conştiinţă a epocii" sau „spiritul epocii" (*Zeitgeist, esprit du temps* etc.), avînd de cele mai multe ori, în interpretarea ideologilor burghezi, o pronunţată accepţie de factură idealistă, desemnînd o spiritualitate specifică, concepută ca o entitate *a*) independentă de viaţa materială a societăţii, *b*) lipsită de contradicţiile inerente conştiinţei sociale a orînduirilor antagoniste şi *c*) caracterizată adesea prin elemente secundare sau de-a dreptul imaginare. Prin urmare, conceptul de „conştiinţă a epocii" suferă, în tratarea ideologilor burghezi, de obicei o întreită mistificare.

Rezultă oare că gîndirea marxistă trebuie să repudieze însuşi termenul de „conştiinţă a epocii"? După părerea noastră, „conştiinţa epocii" constituie o categorie sociologică cu conţinut real, a cărei justă folosire (după înlăturarea răstălmăcirilor şi a suprapunerilor idealiste) poate sluji gîndirea filozofică şi sociologică marxistă în tratarea nuanţată a problemelor conştiinţei sociale, fiind totodată indispensabilă unui şir de discipline speciale, cum ar fi psihologia socială, estetica şi critica literară şi de artă etc., pentru o adecvată înţelegere a fenomenelor spirituale cercetate de ele.

Pentru a cerceta conţinutul „conştiinţei epocii" trebuie pornit, răspunzînd cerinţelor metodei materialiste de cercetare a fenomenelor sociale, de la definirea „epocii" însăşi. De obicei, curentele de gîndire idealistă definesc conţinutul epocilor istorice prin trăsături ale conştiinţei lor. Deşi fiecare epocă istorică se caracterizează şi prin anumite trăsături ale conştiinţei sociale, obiectivitatea cercetării pretinde să se explice nu viaţa reală prin faptele de conştiinţă, ci invers. Este una dintre ideile fundamentale ale concepţiei materialist-istorice formulate de Marx : după cum un individ nu poate fi apreciat după cele ce gîndeşte despre sine, tot astfel o epocă istorică nu poate fi apreciată după conştiinţa ei. Dimpotrivă, această conştiinţă trebuie explicată prin viaţa materială, prin practica socială.

CONCEPTUL DE EPOCĂ ISTORICĂ

Punctul de plecare al concepţiei marxiste în definirea conţinutului concret al epocii este considerarea concretului social ca unitate a unor laturi diverse, iar fundamentul teoretic al oricărei cercetări sociale este teza că latura hotărîtoare a vieţii sociale o formează domeniul vieţii materiale a societăţii, sfera relaţiilor economice. Structura şi contradicţiile vieţii economice a societăţii îşi găsesc expresia, pe planul relaţiilor sociale, în structura şi contradicţiile de clasă, care, la rîndul lor, constituie conţinutul principal al mişcărilor social-politice ale epocii date.

Înţelegînd prin epocă o perioadă determinată a istoriei societăţii, cercetarea ştiinţifică o concepe ca o verigă în lanţul dezvoltării istorice, constatînd legăturile sale organice cu trecutul din care s-a zămislit şi cu viitorul pe care-l precedă şi generează. Orice epocă prezentă este întotdeauna o punte între trecut şi viitor ; avîndu-şi fizionomia specifică, individuală, irepetabilă, ea poartă inevitabil urmele şi uneori chiar rămăşiţele istoriei ce s-a scurs, ca şi germenii epocii viitoare. Ca atare, în orice epocă se încrucişează şi se împletesc multiple fenomene şi tendinţe.

„Caracteristic pentru noţiunea de epocă — scria Lenin — este tocmai că ea cuprinde suma diverselor fenomene (...), tipice şi netipice, mari şi mici, proprii ţărilor înaintate şi proprii ţărilor înapoiate. A te eschiva de la aceste probleme concrete prin fraze generale pe tema « epocii » (...), înseamnă a abuza de această noţiune"[1].

Caracterizarea ştiinţifică trebuie să distingă laturile şi tendinţele principale — cu rol central în desemnarea profilului epocii — de cele secundare, accidentale. În acest sens, Lenin scria că principalul este să stabilim „*ce clasă* se află în centrul unei anumite epoci, determinînd conţinutul ei principal, direcţia principală în care evoluează, principalele caracteristici ale condiţiilor istorice etc."[2]. Lenin subliniază în repetate rînduri că nu este suficient să se stabilească existenţa unor elemente şi tendinţe diferite într-o epocă dată ; nu este suficientă nici demonstrarea necesităţii unei anumite serii de fapte ; constatarea acestora nu depăşeşte limitele obiectivismului şi comportă abaterea spre apologia realităţii date. Dimpotrivă, arată Lenin, materialismul nu se mărgineşte să constate necesitatea unui proces social, ci, explicîndu-l, lămureşte care anume formaţiune social-economică dă conţinut procesului respectiv, care clasă anume determină această necesitate. În determinarea ştiinţifică a conţinutului epocii, obiectivitatea ştiinţifică cere situarea fermă şi deschisă pe poziţiile forţelor celor mai avansate ale vremii, cele care, prin acţiunea lor, determină direcţia principală a dezvoltării epocii.

Pornind de la aceste indicaţii leniniste, trebuie să subliniem că utilizarea eficientă a conceptului de „epocă" în cercetarea sociologică este condiţionată de precizarea prealabilă a corelaţiei dintre aceasta şi categoria de formaţiune social-economică.

Este cunoscută importanţa fundamentală a categoriei de formaţiune social-economică pentru periodizarea ştiinţifică a istoriei omenirii. Istoria omenirii este, în fond, succesiunea legică a acestor formaţiuni, constituind fiecare un mod calitativ deosebit de unitate a tuturor relaţiilor sociale, avînd legile sale specifice de apariţie, dezvoltare şi transformare. De aceea, într-o primă accepţie, marile epoci ale istoriei coincid cu formaţiunile social-economice. Astfel, prin epoca străveche — preistorică — se înţelege de obicei perioada comunei primitive, prin epoca antică aceea a formaţiunii sclavagiste etc. Dar folosirea exclusivă în acest sens a conceptului de „epocă", ca sinonim cu categoria de formaţiune social-economică, este, după părerea noastră, nesatisfăcătoare şi nu aduce un spor de cunoaştere în raport cu categoria fundamentală a materialismului istoric.

Ştiinţa marxistă foloseşte categoria de epocă istorică în studierea istoriei societăţii, atribuindu-i un înţeles mai restrîns şi mai precis în acelaşi timp. Astfel, clasicii marxism-leninismului s-au folosit de acest concept în repetate rînduri fie spre a indica o treaptă distinctă în cadrul unei anumite formaţiuni social-economice, fie spre a desemna perioada istorică de descompunere a unei formaţiuni social-economice vechi, de apariţie a uneia noi, de trecere de la o formaţiune social-economică la alta.

[1] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 30, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 88—89.
[2] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 26, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 141.

În ambele cazuri, clasicii marxism-leninismului au considerat ca o epocă distinctă răstimpul istoric al unor procese specifice în structura de ansamblu a societății [3], procese care, deși decurg din esența formațiunilor social-economice respective, nu existau în răstimpurile precedente ale dezvoltării acelor formațiuni, reprezentînd o treaptă inedită în mișcarea lor. Pentru ilustrarea primului sens al noțiunii de epocă istorică ajunge să ne referim la modul în care a caracterizat Lenin imperialismul ca o epocă distinctă a istoriei capitalismului, subliniind mereu că noțiunea de „epocă imperialistă" este „nouă și importantă" [4]. Pentru cel de-al doilea caz se impune referirea la epoca revoluțiilor burgheze, a descompunerii feudalismului și ascensiunii relațiilor capitaliste, precum și la epoca trecerii de la capitalism la socialism, epoca revoluțiilor socialiste.

Conceptul de epocă poate fi utilizat cu ambele sensuri fie pentru desemnarea unei trepte distincte în dezvoltarea unei țări, în istoria unui popor, fie pentru indicarea unei trepte distincte în procesul de ansamblu al istoriei universale, în cazul în care procesele caracteristice ale epocii se manifestă mai mult sau mai puțin simultan într-un grup de țări. În această a doua accepție, epoca desemnează o treaptă a dezvoltării întregii omeniri în condițiile existenței unor sisteme mondiale.

Conceptul de epocă întrebuințat pentru desemnarea specificului contemporaneității noastre are în mod curent acest din urmă sens. Un model strălucit al utilizării științifice a conceptului de epocă în analiza epocii noastre îl constituie *Declarația cu privire la poziția Partidului Muncitoresc Român în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale ... din aprilie 1964.* Abordînd problema caracterului și conținutului principal al epocii noastre, Declarația partidului pornește de la înregistrarea profundei înrîuriri exercitate de existența sistemului mondial socialist asupra evoluției tuturor domeniilor societății: ale vieții economice, politice și sociale contemporane. În conformitate cu indicația leninistă privind necesitatea de a se stabili ce forță socială se află în centrul unei epoci, Declarația reliefează afirmarea mai puternică ca oricînd a rolului istoric al clasei muncitoare ca cea mai înaintată forță a societății, rolul partidelor comuniste și muncitorești ca avangardă a maselor largi populare în lupta pentru socialism și pace. Examinînd sub toate aspectele laturile și tendințele principale ale dezvoltării sociale din zilele noastre, Declarația definește în modul următor procesele sociale contemporane: „... *Conținutul principal al epocii actuale este trecerea de la capitalism la socialism; în prezent, conținutul, direcția și particularitățile principale*

[3] Nu putem trece cu vederea — deși nu formează obiectul încercării de față — folosirea frecventă și justificată a conceptului de epocă pentru desemnarea unor trepte distincte în dezvoltarea unor procese subsumate, a unor laturi particulare ale vieții sociale. În fiecare domeniu relativ de sine stătător al vieții materiale și spirituale al societății se folosește curent acest termen: epoca pietrei, bronzului, fierului etc., epoca revoluției industriale, epoca revoluției tehnice-științifice, în sfera dezvoltării forțelor de producție; epoca renașterii, a clasicismului, a romantismului, a realismului, în sfera culturii spirituale etc. Concepînd mișcarea diferitelor laturi ale vieții sociale ca fiind doar relativ independentă, filozofia marxistă le privește, în același timp, în conexiunea generală și determinantă a marilor epoci ale dezvoltării istorice de ansamblu a societății.

[4] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 30, București, Edit. politică, 1964, p. 90.

ale dezvoltării istorice a societății omenești sînt determinate de sistemul mondial socialist, de forțele care luptă împotriva imperialismului, pentru transformarea socialistă a societății" [5].

Pe deplin întemeiat, Declarația subliniază marea importanță principială și practică a definirii științifice a epocii contemporane, a conținutului ei și a principalelor sale caracteristici. Numai pe baza înțelegerii juste a cadrului social-istoric contemporan și a principalelor sale tendințe de dezvoltare se poate elabora o strategie și o tactică justă a activității practic-politice revoluționare și se poate întreprinde totodată o cercetare științifică a fenomenelor sociale ale zilelor noastre.

Totodată, numai pe fundamentul solid al unei asemenea concepții științifice și partinice asupra epocii noastre poate fi abordată problematica conștiinței epocii.

CONŞTIINŢA EPOCII

Recunoscînd conținutul obiectiv al categoriei de epocă istorică, recunoaștem implicit valoarea cognitivă a conceptului care desemnează oglindirea trăsăturilor caracteristice ale existenței sociale a epocii date în conștiința acelei societăți. *Conștiința epocii nu este altceva decît viața spirituală a societății în ansamblu într-o epocă istorică determinată.* După cum conceptul de epocă istorică poate fi utilizat fie în raport cu dezvoltarea unor țări sau popoare luate aparte, fie în raport cu procesul de ansamblu al istoriei universale, la fel și conceptul de conștiință a epocii se referă fie la viața spirituală a unei țări sau a unui popor, fie la cea a societății omenești în ansamblu. Și, după cum, în condițiile existenței unor sisteme mondiale, cercetarea trăsăturilor epocii date a istoriei universale dobîndește o deosebită importanță, tot astfel studiul conștiinței epocii prezintă în aceste împrejurări un interes deosebit pentru gîndirea sociologică.

Folosim deci conceptul de „conștiință a epocii" ca un caz particular al „conștiinței sociale". Prin „conștiința socială", fără altă determinare, sociologia marxistă înțelege viața spirituală a societății, respectiv a unei formațiuni social-economice date. Însă, în afară de aceasta, conceptul de conștiință socială poate desemna și viața spirituală proprie unui grup social concret: *conștiința de clasă, configurația spirituală a unei națiuni* etc. „Conștiința epocii" reprezintă viața spirituală a întregii societăți, cu toată bogăția determinărilor sale concrete, cuprinzînd conștiința claselor, viața spirituală a popoarelor, toate manifestările spirituale ale acestora — atît la nivelul conștiinței comune, al psihologiei sociale, cît și la cel al conștiinței sistematice, al ideologiei — într-o epocă istorică determinată. Nici un individ și nici un grup social nu se poate desprinde din cadrele generale ale epocii în care trăiește, nu se poate situa în afara ei; epoca își pune amprenta asupra tuturor compartimentelor vieții spirituale a societății.

---

[5] *Declarație cu privire la poziția Partidului Muncitoresc Român în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale, adoptată de Plenara lărgită a C.C. al P.M.R. din aprilie 1964*, București, Edit. politică, 1964, p. 17

Caracteristicile epocii se impun — cu mai mult sau mai puțină stringență — tuturor celor ce trăiesc în epoca respectivă. Nici cei mai avansați gînditori ai antichității nu puteau concepe o societate din care să lipsească instituția sclavajului. Teoria relativității nu putea să apară în evul mediu, nici socialismul științific înainte de secolul al XIX-lea. Un istoric de artă va putea oricînd preciza epoca istorică căreia îi aparține tabloul unui pictor anonim, un compozitor al vremii noastre nu creează lucrări care să poarte pecetea autentică a preclasicismului, căci modul de a simți și de a gîndi s-a schimbat fundamental de atunci.

Existența unei conștiințe a epocii nu înseamnă de loc absența contradicțiilor lăuntrice ale acesteia. Conștiința epocii nu e în chip abstract identică cu sine; identitatea ei e concretă, cuprinzînd laturi contrare, ce se presupun și se exclud reciproc, conștiința diferitelor clase antagonice.

Problemele majore ale contemporaneității își găsesc reflexul în conștiința tuturor contemporanilor; conștiința epocii oglindește contradicțiile obiective, economice și social-politice ale epocii. Problemelor comune li se dau răspunsuri diferite; răspunsurile oglindesc, prin natura lor, particularitățile pozițiilor de clasă de pe care sînt elaborate. De aceea în conștiința epocii noastre, bunăoară, se înfruntă cele două direcții fundamentale, ireconciliabile: cea socialistă și cea capitalistă.

În măsura în care, în general, conștiința socială cuprinde, în afara elementelor sau aspectelor sale — hotărîtoare — cu caracter de clasă, altele lipsite de acest caracter, oglindiri ale unor particularități ale modului de viață, dependente direct de dezvoltarea forțelor de producție, a tehnicii, a științei, conștiința epocii cuprinde și ea asemenea elemente cu caracter general.

Conștiința este, în general, nu numai reflectarea ideală a realității obiective, ci — chiar prin aceasta — este și conștiința de sine a omului, adică conștiința diferențierii sale de mediul înconjurător, natural și social, și totodată conștiința raporturilor sale cu acest mediu, a poziției sale în aceste raporturi. Conștiința de sine poate fi adecvată sau neadecvată, după cum conștiința în general poate reflecta adecvat sau neadecvat realitatea înconjurătoare. În mod analog, conștiința epocii este implicit conștiința de sine a epocii, cuprinzînd, prin laturile sale contrare, conștiința de sine adecvată și cea neadecvată, falsă a epocii. Fizionomia unei epoci istorice — așa cum am văzut mai sus — este determinată în mod hotărîtor de forțele sociale progresiste ale epocii respective, de clasa care se află în centrul mișcării sociale în acea epocă. Tot astfel, adevărata conștiință a epocii, în înțelesul conștiinței de sine adecvate, este conștiința clasei revoluționare, a forțelor sociale progresiste. Tocmai în această latură a conștiinței epocii se reflectă tendințele și direcțiile principale ale dezvoltării sociale în epoca dată. Și, dimpotrivă, aceste tendințe și direcții principale ale dezvoltării sociale se oglindesc în chip deformat, neadecvat în conștiința forțelor sociale retrograde; de pe poziția acestora ia naștere falsa conștiință a epocii, în sensul în care Marx a vorbit despre ideologia burgheză ca despre o falsă conștiință.

BIBLIOTECA CENTRALA
SIBIU

CONŞTIINŢA EPOCII NOASTRE

Conţinutul principal al epocii noastre — trecerea omenirii de la capitalism la socialism — determină şi conţinutul principal al conştiinţei epocii.

În epocile de adînci transformări sociale — şi cu atît mai mult într-o asemenea epocă de grandioase transformări ca cea prezentă —, contradicţia dintre conştiinţa de sine adecvată şi cea falsă a epocii se manifestă cu deosebită acuitate.

În producţia ideologică a forţelor sociale, care, în asemenea momente istorice, reprezintă poziţiile retrograde ale trecutului, contradicţiile epocii se conştientizează de obicei sub înfăţişarea unor idei ce denunţă „criza" epocii. S-au făcut încercări, în filozofia burgheză a veacului nostru, de a se proiecta „conştiinţa crizei", caracteristică imperialismului, asupra tuturor epocilor istorice. Eduard Spranger, bunăoară, opina că în orice moment prezentul istoric este prin definiţie „critic" pentru cei ce-l trăiesc, deoarece viitorul li se ridică în faţă indescifrabil şi ameninţător. Dar ce arată istoria ? „Conştiinţa crizei", ca orice aspect al conştiinţei sociale, oglindeşte realitatea, dar o oglindeşte parţial şi, ca atare, neadecvat. Cu alte cuvinte, conştiinţa crizei este întotdeauna expresia unei crize reale, dar nu a unei crize a *epocii*, ci a situaţiei într-adevăr critice a forţelor sociale în declin în cadrul epocii date. Lamentaţiile spengleriene despre declinul culturii occidentale reprezintă prototipul unui nesfîrşit şuvoi de scrieri pe aceeaşi temă, adăugîndu-i cînd deplîngerea „masificării" (Ortega y Gasset), cînd a tehnicizării şi raţionalizării excesive a vieţii, care i-ar răpi omului viaţa interioară, înstrăinîndu-l de dumnezeu (Jaspers, Gabriel Marcel), colorînd-o cînd prin iraţionalismul nihilist, cînd prin transcendentalismul neotomist şi personalist.

Contactul şi interdependenţa culturilor şi, respectiv, a concepţiilor ideologice din epoca noastră presupun, în perspectiva interpretării marxiste, o atitudine diferenţiată, de respingere a elementelor reacţionare, retrograde şi de asimilare critică, în corpul culturii socialiste, a tot ce este pozitiv, înaintat. Aşa cum subliniază tovarăşul Nicolae Ceauşescu la *Conferinţa organizaţiei de partid a oraşului Bucureşti*, „contactul, legătura permanentă cu tot ceea ce e mai bun în cultura şi ştiinţa universală nu înseamnă preluarea necritică a tot ceea ce se produce peste hotare ; dimpotrivă, aceasta cere o atitudine critică, distingerea a ceea ce e just, folositor poporului nostru, construcţiei socialiste, de ceea ce trebuie respins ca necorespunzător societăţii noastre"[6].

Totodată, nu putem trece cu vederea faptul că, alături de teoriile retrograde despre „criza" epocii şi a conştiinţei sale, există concepţii şi vederi ale unor teoreticieni burghezi care reflectă constatativ aspecte ale descompunerii şi dezumanizării societăţii capitaliste, fără a întrevedea soluţiile reale — pe care le poate aduce numai socialismul — ale problemelor ridicate de ele, sau, eventual, preconizînd soluţii parţiale sau iluzorii. În filozofia şi sociologia burgheză întîlnim nume ca acela al lui C. Wright

[6] „Scînteia", nr. 6 648 din iunie 1965.

625

Mills, cunoscut prin critica ascuțită a „elitei dominante", a cercurilor monopoliste americane; în literatură, nume ca acelea ale lui Arthur Miller sau Friederich Dürrenmatt, ca și pleiada cineaștilor de formația lui F. Fellini, P. Germi etc., ale căror creații satirizează și demască modul de viață capitalist. E vorba, desigur, de atitudini critice care nu depășesc încă limitele de clasă ale ideologiei burgheze; ele sînt însă nu mai puțin simptomatice.

Constatarea critică a unor laturi negative ale capitalismului contemporan, căutarea unor soluții și imposibilitatea indicării unor soluții pozitive reale constituie trăsături ale crizei ideologiei burgheze contemporane și, totodată, manifestări ale particularităților conștiinței epocii. În același timp, aceste manifestări au un fundament obiectiv, o rădăcină socială în particularitățile capitalismului contemporan. În etapa actuală a dezvoltării acestuia se ascute tot mai mult contradicția dintre vîrfurile monopoliste, pe de o parte, și toate păturile poporului, inclusiv unele categorii mic burgheze și burgheze, pe de altă parte. Atitudinea antimonopolistă, lupta împotriva dictaturii antidemocratice a monopolurilor, face parte în mod obiectiv din șirul tendințelor sociale prin care se realizează direcțiile principale ale progresului social contemporan.

Conștiința crizei, constatarea și critica unor vicii reale, fără găsirea unor soluții reale, este însă o latură subordonată a conștiinței burgheze a epocii noastre. După cum viața economică, socială, politică a imperialismului se caracterizează prin dominația tot mai deschisă a vîrfurilor monopoliste, linia dominantă în ideologia imperialistă este cea care exprimă interesele acestor vîrfuri. Tocmai această linie dominantă exprimă în modul cel mai puternic criza reală, fără ieșire, a ideologiei burgheze. Iar această criză, după cum arăta Gheorghe Gheorghiu-Dej, „nu se datorește unor factori de conjunctură, unei situații de moment, ci reprezintă rezultatul necesar al evoluției unui sistem social perimat, condamnat de istorie la o inevitabilă pieire"[7]. Caracteristica sa principală, care exprimă ea însăși — prin negativismul său organic față de cea mai înaintată mișcare istorică a vremurilor noastre — criza acestei ideologii, este anticomunismul. Anticomunismul constituie nucleul central al conștiinței burgheze reacționare a epocii noastre. Deși apariția anticomunismului coincide cu apariția și răspîndirea comunismului științific, el s-a constituit într-un sistem ideologic de sine stătător numai în epoca noastră, în condițiile transpunerii ideilor comunismului științific în practica socială a unei treimi a omenirii. Chiar acest din urmă fapt este simptomatic. Anticomunismul militant ca preocupare centrală a ideologiei imperialiste nu este decît reflexul negativ al situării comunismului și a ideologiei sale științifice în centrul epocii noastre și al conștiinței sale.

Mai mult decît atît, am putea spune că forța de atracție exercitată de socialism și de ideologia sa asupra maselor populare este atît de mare, încît chiar dușmanii socialismului se văd adesea nevoiți să alterneze anticomunismul deschis cu fluturarea demagogică a unor lozinci evasi-

[7] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvîntări. 1959—1961*, București, Edit. politică, 1961, p. 462.

socialiste. Chiar purtătorii de cuvînt ai politicii şi ideologiei capitalismului contemporan se văd uneori siliţi să încerce trecerea asupra capitalismului actual a virtuţilor proprii de fapt numai socialismului, afirmînd că nu ar mai exista capitalismul criticat de marxism, că el s-ar fi „socializat", ar fi devenit „popular".

Aceste elemente se circumscriu tendinţei de autorecomandare „socialistă" a unor teorii politice şi economice burgheze de mare circulaţie în lumea capitalistă. În teoria şi practica „relaţiilor umane", a „paternalismului" în economia capitalistă, se vădeşte străduinţa de a se contracara elementele calitativ noi aduse de socialism şi de conştiinţa socialistă în realitatea şi în conştiinţa epocii. „Modernizarea" teoretică a exploatării capitaliste nu anulează esenţa acestor teorii şi practici, finalitatea lor socială de apărare a ceea ce este perimat.

În principalele curente ale gîndirii religioase din epoca noastră se manifestă tendinţa de modernizare a religiei şi bisericii, prin apropierea lor de cerinţele contemporaneităţii atît pe planul social-politic, cît şi pe cel al atitudinii faţă de ştiinţele naturii şi de progresul tehnic; dar aceste tendinţe nu anulează opoziţia de esenţă dintre concepţia religioasă şi cea ştiinţifică despre lume, dintre prima şi cerinţele progresului social real, care se desfăşoară pe calea practicii revoluţionare a maselor populare. (Bineînţeles, forţele progresiste ale contemporaneităţii nu trec cu vederea manifestarea unor elemente ale cerinţelor contemporaneităţii, în cadrul acestor tendinţe, cum ar fi o poziţie rezonabilă şi pozitivă în problema apărării păcii etc.). În domeniul gîndirii filozofice, variantele actuale ale pozitivismului sesizează unele probleme ridicate de ştiinţele contemporane ale naturii, după cum existenţialismul surprinde unele probleme ale vieţii sociale contemporane, ale poziţiei individului în societatea capitalistă. Dar soluţiile oferite de ele nu corespund cerinţelor lăuntrice ale dezvoltării ştiinţelor naturii, respectiv ale soluţionării pozitive a principalelor contradicţii sociale contemporane.

Căutarea noului în arta contemporană duce uneori la încercările moderniste de a dobîndi înnoiri pe linie pur formală, ocolind ceea ce este cu adevărat modern în modul de a gîndi şi a simţi al oamenilor. Într-un cuvînt: sesizarea unor probleme ale actualităţii — chiar şi importante — nu garantează prin sine însăşi caracterul cu adevărat contemporan, corespunzător cerinţelor epocii, al unor producţii spirituale; pentru a dobîndi acest caracter, ele trebuie să cuprindă soluţia pozitivă, sau cel puţin să se îndrepte pe linia soluţionării pozitive a acestor probleme, corespunzătoare cerinţelor fundamentale ale progresului social.

Toate acestea dovedesc că în conştiinţa epocii noastre se reflectă puternic — pe căi şi prin unghiuri de vedere diferite şi contradictorii — transformarea socialismului în forţa definitorie a progresului social al întregii omeniri. Întreaga producţie ideologică a vremurilor noastre stă mărturie faptului că socialismul a devenit o forţă socială de prim ordin, iar ideologia sa, marxism-leninismul, ideologia dominantă a epocii.

Marxismul, care a animat acum douăsprezece decenii lupta unui număr restrîns de oameni înaintaţi, a devenit astăzi ideologia conducătoare a unui întreg sistem mondial şi, alături de acesta, a mişcării comuniste cu multe

milioane de aderenți și alte zeci de milioane de simpatizanți în întrega lume. Marxismul se situează în centrul vieții cultural-ideologice contemporane; oricine trebuie să-și precizeze poziția în raport cu el. Un filozof atît de cunoscut cum este Jean-Paul Sartre scria în lucrarea *Critique de la raison dialectique* că marxismul, pe care nimeni nu-l poate ignora, reprezintă climatul în care se mișcă toate ideile contemporane, iar în scrierile și declarațiile sale recente recunoaște marxismului valoarea de singură știință autentică a vieții sociale. Cunoscutul sociolog progresist C. Wright Mills remarcă în lucrarea publicată postum *The Marxists* că întreaga dezvoltare a filozofiei politice în ultimul secol nu este altceva decît un dialog continuu cu Marx. Mai mult decît atît, pînă și ideologii reacțiunii contemporane socotesc drept cea mai importantă sarcină a lor să combată marxismul în mod imanent, adică disecîndu-i argumentele, cercetîndu-i sistemul conceptual. Unul dintre reprezentanții acestei orientări, „marxologul" și preotul iezuit francez Jean-Yves Calvez — autor al unei voluminoase lucrări despre *Gîndirea lui Karl Marx* —, mărturisește resortul acestei preocupări: „Opt sute de milioane de oameni trăiesc astăzi sub regimuri ce se reclamă de la doctrina lui Marx (în realitate această cifră e considerabil mai mare — n.ns.). Mulți alții sub regimuri care nu sînt de subordonare marxistă, acordă încredere unor partide comuniste revoluționare... Există oare cineva, printre contemporanii noștri, pe care să nu-l provoace sau să nu-l interogheze marxismul? (...). Nu se poate înțelege partida care se joacă astăzi în istorie dacă nu se cunoaște în mod intim doctrina care a pregătit-o și geneza acestei doctrine"[8]. Deși autorul o folosește pentru a motiva încercarea sa de a falsifica marxismul, această constatare este indiscutabil justă.

Așa cum socialismul devine în epoca noastră forța hotărîtoare a dezvoltării sociale mondiale, marxismul constituie linia principală pe care se mișcă conștiința epocii. Această poziție centrală și influența sa asupra conștiinței celor mai largi mase de pretutindeni se explică prin faptul că doctrina marxist-leninistă oferă oglindirea *adecvată* a proceselor difinitorii ale dezvoltării sociale contemporane. În felul acesta, avînd rolul conducător în conștiința generală a epocii, marxismul devine adevărata *conștiință de sine* a epocii noastre, singura care exprimă și luminează tendințele și perspectivele reale ale societății actuale.

Alături de problema fundamentală a trecerii omenirii de la capitalism la socialism, în viața spirituală a epocii noastre ocupă un loc dintre cele mai importante implicațiile marii alternative: pace sau război. Problema în sine preocupă de milenii omenirea; nota proprie timpului nostru se datorește amenințării războiului termonuclear. „O conflagrație mondială, în care inevitabil s-ar folosi armele nucleare, ar duce la distrugerea unor țări și popoare întregi, beligerante sau nebeligerante, la tansformarea în ruine a principalelor centre ale producției și culturii, la exterminarea a sute de milioane de oameni, ar crea o gravă primejdie biologică pentru specia umană, pentru viața pe pămînt", se arată în Declarația Partidului Muncitoresc Român din aprilie 1964[9]. Ideea păcii și a coexistenței paș-

[8] Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Edition du Seuil, 1956, p. 13—14.
[9] *Declarație cu privire la poziția Partidului Muncitoresc Român* ..., p. 20.

nice a celor două sisteme mondiale opuse, convingerea asupra necesităţii de a se evita un conflict internaţional termonuclear, s-au răspîndit larg şi s-au înrădăcinat adînc în conştiinţa epocii noastre. Problema este prezentă, ca simptom general al epocii, la toate nivelele conştiinţei epocii : pe planul conştiinţei comune, în dorinţa spontană de pace a tuturor oamenilor simpli de pretutindeni, ca şi pe planul ideologiei, în programele unor variate mişcări sociale, figurînd la loc de frunte printre idealurile pentru care militează mişcarea comunistă internaţională.

În ultimă analiză, şi în această problemă se străvede determinarea socială a ideilor epocii noastre : pentru societatea socialistă şi ideologia ei, atitudinea raţională şi plină de răspundere pentru soarta omenirii este singura atitudine posibilă, izvorîtă din esenţa lor umanistă.

„Prăbuşirea sistemului de robie colonială sub loviturile revoluţiilor de eliberare naţională este al doilea fenomen, ca importanţă istorică, după formarea sistemului mondial socialist" se arată în Declaraţia din aprilie 1964 a Partidului Muncitoresc Român [10]. Se înţelege că un proces istoric de o asemenea amploare îşi găseşte corespondentul în viaţa spirituală a epocii. Forţele sociale progresiste sînt conştiente de inevitabilitatea acestui proces şi de consecinţele sale pozitive pentru destinele întregii omeniri ; adevărata conştiinţă de sine a epocii noastre consideră colonialismul făţiş sau ascuns drept o ruşine a acestei epoci, proclamă dreptul inalienabil al oricărui popor asuprit de a-şi cuceri şi apăra liberatatea şi independenţa şi militează pentru lichidarea urmărilor nefaste ale oprimării coloniale. Mişcarea de eliberare naţională este una dintre direcţiile principale ale progresului social contemporan ; prin intermediul acestei mişcări, sute şi sute de milioane de oameni sînt atraşi în miezul transformărilor epocale de astăzi, contribuind, totodată, la formarea profilului caracteristic al vieţii spirituale a epocii.

Se poate constata în această problemă un fenomen asemănător celui semnalat mai înainte : ideea necesităţii şi a caracterului istoriceşte justificat al desfiinţării colonialismului a pătruns atît de adînc în conştiinţa epocii, încît chiar adversarii acestei cauze se văd siliţi să-şi desfăşoare politica neocolonialistă sub camuflajul unei desolidarizări verbale de colonialism.

*

Am insistat în cele precedente asupra unor elemente principale ale conştiinţei epocii noastre, care reflectă nemijlocit relaţiile economice şi social-politice principale ale epocii. Nu se poate însă trece cu vederea existenţa în conştiinţa epocii şi a unor alte elemente, care îşi trag rădăcinile nemijlocit din particularităţile contemporane ale dezvoltării producţiei, tehnicii şi ştiinţei.

Revoluţia tehnică-ştiinţifică contemporană se desfăşoară, indiscutabil, în condiţii social-economice şi cu consecinţe sociale diferite şi chiar opuse în ţările aparţinînd celor două sisteme mondiale opuse. Cu toate acestea, se constată şi existenţa unor elemente comune — legate de

[10] *Declaraţie cu privire la poziţia Partidului Muncitoresc Român* ..., p. 42.

faptul că forţele de producţie, tehnica, cunoştinţele naturalist-ştiinţifice nu au caracter de clasă —, care îşi exercită influenţa asupra conştiinţei epocii prin schimbările pe care le provoacă în modul de trai al oamenilor. Dezvoltarea marii industrii la nivelul contemporan, schimbările în condiţiile de muncă şi în natura însăşi a muncii nemijlocit productive generate de aceasta, procesul tot mai pronunţat de urbanizare, dezvoltarea gigantică a mijloacelor de comunicaţie şi telecomunicaţie pătrund adînc în viaţa cotidiană a celor mai largi mase, manifestîndu-se pregnant în modul lor de trai. Consecinţele bio-psihologice ale noului raport dintre om şi tehnică, problemele vieţii citadine, cu fenomenele sale pozitive şi negative (cum ar fi cele ale circulaţiei, serviciilor, zgomotului, amplasării locurilor de muncă şi cartierelor de locuinţe), ridică întrebări în faţa tuturor celor ce trăiesc în asemenea condiţii. Elemente comune se pot constata şi în stilul vieţii cotidiene, care se manifestă în îmbrăcăminte, în stilul construcţiilor şi în organizarea interioarelor, într-un habitus general modern ce se poate urmări în sfera muncii, a sportului şi a distracţiilor deopotrivă. Ceea ce se numeşte „trai civilizat" în epoca noastră reprezintă tocmai traiul la nivelul posibilităţilor oferite de forţele de producţie, de tehnica şi ştiinţa contemporană. Realizarea unui asemenea trai, la scara întregii societăţi depinde însă de caracterul orînduirii sociale. Socialismul îşi fixează drept scop realizarea unui asemenea trai pentru toţi oamenii muncii: „*Socialismul se construieşte tocmai pentru ca cei ce muncesc să se bucure de o viaţă tot mai bună, de un nivel de civilizaţie tot mai înalt*" [11]. Această cerinţă — ca cerinţă — este prezentă şi în capitalismul contemporan, dar ea nu se realizează la scara întregii societăţi. Sînt cunoscute în această direcţie adîncile contradicţii sociale ascunse în spatele mult invocatului „nivel de trai mediu" din cele mai dezvoltate ţări capitaliste, fără să mai vorbim de ţările slab dezvoltate aflate în orbita capitalismului, de vastele regiuni ale foametei cronice, ale inculturii şi mizeriei.

Problema este pe larg dezbătută în sociologia burgheză. Există o uriaşă literatură sociologică şi etică ce tratează problemele raportului dintre om şi tehnică, ale raportului dintre mişcarea demografică şi posibilităţile tehnice de satisfacere a necesităţilor vitale ale unei populaţii în continuă creştere. Nu ni se pare lipsit de semnifcaţie că printre oamenii de ştiinţă burghezi nu puţini sînt cei ce se ridică împotriva argumentelor pseudo-ştiinţifice şi inumane ale neomalthusianismului, aducînd împotriva lor argumente privind posibilităţile aproape nelimitate ale tehnicii şi ştiinţei contemporane de a asigura existenţa materială a omenirii în continuă dezvoltare. Participanţii conferinţelor „Pugwash", printre care numeroşi savanţi de formaţie burgheză, se pronunţă în favoarea folosirii cuceririlor geniului uman în mod paşnic, în vederea asigurării unui trai civilizat, la nivelul posibilităţilor contemporane.

Asemenea păreri se situează, fără doar şi poate, pe linia progresistă a conştiinţei epocii, chiar dacă nu merg pînă la capăt printr-o clarificare a condiţiilor social-economice şi politice necesare pentru realizarea deziderateloor exprimate.

[11] Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole şi cuvîntări. 1959—1961*, p. 376.

Tendinţele dominante ale conştiinţei epocii exercită o puternică influenţă asupra întregii vieţi spirituale a epocii noastre. Exprimînd cerinţele obiective ale epocii însăşi, ale progresului social contemporan, aceste tendinţe reprezintă ceea ce este propriu-zis modern, ceea ce corespunde contemporaneităţii (cu un termen german greu traductibil, *Zeitgemässig*). Ceea ce nu se situează pe linia ascendentă a dezvoltării sociale nu corespunde epocii, nu este modern în înţelesul pozitiv al cuvîntului. Modern, corespunzător contemporaneităţii poate fi numai ceea ce reprezintă valoare autentică, iar valorile autentice apar în procesul şi în direcţia progresului social.

În toate problemele de bază ale epocii noastre, răspunsul adecvat contemporaneităţii este oferit de socialism, de ideologia marxist-leninistă. Socialismul, ca orînduire prin definiţie corespunzătoare epocii, şi marxismul, ca gîndire prin definiţie modernă, sînt sensibile şi receptive la tot ceea ce reprezintă noul în cultura materială şi spirituală a epocii noastre, la tot ceea ce reprezintă valoare autentică. Circulaţia şi schimbul valorilor materiale şi culturale autentice în lumea contemporană constituie un element important al principiului coexistenţei paşnice, iar aderenţa la contemporaneitate — manifestîndu-se pe linia conţinutului şi nu numai pe cea formală — constituie un important criteriu al autenticităţii valorilor.

★

Am încercat în cele precedente să schiţăm unele elemente — pe care le considerăm definitorii — ale conştiinţei epocii noastre, fiind conştienţi, totodată, de a nu fi epuizat nici pe departe structura sa complexă şi trăsăturile sale specifice. Trăsăturile epocii şi ale conştiinţei sale sînt nu numai de o mare complexitate şi varietate, dar posedă şi un remarcabil dinamism ; nici cînd ritmul progresului istoric nu a fost atît de pronunţat ca în zilele noastre. Conştiinţa epocii nu este o stare ; ea se află în permanentă devenire. Linia principală a acestei deveniri merge în direcţia întăririi continue a caracterului dominant al elementelor progresiste ale conştiinţei epocii, ca rezultat al contribuţiei tuturor popoarelor, mari şi mici deopotrivă, antrenate în torentul general al mişcărilor sociale progresiste ale zilelor noastre. Iar în focarul acestor elemente dominante se află marxism-leninismul, care — o spunea încă Lenin — reprezintă înţelepciunea, cinstea şi conştiinţa epocii, conştiinţa ei de sine în înţelesul ştiinţific şi moral deopotrivă.

REFLECȚII PE MARGINEA INTERPRETĂRILOR „LUCEAFĂRULUI"

(„NEMURITOR ȘI RECE")

DE

MIHAI CIURDARIU

O fată de împărat se îndrăgostește de Luceafăr. Luceafărul se îndrăgostește și el de „prea frumoasa fată". Aceasta, îl cheamă jos, în lumea ei, ca să-i lumineze viața. Luceafărul o ascultă, coboară în două rînduri — angelic și demonic — și o cheamă în lumea lui, oferindu-i splendorile mării și ale cerului. Dar fata nu îl poate urma : o înfioară lucirea neobișnuită din privirea lui, care aci o arde, aci o îngheață. Îi cere în schimb Luceafărului să-și lase lumea lui înaltă, să devină muritor ca și ea. Pentru a-i dovedi iubirea, Luceafărul se urcă la Dumnezeu și-l roagă să-i dea o altă lege, să-l facă muritor, adică om. Între timp Cătălina, fata, e ademenită de pajul Cătălin, de care își leagă norocul. Sus, Dumnezeu îl convinge pe Luceafăr-Hyperion că cererea lui e lipsită de sens, imposibilă, zadarnică : oamenii își au lumea lor, cu noroc și prigoniri de soarte, „Noi nu avem nici timp nici loc/ Și nu cunoaștem moarte". La chemările din nou ale Cătălinei, acum în idilă cu Cătălin, Hyperion rămîne sus, abstras, „nemuritor și rece".

Aceasta este, în limbaj prozaic, povestea, legenda, mitul. „Un mit de o simplitate cosmică" (G. Călinescu). Toți cititorii au simțit însă că din urzeala basmului se încheagă un înțeles, sau înțelesuri mai adînci. De aici au început interpretările, exegezele, comentariile : matrimonial-biografică, estetico-metafizică, etico-sociologică, izvorîstă, mitologizantă, teologizantă, „patriotică", psihanalitică, estetică, estetizantă, eclectică, didactică, structuralistă etc. S-a format cu timpul, în jurul poemei, o adevărată salbă de interpretări, unele contribuții reale la înțelegerea *Luceafărului*, altele însă — mituri ale criticii, plante parazitare pe mitul poetic.

Rev. filoz., 12, 7, p. 909–924, București, 1965

Dacă multitudinea interpretărilor își găsește oarecum justificarea în structura simbolică și metaforică a *Luceafărului*, credem că rătăcirile grave le-a produs optica eronată a unor critici care, ca și în cazul *Mioriței*, s-au întrecut să descopere în *Luceafărul* propria lor tablă de valori, propriile scheme ideologice și politice. Adevărate performanțe — întîi iconoclaste, apoi idolatre — au înscris, în această competiție, protagoniștii vederilor naționaliste, religioase și moraliste. În 1891, un detractor obtuz de formație teologică denunța în opera lui Eminescu un pericol național (ca poet, Eminescu era socotit o „nulitate", „un nime", iar poeziile sale „monstruozități" morale contagiate de duh pesimist și materialist modern); ulterior, între cele două războaie mondiale, exponenți ai aceluiași spirit, de astă dată de factură mistică, i-au declarat opera o „magna charta, imprescriptibilă și obligatorie", iar pe Hyperion un „Arhanghel", „profetul renașterii spirituale" ortodoxiste.

Ca o reacție la asemenea deformări și dezvoltînd prin depășire două linii mai vechi (Maiorescu-Gherea), s-a impus între cele două războaie *orientarea estetică propriu-zisă* (T. Vianu, G. Călinescu, P. Perpessicius, D. Popovici, P. Constantinescu ș.a.), rătăcită la unii critici pe cărări estetizante și formaliste.

În numele criticii estetice și răspunzînd diverselor exagerări „sistematizante", G. Călinescu ținea să sublinieze în primul volum al monografiei sale (*Filozofia lui Eminescu*, partea consacrată *Luceafărului*): „Dar hotărît este că imaginile poetului nu au o funcție de gîndire, nu sînt noțiuni, ci metafore, și orice sistematizare a lor e menită să ducă la bizarerii" [1].

Această judecată, poate prea kantian tranșantă în delimitarea planurilor, are meritul de a defini cu limpezime un principiu de bază al criticii estetice: *specificul artistic*. Propoziția de mai sus „imaginile ... nu au o funcție de gîndire" — în sensul că „nu sînt noțiuni" — ar putea fi, credem, mai precis formulată astfel: imaginile nu sînt noțiuni, concepte discursive, dar au o funcție *implicită* de gîndire, de *gîndire poetică*. Eminescu însuși, într-o notiță din tinerețe, făcea următoarea observație de estetică: „Adevărat cum că poezia nu are să descifreze (în sens discursiv — *M.C.*), ci din contra să încifreze o *idee poetică în simboalele și hieroglifele imaginilor sensibile*, numai că aceste imagini trebuie să constituie haina unei idei. Ideea e sufletul și acest suflet poartă în sine ca înnăscută deja cugetarea corpului său" (subl. ns.—*M.C.*). De reținut, așadar, „ideea poetică" și unitatea ei „ca înnăscută" cu forma („corpul"). De altfel, regretatul G. Călinescu, într-un articol din anul trecut, preciza în termeni foarte limpezi concepția estetică a lui Maiorescu și Eminescu: „Esteticul, fără a se confunda cu adevărul și eticul, este totuși un cerc mai mare, care le cuprinde și care în nici un caz, nu cade în afara lor" [2].

---

[1] G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. I, București, Edit. „Cultura națională", 1934, p. 59; vezi și G. Călinescu, *Izvoarele filozofiei teoretice a lui M. Eminescu*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor", 1956, V, nr. 3—4, p. 457.

[2] G. Călinescu, *Eminescu și arta*, în „Luceafărul", VII, nr. 12 (145) din 8 iunie 1964.

Arta este o formă specifică, estetică a conştiinţei sociale şi interpretarea critică riscă să-i valorifice unilateral sau deformat conţinutul cînd adoptă în faţa operei o atitudine improprie, un limbaj şi criterii ce sînt la locul lor în alte domenii (religie, filozofie, morală, ştiinţă etc.). Nu încape nici o discuţie că, sub raport genetic, conţinutul operei îşi soarbe substanţa din toate aceste izvoare „extraestetice" (de fapt subordonate *intraestetic*) şi că, în procesul receptării operei, el va exercita la rîndu-i o influenţă asupra lor, asupra vieţii omului în general; dar, în forma specifică artei, în sinteza estetic-creatoare, acest conţinut dobîndeşte structuri şi finalităţi interne ce impun interpretării critice o atitudine specifică, limbaj, criterii şi capacităţi adecvate. Ca fenomen spiritual ce nu poate fi redus calitativ la alte sfere, arta cere o poziţie de cunoaştere adecvată. În aceasta şi rezidă raţiunea criticii, a ştiinţei despre artă în general. A ignora acest lucru înseamnă a reedita atitudinea lui Platon şi a cere lui Homer să reprezinte pe Zeus conform canoanelor metafizicii. G. Călinescu a demonstrat convingător la ce contradicţii şi absurdităţi au dus asemenea puncte de vedere în interpretarea *Luceafărului*.

O altă sursă de erori în cazul lui Eminescu a fost confundarea *temei* cu *conţinutul* (mesajul) operei. Urmărindu-se afinităţile şi izvoarele tematice la cutare sau cutare poet romantic, mesajul *Luceafărului* a fost redus la semnificaţia generală a tipului tematic, încît, cum observă pe bună dreptate Alain Guillermou, „Eminescu a devenit un Lenau român, un Heine, un Leopardi, un Schopenhauer şi chiar un Horaţiu şi un Properţiu român" [3]. În trecut, orientarea comparatistă, greşit înţeleasă, a făcut abuz de această interpretare reducţionistă, uitînd că tema încadrează, clasifică, dar nu valorifică încă mesajul. Acesta se constituie din totalitatea semnificaţiilor „încifrate" de poet în sistemul de imagini şi simboluri şi interpretarea lui trebuie să ţină seama de : 1) *specificul artistic* (respectiv al genului); 2) *particularităţile individuale de psihologie a creaţiei*; 3) *personalitatea poetului în dezvoltarea ei* (în contextul epocii istorice). În legătură cu acest din urmă punct, Eminescu însuşi făcea remarca interesantă că o creaţie artistică nu epuizează toate virtualităţile creatorului : „... toate operele poeziei şi ale artei — spune Eminescu — nu sînt decît emanaţiuni parţiale din comorile spirituale mult mai bogate ale poeţilor şi artiştilor"; operele Renaşterii „nu reprezintă decît necomplet totalitatea spirituală a acelor oameni" (mss. 2 290, f. 7). Ceea ce înseamnă că *Weltanschauung*-ul unui poet nu trebuie redus la conţinutul unei singure opere, care, cum observă G. Călinescu, poate să ilustreze doar „o atitudine".

O chestiune conexă cu aceea a raportului temă-conţinut, în cazul *Luceafărului*, o constituie relaţia din *intenţia explicită* a poetului şi *semnificaţiile implicite* pe care le conţine opera, adică relaţia dintre ceea ce mărturiseşte poetul despre sensul operei şi ceea ce critica este îndreptăţită să vadă în ea. Pe una din filele manuscrise ale *Luceafărului* cercetători mai vechi au descoperit următoarea notă a lui Eminescu :

[3] Alain Guillermou, *La genèse intérieure des poésies d'Eminescu*, Paris, Librairie Marcel Didier, 1963, p. 8.

„În descrierea unui voiaj în țările române, germanul K[unisch] povestește legenda luceafărului. Aceasta e povestea, iar înțelesul alegoric ce i-am dat este că dacă geniul nu cunoaște moarte și numele lui scapă de noaptea uitării, pe de altă parte aici, pe pământ, nici e capabil a ferici pe cineva, nici capabil a fi fericit. El n-are moarte, dar n-are nici noroc. Mi s-a părut că soarta luceafărului din poveste seamănă mult cu soarta geniului pe pământ și i-am dat acest înțeles alegoric" (mss. 2 275 B, f. 56).

Așa cum ținea să observe G. Călinescu, este hazardat să încerci a dovedi „că *Luceafărul* închipuiește mai mult decît afirmă poetul". Acad. P. Perpessicius, cel mai temeinic cunoscător al laboratorului eminescian, subliniază la rîndu-i că însemnarea personală a poetului constituie un „horoscop" „de la care nu trebuie să se abată nici o interpretare tematică sau estetică a poemului". Au fost totuși critici care, după descoperirea acestei însemnări, i-au pus în discuție valoarea interpretativă. Însuși G. Călinescu, citînd însemnarea în cauză, o comentează într-o notă de subsol: „Aceasta e interpretarea dată conform izvoarelor idealiste. Dar gîndul intim al poetului, întrucît oglindea epoca în care trăia, nu putea fi decît acesta: omul de talent nu găsește înțelegere din partea burgheziei, femeia burgheză nu-i aptă să urmeze un creator" [4]. Adnotarea scoate în evidență, de pe pozițiile marxismului, implicația satirică a poemului, ce nu reiese din nota lui Eminescu. Alain Guillermou, în valoroasele sale comentarii genetice, consideră că indicația poetului, comparată cu „sensul ezoteric al mitului" cuprins în versuri, încearcă să dea *Luceafărului* „un sens exoteric, mai accesibil mulțimii și de o valoare mai generală" [5].

Ne asociem părerii că interpretarea *Luceafărului* trebuie să pornească de la indicația expresă a lui Eminescu. Firește această indicație, de cîteva rînduri, nu ne lămurește asupra semnificațiilor latente pe care ea le avea în gîndirea poetului. Ea se cere de aceea înțeleasă și explicitată cît mai adecvat, potrivit sensului pe care Eminescu îl dă termenilor în vocabularul său poetic și filozofic („poveste", „geniu", „noaptea uitării", „fericire", „noroc", „n-are moarte"). **„El n-are moarte, dar n-are nici noroc"** exprimă conceptual esența mesajului poetic, miezul intenției pe care Eminescu a pus-o la baza *Luceafărului*, și care, după îndelungi căutări, și-a găsit echivalentul poetic în epitetele caracteristice lui Hyperion: „Nemuritor și rece".

Ce semnificație au la Eminescu ideile „n-are moarte" (= nemuritor") și „n-are noroc" (= „rece")?. Asupra înțelesului adevărat ne poate lămuri numai *întreaga operă eminesciană*. În *Scrisoarea I*, ideea „nemuririi" apare cu un sens moral: „De-oi muri, în sine-și zice, al meu nume o să-l poarte/ Secolii din gură-n gură...". Formularea lui Eminescu „geniul nu cunoaște moarte și numele lui scapă de noaptea uitării" arată limpede că fraza e luată în accepția ei morală. (Există în poem și o altă accepție, filozofică, asupra căreia ne vom opri în mod special.) Tot astfel,

[4] G. Călinescu, *Izvoarele filozofiei teoretice a lui M. Eminescu*, în „Studii de istorie literară și folclor", 1956, V, nr. 3—4, p. 465.

[5] Alain Guillermou, *op. cit.*, p. 290.

precizarea de către poet „aici, pe pămînt", „soarta geniului pe pămînt" subliniază ipostaza *terestră, umană* a geniului, singura reală de fapt ; căci ipostaza lui cerească, astrală (din basm), nu e decît un simbol, excelent, pentru a figura poetic o existență superioară (artistică, morală, cugetătoare). Interpreți teologizanți au reproșat unor critici „grava eroare de a vorbi de întruparea umană și de pierderea stării pure", întrucît Hyperion ar fi „un arhetip etern din lumea ideilor pure, căruia nimic nu-i corespunde din viața terestră", „patria lui e paradisul ceresc" [6]. Eminescu subliniază totuși în nota sa „nefericirea" geniului „aici, pe pămînt".

Unii dintre interpreții noștri marxiști, luînd metaforele *ad litteram* și respingînd ideea izolării geniului acreditată încă de Maiorescu („seninătatea abstractă"), au comentat înțelesul poemului în termeni cu totul improprii. În replica finală a lui Hyperion, Gherea descifra „multă amărăciune și invidie ; Luceafărul desigur ar fi vrut să fie în locul lui Cătălin. În mîndria lui se pare că este ceva de al vulpii care, neputînd ajunge la struguri, se mîngîie cu ideea că-s acri, necopți, stricați" [7]. Ion Vitner, în studiul său didactic, caracteriza ideea *Luceafărului* în felul următor : „Ideea de la care Eminescu pornește este că geniul, plutind în sfere oricît de înalte, nu poate exista singur, izolat și că aspiră către întîlnirea și unirea cu lumea comună, pieritoare" [8]. Se atribuie deci *Luceafărului* o idee de bază ce nu rezultă nici din indicația poetului, nici din concluzia poemului. În interpretarea sa recentă, Al. Husar încearcă să explice „gîndul intim" al lui Eminescu în lumina fenomenului istoric al înstrăinării, care determină „distanțele dintre cer și pămînt, dintre om și astru". Eminescu „afirmă prin contrast că geniul poate fi și trebuie să fie fericit". În poem însă, fiind și geniul atins de alienare în aceeași măsură cu Cătălina, voința oarbă a Demiurgului îl ține sus, departe de fericire ; de unde, pentru Hyperion, „incapacitatea sa de a se împlini ca om", „incompletitudinea" sa, „dezastrul moral al înstrăinării", „înfrîngerile morale", „strivit de un sistem obiectiv de relații care anulează umanitatea lui" [9].

Alți critici marxiști, de exemplu George Munteanu, tălmăcesc „gîndul intim" al poetului cu totul diferit : „model în materie de elevație și plenitudine a trăirilor", „ipostaza armonică a celor mai înalte idealuri", „pledoarie patetică în privința fidelității față de ideal".

Există totuși pentru fiecare din aceste interpretări un punct de sprijin care le justifică, este afirmația lapidară a poetului : „El n-are moarte, dar n-are nici noroc". Ea închide simetric mesajul *Luceafărului* și „gîndul intim" al poetului. Dacă luăm numai o parte a acestui mesaj, de exemplu „n-are noroc", interpretarea riscă să valorifice doar un aspect al lui, cel de critică socială, în cazul unei poziții marxiste, și să-i caute sensul pozitiv „prin contrast".

---

[6] Nichifor Crainic, *Simbolul androgin. Contribuții la înțelegerea „Luceafărului"*, în „Gîndirea", 1939, XVIII, nr. 6, p. 289. Radu Dragnea, *Spiritualitatea lui Eminescu*, în „Gîndirea" 1929, IX, nr. 11, p. 336.

[7] C. D. Gherea, *Studii critice*, vol. II, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 57.

[8] Ion Vitner, *Eminescu*, București, E.S.P.L.A., 1955, p. 107—108 ; vezi și *Istoria literaturii române*, vol. II, București, E.S.P.L.A., 1955, p. 166.

[9] Al. Husar, *Eminescu și etica fericirii* (Luceafărul), în „Revista de filozofie" 1965, t. 12, nr. 4, p. 457 și 464.

Cum trebuie procedat pentru a tălmăci cît mai adecvat şi mai deplin „gîndul intim" al *Luceafărului*?

La condiţia de a valorifica în adîncime mărturia poetului, am dori să sugerăm istoriei şi criticii noastre literare unele căi de cercetare pe care le socotim rodnice, fireşte pentru cazul special al lui Eminescu. Parţial ele au fost utilizate cu rezultate bune în cercetări mai vechi sau mai noi (D. Caracostea, P. Perpessicius, L. Gáldi, Rosa del Conte, Alain Guillermou, G. Bulgăr, G. C. Nicolescu, Eugen Todoran ş.a.).

1. Confruntarea textului poetic definitiv al *Luceafărului* cu variantele preliminare, în evoluţia lor, şi cu forma primă versificată : *Fata în grădina de aur*. Procedeul permite să se determine mai precis *valoarea şi funcţia semantică a simbolurilor şi imaginilor din textul desăvîrşit* şi ne arată „geneza interioară" a poemului, „influenţa lui Eminescu asupra lui Eminescu", cum o numeşte Alain Guillermou.

2. Confruntarea „înţelesului alegoric" din forma ultimă, obţinut pe calea indicată, cu înţelesul imaginilor, motivelor şi temelor înrudite din restul operei eminesciene. Căci, dacă s-a admis că *Luceafărul*, luat izolat, reprezintă „simbolul suprem" (D. Caracostea), „imaginea esenţială a poetului" (T. Vianu), nu mai puţin valabil socotim amendamentul lui G. Călinescu : „Compunerile singuratice, oricît de perfecte, nerezemate pe o satisfăcătoare documentaţie a personalităţii, n-au lăsat dîre adînci în urma lor. Noi citim *Luceafărul* cu o educaţiune poetică formată de întreaga operă eminesciană, ne urcăm spre el treptat într-un peisagiu întreg" [10]. Dumitru Popovici sugera utilitatea unui studiu privind „funcţiunea pe care o îndeplinesc în opera lui Eminescu imaginea astrului şi aceea a mării"[11], iar Alain Guillermou subliniază procedeul ca fecund „pentru a defini mai bine constantele generale ale inspiraţiei sale" [12]. Prof. Rosa del Conte a obţinut rezultate notabile de interpretare urmărind în creaţia lui Eminescu asemenea constante (deşi, ni se pare, domnia-sa vădeşte o anume înclinaţie de a sistematiza sub ideea „Absolutului" [13]).

3. Numai după ce au fost clarificate astfel semnificaţiile explicite şi implicite ale *Luceafărului*, urmează ca exegetul literar să-şi construiască imaginea critică, fixînd coordonatele genetice şi valorice ale operei, într-un limbaj adecvat. Socotim că numai pe această cale vor putea fi evitate erorile criticii din trecut şi comentariile care atribuie marelui poet idei şi sensuri pe care opera lui nu le are în fapt. Dacă e firesc şi în parte inevitabil ca „publicul cu fantezia sa" să pună în seama unui autor „semnificaţii diverse, la care acesta nici nu s-a gîndit" (M. Ralea), credem că misiunea criticii şi istoriei literare este de a stabili mai întîi înţelesurile pe care artistul le-a pus, explicit şi implicit, în opera sa.

★

[10] G. Călinescu, *Opera lui M. Eminescu*, vol. 5, p. 254.

[11] D. Popovici, *Eminescu* (Conferinţă ţinută la Cluj în 12 aprilie 1948), în „Studia Univ. « Babeş-Bolyai », Series Philologia", fasc. 2, 1964, p. 30.

[12] Alain Guillermou, *op. cit.*, p. 11.

[13] Rosa del Conte, *Mihai Eminescu, o dell'Assoluto*. Società Tipografica Editrice Modenese, Modena, 1962.

Vom încerca mai jos să clarificăm şi să explicăm *una* dintre multiplele semnificaţii — estetice, erotice, etice, filozofice — pe care le cuprinde marea sinteză a *Luceafărului*. Este vorba de o idee filozofică pe care o considerăm parte constitutivă din mesajul spiritual al poemului. Desprinderea acestei semnificaţii din sinteza simbolică a poemului are, firește, doar un caracter analitic, de metodă şi poate că un critic cu vocaţie va şti să o cuprindă competent într-o imagine critică globală.

Majoritatea comentatorilor lui Eminescu au recunoscut în *Luceafărul* o concepţie sau cel puţin o viziune, o atitudine filozofică. Divergenţele s-au născut în legătură cu izvoarele, natura şi semnificaţia acestei „filozofii" (mitologie, religie, metafizică; spiritualism, stoicism antic, pesimism schopenhauerian etc.). Episodul convorbirii Luceafărului cu personajul divin şi mai ales strofa din finalul poemului au prilejuit în trecut o vastă literatură exegetică. Figura simbolică a lui Hyperion — „nemuritor şi rece" — a căpătat o mulţime de interpretări filozofice („geniu romantic", „daimon" platonic, „Satan", „arhetip îngeresc", „simbolul androgin", „Spiritul Pur" etc.), încît G. Călinescu se simţea perfect îndreptăţit să reamintească primatul funcţiei estetice a simbolului: „Fiecare e slobod să interpreteze cum doreşte pe Hyperion... el nu simbolizează nici o concepţie proprie cosmogonică, ci e un simplu mit".

Discuţia a fost totuşi reluată în ultimul timp, cu soluţii mai prudente în istoria noastră literară (Al. Piru, Matei Călinescu, G. Bulgăr, G. C. Nicolescu, D. Murăraşu ş.a.), cu unele rezultate inedite în lucrările străine. Rosa del Conte descifrează implicaţiile filozofice ale *Luceafărului* sub aspectul „raporturilor dintre Dumnezeu şi lume, dintre existenţa definită ca temporalitate şi Fiinţa identificată cu Eternul" [14]. Al. Guillermou aduce precizări interesante asupra „genezei interioare", socotind că alături de drama *erotică* trebuie valorificată şi una *filozofică*: „ce drame de l'être et du néant" [15].

Există în *Luceafărul* un episod important peste care critica noastră marxistă a trecut în genere uşor, fără a-i adînci semnificaţiile. Este vorba de dialogul lui Hyperion cu divinitatea şi de înţelesul sentinţelor pe care Eminescu le pune în gura personajului divin. Caracterizînd această parte a poemului într-un studiu recent, criticul Matei Călinescu se exprimă în termenii următori: „Discursul Demiurgului, axat pe antiteza dintre esenţă şi aparenţă, etern şi vremelnic, necesar şi întîmplător, este — raportat la dezvoltarea universală a motivului — una din cele mai strălucite ilustrări ale lui *vanitas vanitatum*. . . Sentimentul de esenţă romantică al perisabilităţii capătă o expresie diamantin-clasică, de o profundă seninătate tragică" [16]. O caracterizare cu totul diferită întîlnim în studiul stilistic al lui G. Bulgăr: „Viziunii sumbre (din *Fata în grădina de aur*) Eminescu îi opune o filozofie mai adîncă şi mai optimistă, născută din

[14] Rosa del Conte, *op. cit.*, p. 1.

[15] Alain Guillermou, *op. cit.*, p. 287.

[16] Matei Călinescu, *Titanul şi geniul în poezia lui Eminescu*, Bucureşti, E.P.L., 1964, p. 193.

contemplarea forţelor naturii, din înnoirea continuă a vieţii, a elementelor pozitive, capabile să împingă înainte omenirea, viaţa" [17].

Avem aşadar, asupra aceluiaşi episod, două aprecieri evident contradictorii : după una *vanitas vanitatum* şi sentimentul tragic al perisabilităţii, după cealaltă o filozofie mai adîncă şi mai optimistă etc.

Cercetători mai vechi şi mai noi ai *Luceafărului* s-au arătat oarecum surprinşi de argumentele cu care Demiurgul-Dumnezeu încearcă să-l convingă pe Hyperion să renunţe la dorinţa sa de a deveni om. Logica estetică a poemului, construcţia evident antitetică (muritor-nemuritor, pămînt-cer, lume-divinitate, aparenţă-esenţă, femeie-geniu, instinct-raţiune etc.) impuneau Demiurgului o prezentare în culori sumbre a vieţii omului şi a lumii — ca existenţe supuse vremelniciei şi morţii —, în opoziţie cu transcendenţa divină, care nu are „nici timp, nici loc" şi „nu cunoaşte moarte". D. Caracostea, unul dintre exegeţii care au consacrat *Luceafărului* cele mai multe pagini, constata cu oarecare nedumerire că discursul Demiurgului „pare că infirmă însăşi nota pe care vrea s-o întărească, ori nu o slujeşte în chip fericit" [18]. Iar Alain Guillermou, studiind geneza poemului, remarcă de asemenea fenomenul : „Lucru foarte curios — scrie autorul francez — aici lumea nu mai este judecată rea pentru că e pieritoare, ci dimpotrivă, pentru că nu cunoaşte moarte, nimicire definitivă" [19].

Într-adevăr, o cercetare a variantelor poemului confirmă cu putere de evidenţă această impresie de nepotrivire. În prima variantă aşternută de poet pe hîrtie (1880 — 1881), Dumnezeu încearcă a-l convinge pe Hyperion cu argumente de genul următor :

Zadarnic cauţi a scăpa
Din lumea ta sărmana
Cînd geana-ncepe-a lăcrăma
Se-nseninează geana.

De geaba crezi c-o sta în vînt
Noroc şi idealuri
Cînd valuri află un mormînt
Răsar în urmă valuri

Să fac o lume de păreri
Să fie trecătoare —
Dar soarele pierind din cer
Din nou s-ar naşte soare

Argumentele Demiurgului, după cum uşor se poate observa, caută să demonstreze Luceafărului nu atît moartea, perisabilitatea oamenilor şi a lumii, cît faptul că nu poţi scăpa din această lume, ideea alternanţei veşnice a morţii şi a vieţii („ mor spre a se naşte"), perpetua stingere şi regenerare a sorilor, idealurilor, „înseninărilor". Un fatum al veşnicei

[17] G. Bulgăr, *Evoluţia stilului poetic în variantele Luceafărului*, în *Studii eminesciene*, Bucureşti, E.P.L., 1965, p. 546.
[18] D. Caracostea, *Arta cuvîntului la Eminescu*, Bucureşti, 1938, p. 345.
[19] Alain Guillermou, *op. cit.*, p. 282.

reîntoarceri stăpîneşte şi om, şi lume : „Cînd valuri află un mormînt/ Răsar în urmă valuri". Drama morţii e proprie individului, nu vieţii şi cosmosului în general.

Este pesimistă sau optimistă această viziune a lumii? Nu e greu să remarcăm aici, în prima ciornă a dialogului, o intenţie filozofică a lui Eminescu, o concepţie despre lume şi viaţă pe care ţinea cu orice preţ s-o „încifreze" în *Luceafărul*. Este, de fapt, un dialog interior al poetului cu propriul său geniu demiurgic şi cunoscător, încă nedetaşat poetic de condiţia umană a vieţii sale. Ulterior, în procesul de şlefuire a operei, el va conforma răspunsul şi simbolul Demiurgului cerinţelor de ordin estetic — planului antitetic —, păstrînd însă, deşi mai atenuat, esenţa ideilor din prima versiune. Episodul acesta din poem este partea asupra căreia poetul pare să fi lucrat cel mai mult, constituind de fapt „bolta" lui, cu strofele cele mai dense în substanţă gnomică, filozofică. Încifrarea unor abstracţii ale cugetării în structura de o „simplitate cosmică" a basmului, exigenţa unităţii de stil („le style de Mioritza" — Al. Guillermou) ridicau în faţa lui Eminescu mari dificultăţi. Nu mai puţin dificilă a fost pentru el sinteza în *aceleaşi* metafore şi simboluri a unor atitudini şi semnificaţii *deosebite* ale spiritului (erotice, morale, sociale, filozofice). Unele sensuri (mitologice, religioase, metafizice) au fost eliminate sau subordonate altora cu accent moral şi estetic. De pildă versurile : „De geaba crezi c-o sta în vînt/Noroc şi idealuri" (aici, cu sens filozofic) devin, în forma definitivă : „Ei numai doar durează-n vînt /Deşarte idealuri" (cu sens eticizat, melancolic, subtil satiric, înrudit cu cel din alte poezii : „De-i goni fie norocul/Fie idealurile/Te urmează în tot locul/Vînturile, valurile" ; versuri care, la rîndul lor, îşi trag substanţa dintr-o experienţă amară : „Peste viaţa-mi sfărîmată/Gonind idealurile/Pe de-a pururi vor străbate/Vînturile, valurile") (Cuvîntul „a goni" = a urmări). Sentinţa *filozofică* din *Luceafărul* : „Căci toţi se nasc spre a muri/Şi mor spre a se naşte" capătă aplicaţii *morale*, satirice în proza politică a lui Eminescu. În necrologul la moartea lui V. Conta (1882), Eminescu relevă meritele acestuia ca gînditor, a cărui dispariţie lasă „o urmă de bine şi adevăr", pe cînd politicienii contemporani „sînt dintre cei ce *se nasc spre a muri şi mor spre a se naşte* şi despre a căror existenţă e cu totul indiferent dacă au fost sau n-au fost". („Timpul", 25 aprilie 1882). Este evidentă aici semnificaţia morală a sentinţei. C. D. Gherea a relevat caracterul complex şi multilateral al semnificaţiilor afective din strofa ultimă.

Pentru a lămuri însă sensul filozofic al episodului în discuţie, vom recurge la confruntarea lui cu poziţiile anterioare şi cu preocupările filozofice şi ştiinţifice ale lui Eminescu din faza elaborării *Luceafărului* (1880 — 1883).

În basmul versificat *Fata în grădina de aur* (1873 — 1874) — prima întrupare poetică a temei *Luceafărului* — Demiurgul ţine Smeului-geniu un discurs în care accentul cade stăruitor, în stil ecleziastic, pe nimicnicia vieţii omeneşti şi a lumii, inclusiv a „nemuririi" ce omul crede a-şi dobîndi prin artă şi gîndire. Tot ce e omenesc şi pămîntesc stă sub puterea fatală a Morţii : „Nimic etern în tremurul sclipirii ; /În van adun şi-şi

grămădesc lumina,/În cărți și scrisuri și în van ș-acață/De vis etern sărmana lor viață". Este aceeași meditație gravă, întunecată, ce a prezidat sincronic concluziile din finalul marilor poeme *Împărat și proletar* („căci vis al morții-eterne e viața lumii-ntregi") și *Memento mori — Panorama deșertăciunilor* („La nimic reduce moartea cifra vieții cea obscură/În zădar o măsurăm noi cu-a gîndirilor măsură/Căci gîndirile-s fantome cînd viața este vis"). Privite din perspectiva uriașă a veșniciei, toate lucrurile lumii îi apăreau tînărului Eminescu lipsite de trăinicie, de consistență și „nemurire" (întocmai ca în poemul lui Miron Costin *Viața lumii* sau în scrierea lui Dimitrie Cantemir *Divanul sau gîlceava înțeleptului cu lumea*).

Antiteza *etern-trecător*, *infinit-finit*, *absolut-relativ*, *esență-aparență*, *moarte-viață*, *real-ideal* etc. străbate ca un fir roșu întreaga gîndire teoretică și poetică eminesciană și felul cum a rezolvat el relația dintre aceste categorii explică în mare măsură *tonalitatea pesimistă sau optimistă din poezia sa*. Încă din juvenila *Mortua est* dezbaterea antitetică pe tema viață-moarte se anunța deosebit de dramatică și insidioasă : „Cînd sorii se sting și stelele pică/Îmi vine a crede că *toate-s nimică*" ; „Să văd cerul negru că lumile-și cerne/ Ca prăzi *trecătoare* a morții *eterne*" (subliniat de Eminescu). În *Epigonii* ideea capătă o virulență nimicitoare : „Proști și genii, mic și mare, sunet, sufletul, lumină/Toate-s praf . . .". Nu e lipsit de interes să amintim că viziunea sceptică și tristă din *Scrisoarea I* își are germenele în climatul acestor dezbateri din tinerețe : „Ce-i etern? Cine consumă sîmburul aurit din soare?/Lumi împinge spre pieire ca izvoarele-nspre mare" (prima variantă).

Asemenea întrebări în poezia lui Eminescu sînt de o frecvență și o gravitate ce ni se par insuficient motivate prin simple trimiteri la izvoare literare (romantice), religioase, metafizice, sociale etc. Ideea și motivul *stingerii aștrilor*, în forma în care apar la Eminescu, nu pot fi explicate numai prin raportări la tematica romantică. Al. Dima, analizînd într-un studiu special motivul cosmic în opera eminesciană, subliniază insistent concluzia că acest motiv „a fost întreținut la Eminescu nu numai de impulsurile imaginației romantice, ci și de *atmosfera științifică a vremii*" [20].

Într-adevăr, epoca în care creează Eminescu (1865—1883) cunoaște un progres neobișnuit în domeniul cercetărilor și mai ales al generalizărilor științifice. Acum este valorificat universal, de către Helmholtz și alții, principiul conservării energiei, enunțat de R. Mayer ; fizicianul R.E. Clausius formulează legea entropiei („Entropia universului tinde spre un maximum"), la care alt om de știință, Rankine, răspunde cu memoriul *On the reconcentration of the mechanical energy of the Universe*. Literatura științifică și de popularizare pe teme cosmogonice cunoaște o eflorescență neobișnuită. Tema genezei și soartei lucrurilor (Darwin enunță antropogeneza), a morții și a „nemuririi" atrage oameni de știință, filozofi, poeți, teologi etc. Este, și pentru Eminescu, același climat de mari dezba-

[20] Al. Dima, *Motivul cosmic în opera eminesciană*, în *Studii eminesciene*, București, E.P.L., 1965, p. 284.

teri care l-a determinat şi pe F. Engels să schiţeze în manuscris *Dialectica naturii* (natura „nu *este*, ci *devine* şi *dispare*"), iar pe gînditorul român Vasile Conta să-i generalizeze problematica în *Teoria ondulaţiunii universale* („Toate formele sînt trecătoare"). „Dar atunci cînd un astfel de sistem solar va înceta să mai existe şi va avea soarta tuturor lucrurilor pieritoare — se întreba Engels — moartea atunci ce va fi?. . . Ştiinţele moderne ale naturii — răspunde tot Engels — au fost silite să adopte de la filozofie teza indestructibilităţii mişcării, teză fără de care ele n-ar mai putea exista. Dar mişcarea materiei nu e numai vulgara mişcare mecanică, nu e numai deplasare; ea este căldură şi lumină, tensiune electrică şi magnetică, combinare şi descompunere chimică, viaţă şi, în cele din urmă, conştiinţă. A spune că materia, în tot timpul existenţei ei nelimitate în timp, are numai o singură dată şi pentru un timp infinit de scurt în comparaţie cu eternitatea ei posibilitatea de a-şi diferenţia mişcarea. . . înseamnă a afirma că materia e pieritoare şi mişcarea trecătoare. Indestructibilitatea mişcării nu poate fi înţeleasă numai din punct de vedere cantitativ, ea trebuie înţeleasă şi din punct de vedere calitativ" [21].

Ce soluţii şi poziţii adoptă Eminescu în acest context al epocii? Chestiunea se cere tratată evolutiv.

Proaspăt ieşit dintr-un mediu cu vederi şi credinţe patriarhale, el exprimă, în faza juvenilă, idei şi concepţii de factură religioasă, folclorică, sau elemente descoperite în doctrine oculte (astrologie, magie etc.). Pe urmă, sub influenţa combinată a lui Schopenhauer şi a dezbaterilor ştiinţifice, intervin momente de îndoială şi pesimism întunecat (epoca studenţiei). Ulterior, el aderă la o soluţie idealist-metafizică: „Mai am pe-un înţelept... cu-acela iară /*Problema morţii lumii o dezleg*". Înţeleptul, nenumit de Eminescu, este desigur acelaşi pesimist Schopenhauer (vezi *Despre moarte şi relaţia ei cu indestructibilitatea fiinţei noastre în sine*). Fragmente teoretice şi versuri ne arată în ce sens a dezlegat „problema morţii": „Naintea vieţii noastre umblă/Crăiasa dulcii dimineţi /Chiar moartea însăşi e-o părere/Şi-un vistiernic de vieţi". Sau, în fragmentele teoretice (*Despre nemurirea sufletului şi a formei individuale*): „Tot ce ni se pare pe pămînt muritor este un şir care odată se va repeta din nou", „căci posibilitatea de-a exista în faţa veşniciei e *certitudinea* de-a exista". Individul şi formele naturii — speţele — nu sînt decît accidente, pe care, cu o necesitate probabilistică, „arborul lumii le produce cu fiecare primăvară" (Au nu sînt toate-nvelitori/Fiinţei ce nu moare?"). Notăm aici asemănarea frapantă a viziunii eminesciene cu aceea din finalul unei opere a lui Hölderlin (*Hyperion oder der Eremit in Griechenland*), unde întîlnim şi imaginea arborelui şi ideea eternei înnoiri a universului: „O, Baum des Lebens, dass Ich wieder grüne mit dir und deine Gipfel umathme mit all deinen knospenden Zweigen.... Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles". Nu credem, totuşi, că e vorba de o influenţă. La Hölderlin, viziunea răsare din intuiţie şi se sprijină pe ea. La Eminescu, de altfel şi la Nietzsche

[21] F. Engels, *Dialectica naturii*, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 19.

(„eterna reîntoarcere"), ideea e demonstrată şi teoretic, „curat silogistic" pe temeiuri probabilistice şi cu referinţă la teze ale ştiinţei.

Fire însetată de cunoaştere absolută, Eminescu urmăreşte verificarea logică a ideii în diversele domenii ale ştiinţei care, pe cît, se vede, nu erau lipsite de greutate în ochii lui. Aşa se şi explică, după părerea noastră interesul pe care Eminescu începe să-l arate pentru ştiinţele naturii (matematici, astronomie, fizică, chimie, biologie etc.) în faza elaborării *Luceafărului* (1880 — 1883). Aceste preocupări i se păreau lui G. Călinescu un „semn de îmbolnăvire", „o risipire a spiritului peste hotarele ocupaţiunii obişnuite"; „ne temem că aceste entuziasme pentru calculul diferenţial sînt un preludiu al apropiatei boli". În realitate, aceste preocupări se încadrează perfect în *necesităţile filozofice şi poetice* ale lui Eminescu, căci tema destinului uman în univers este o temă centrală a creaţiei sale.

Acad. Aurel Avramescu, examinînd pentru întîia oară, ca specialist în domeniul ştiinţelor naturii, conţinutul şi valoarea aşa-numitelor *Caiete fiziografice* manuscrise ale poetului, subliniază constatarea că pe Eminescu îl interesau în primul rînd „relaţiile generale, universale. . .mai mult decît consecinţele fizice particulare". „Eminescu — conchide autorul — nu a rămas la comentariile pur fizice ale legii energiei, ci a încercat să le integreze în concepţia sa filozofică" [22].

Într-adevăr, aşa cum am încercat să dovedim în altă parte, Eminescu tindea în ultimul timp (1880 — 1883) să-şi elaboreze sistematic concepţia despre lume, desigur pentru uz propriu şi sub rezerva demonstraţiei făcute anterior că metafizica nu este o ştiinţă : „. . . Ea nu va ieşi niciodată din stadiul încercării . . . rezultate pozitive despre « fiinţa lumei » sau « lucrul în sine » nu conţine nici filozoful cel mai adînc". Boala îl surprinde schiţînd o *Încercare de metafizică idealistă a raporturilor constante în mişcarea eternă*, bazată pe „calculul infinitesimal şi integral", adică pe instrumentul prin care procesele şi mişcarea din natură (diferenţiere şi integrare) pot căpăta o reprezentare matematică, logică, raţională.

În lumina acestor intenţii filozofice trebuie înţelese şi comentariile personale pe care le face Eminescu pe marginea diverselor legi ale ştiinţei. Aşa, de exemplu, el notează pe marginea principiului conservării energiei (R. Mayer, Helmholtz) : „Suma totală a energiei existente în univers rămîne pururea egală cu ea însăşi, nu se poate nici spori nici diminua". „Această lege stăpînind transformările tuturor energiilor din natură (sunet, căldură, lumină, electricitate, afinitate chimică, elasticitate şi energie mecanică), aşa încît ele nu sînt decît forme fenomenologice ale unuia şi aceluiaşi principiu, ne duce la cunoştinţa conexităţii lor intime, ce ne îndreptăţeşte a vorbi despre o unitate a puterilor naturii" (mss. 2270). Ideea *echivalenţei*, a *constanţei* în mişcare, a *unităţii interne* în diversitate — iată ce reţine atenţia lui Eminescu din ştiinţă. Traduse apoi în limbajul matematizant, ideografic al proiectatei *Încercări de metafizică*, comentariile poetului sună astfel : „Toate sînt o ecuaţiune". „Orice

[22] A. Avramescu, *Preocupări ştiinţifice ale lui Eminescu în „Caietele fiziografice"*, în „Luceafărul", 6 iunie 1964, VI, nr. 12, p. 5.

moment din viața universului e ecuațiunea momentului următor. Orice moment prezent e ecuațiunea momentului trecut" (mss. 2267, f. 82 v). Nu este greu să întrevedem legătura acestui raționament cu unele sentințe din *Luceafărul* :

„Din sînul veciniculuí ieri
Trăiește azi ce moare ;
Un soare de s-ar stinge-n cer
S-aprinde iarăși soare" ;

Tot în sensul acestei metafizici a „raporturilor constante în mișcarea eternă" trebuie înțeleasă și însemnarea enigmatică din manuscrisul 2 255, f. 415 : „Ideea mea vizionară despre nemurirea sufletului $\frac{m}{m} : \infty$ trebuie să se repete. Clișeu".

Concluzia ce vrem s-o tragem din cele de mai sus este că în faza elaborării *Luceafărului* gîndirea lui Eminescu suferă o mutație sensibilă de accent de pe ideea primatului morții, „neființei" (în tinerețe) pe aceea a „ființei" și „nemuririi". În orice caz, filozofia Demiurgului din *Luceafărul* nu mai conține încheierile sumbre din unele poeme anterioare, în care „lumile cerului" îi apăreau ca „prăzi *trecătoare* a morții *eterne*", „Căci eternu-i numai moartea, ce-i viață-i trecător" (*Memento mori*). Nirvana însăși îi apare acum ca o moarte veșnic creatoare : „ein ewig sich bewegender Tod". Lumea are durată în veșnicie (eternul prezent schopenhauerian).

Ținem să subliniem acest lucru, deoarece în ultima sa carte, închinată lui Tudor Arghezi (*Cîntare omului*), regretatul Tudor Vianu caracterizează concepția lui Eminescu tocmai prin idei din *Memento mori* și *Scrisoarea I* : „Universul este temporal finit pentru Eminescu ; el este infinit pentru Arghezi. Este (la acesta din urmă) o afirmație a încrederii lui în viață" (În poemul *Nici o silabă-ntreagă*, Arghezi întrevede nașterea din nou a lumilor, după o ipotetică stingere : „Din plămădirea nouă a smîrcului cu ceața/Se va stîrni, pesemne, fierbinte iarăși viața"). După „lăsarea marii nopți finale — continuă T. Vianu — Eminescu nu mai întrevede nimic" ; de unde „o reacțiune devalorizatoare a inteligenței".

Or, variantele *Luceafărului* nu confirmă această concluzie generalizatoare :

Să piară timpul înnecat
În văi de întuneric
El s-ar renaște luminat
Ca să se-nvîrtă sferic.

O lege-n veci va stăpîni
Și lumea și atomul
Cînd omul prinde-a-mbătrîni
Re-ntinerește omul

Într-un studiu mai vechi (1930), Tudor Vianu deducea pesimismul lui Eminescu din viziunea „unui univers static, din care elementul oricărei deveniri este expulzat. Luceafărul nu mai poate fi într-un asemenea

univers un înnoitor al destinelor omeneşti" [23]. Adevărul este că în fragmentele teoretice din ultimii ani de sănătate, şi în *Luceafărul*, Eminescu tinde spre o rezolvare dialectică a vechilor antinomii din gîndirea sa, în primul rînd a categoriilor infinit-finit, etern-trecător, absolut-relativ, stabilitate-schimbare etc. Acest lucru rezultă chiar din titlul însemnărilor de metafizică privind *„raporturile constante în mişcarea eternă"*. Ştiinţa modernă i-a demonstrat „mişcarea eternă" a lucrurilor lumii. Eminescu caută factorii de *constanţă*, de *invariabilitate*. Sugestii în această direcţie i-a oferit probabil Laplace, care în *Teoria analitică a probabilităţilor* stabileşte reguli statistice ale „raporturilor constante". Antinomiile kantiene (teză-antiteză) sînt explicate de Eminescu logic şi matematic: „În amîndouă Kant are dreptate". „Negaţiunea sau infinitul — Poziţiunea sau finitul. **Da! Nu !**" Sau: „O valoare concretă nu se poate naşte decît din valori concrete. Infinitul nu e concret, ci absolut". Existenţa e definită, în aceste încercări, printr-o ecuaţie ontologică: „Existere=movi", „Vivere=resultare de motu". Eminescu aduce chiar unele obiecţii filozofice principiului fizic al conservării şi legii entropiei (R. Mayer-Clausius). „Tot ce există nu sînt decît grade de căldură? — zice Robert Mayer. — Tot ce există nu sînt decît grade a [le] unei stări supuse la modificaţiuni în infinit — zic eu". La scară cosmică, mişcarea prezintă un circuit etern între Fiinţă şi Nefiinţă, prin urmare o garanţie împotriva extincţiei totale. Unele variante ale *Luceafărului* şi *Glossei* prind această idee în imagini deosebit de sugestive:

„În zădar şi timpi şi stele
Ne-ar părea lunecătoare
Sînt ca frunze toate cele
Din copacul ce nu moare.
Peste-un an revin în stoluri
Paseri ce se-ntind să plece,
Între-a vieţii două poluri
Totul stă şi totul trece"

Problema pesimismului eminescian a suscitat în trecut nenumărate discuţii, care, după cum am văzut, continuă şi în prezent. Unii cercetători (Gherea, Ibrăileanu, T. Vianu ş.a.), avînd în vedere linia tonalităţii afective (titanice) în poezia lui Eminescu, trăgeau concluzia unei evoluţii de la optimism (în tinereţe) la pesimism (maturitate). Filozoful Ion Petrovici a încercat să concilieze teoretic pesimismul şi optimismul lui Eminescu printr-o apropiere de Ed. von Hartmann [24]. G. Călinescu, disociind nuanţele pesimismului după natura lor, făcea aprecieri care s-au părut unor critici contradictorii: 1) „Noi nu putem afirma despre Eminescu nici că este, nici că nu este pesimist"; 2) „fervenţa ştiinţifică progresează o dată cu pesimismul său": ; 3) la Eminescu pesimismul este invers proporţional cu vîrsta. În studiile recente consacrate lui Eminescu,

[23] T. Vianu, *Poezia lui M. Eminescu*, Bucureşti, „Cartea românească", 1930, p. 131—132.
[24] Ion Petrovici, *Contribuţii la filozofia lui Eminescu*, în „Revista de filozofie", 1930, vol. XV, nr. 3.

cercetătorii noştri insistă asupra caracterului *specific, satiric, polemic* al pesimismului eminescian. Dintre autorii străini, prof. Rosa del Conte relevă la Eminescu un pesimism particular, care, după părerea domniei-sale, „nu este schopenhauerian, ci structural gnostic". Interpretînd *Luceafărul*, profesoara italiană consemnează o „dramă existenţială", în sens gnostic, semnalînd totodată, pe baza variantelor, o viziune cosmică de factură dialectică, un ecou al „clasicităţii senine şi echilibrate", un „ritorno ciclico" ce pare „o victorie asupra morţii, triumful permanenţei totului", o „perenne giovinezza del mondo". O explicaţie sui-generis a pesimismului eminescian a încercat recent Liviu Rusu, scindînd personalitatea poetului într-un „eu autentic" (creator, optimist) şi un „eu derivat" [25] (teoretic, pesimist, format prin învăţare). Nu putem primi această soluţie, vădit artificioasă, căci la Eminescu pesimismul are izvoare diferite. Din aceeaşi filozofie schopenhaueriană „învăţată" (Tocmai poetul ridiculiza pe „oamenii învăţului" !) Eminescu trage uneori concluzii pesimiste, alteori concluzii ce nu pot fi în nici-un caz taxate drept pesimism (caz similar la Nietzsche: „eterna reîntoarcere").

Calea raţională pentru lămurirea pesimismului eminescian a sugerat-o încă din 1914 filozoful român Mircea Florian, relevînd caracterul dramatic al gîndirii lui Eminescu: „Neîncetat se caută pe sine în lupta neîmpăcată cu antinomiile lăuntrice". Tot el a subliniat cel dintîi, după cîte ştim, necesitatea de a „urmări *curba lăuntrică şi individuală a gîndirii lui Eminescu*" pentru a găsi „cheia concepţiei lui despre lume şi viaţă" [26].

Vom încerca să schiţăm sumar linia acestei curbe a pesimismului la Eminescu, făcînd disociaţii în sensul lui G. Călinescu, cu unele amendări cronologice. Pesimismul de origine erotică-afectivă (misoginismul) este intermitent şi fără linie precisă (ritm sufletesc *deziluzie-idealizare*: I. „Oricare mîndru început / Cu un sfîrşit se-ncheie / Cînd îngerul au dispărut / Rămîi cu o femeie"; II „Dar totuşi nu sfîrşeşti de spus / Şi-ncepi aceleaşi plîngeri / Căci cînd femeile s-au dus / Din nou s-arată îngeri"). Cel de nuanţă etică şi socială se precizează (polemic) cu timpul şi cu experienţa de viaţă, şi Eminescu devine conştient de originea lui (*Scrisori*). Cel filozofic scade treptat cu vîrsta şi cu mutaţia de accent (gnoseologică, ontologică, axiologică) de pe ideea morţii pe ideea vieţii, a „Fiinţei ce nu moare". Sinteza poetică a *Luceafărului* cuprinde toate aceste nuanţe şi semnificaţii, uneori divergente, încît nu trebuie să ne mirăm că aceleaşi versuri se pretează la comentarii diferite. Eminescu însuşi, precum o dovedesc manuscrisele, a oscilat îndelung între solicitările diverselor motive (erotice, etice, filozofice).

În legătură cu această oscilaţie, dorim să ne expunem părerea asupra unei însemnări a lui Eminescu din manuscrisul 2 257, f. 429 v.: „*Legenda Luceafărului (modificată şi cu mult înălţat sfîrşitul à la Giordano Bruno)*". De-asupra acestei însemnări, subliniat, o alta: „*Caballa Lucis*".

Dacă notaţia e din 1883, cum şi pare să fie după scris (cf. Perpessicius), înseamnă că poetul *intenţiona* să modifice sfîrşitul *Luceafărului*

[25] Liviu Rusu, *Eminescu şi Schopenhauer*, în *Studii eminesciene*, E.P.L., 1965, p. 116—117.

[26] Mircea Florian, *Gîndirea lui Eminescu*, în „Noua revistă română", 22 iunie 1914, vol. XVI, nr. 5, p. 71.

aşa cum îl cunoaştem, deja definitivat (la finele lui 1882). G. Bogdan-Duică, primul care discută pe larg această însemnare [27], caută să identifice izvoarele filozofice bruniene în concepţia *Luceafărului*, fără a se întreba asupra datei însemnării. Mai recent, D. Murăraşu consideră neconvingătoare încercarea lui Bogdan-Duică şi trimite la o cugetare a lui Bruno, citată de Schopenhauer în *Aforisme*. Socotim puţin probabilă indicaţia, deoarece sensul respectivului citat la Schopenhauer apare prea sărac în contextul dat al *Aforismelor* şi nu vedem ce modificare s-ar fi putut opera pe baza lui. Dacă nota lui Eminescu exprimă intenţia de a modifica forma pe care o cunoaştem şi nu o modificare pe care a operat-o (cum presupunea Bogdan-Duică), schimbarea nu putea fi, credem, decît *în substanţa filozofică a poemului şi în sensul mutaţiei de accent pe care am indicat-o*. Eminescu studia acum pe Giordano-Bruno (cf. mărturia Mitei Kremnitz) şi idei din filozofia acestuia urmau să intre în *Încercarea de metafizică* despre care am vorbit. Numele lui Bruno apare în aceste însemnări disparate de cîteva ori, o dată într-o constelaţie de gînditori foarte sugestivă: „*Idei proprii. Titluri de capitole. Giordano Bruno. Leibniz. Kant. Timp, Spaţiu, Cauzalitate* (teza concretă-antiteza infinită). *Laplace cheia bolţii*" (ms. 2 255, f. 372).

Desigur, ar fi greu să arătăm în mod precis ce anume schimbări intenţiona Eminescu, admiţînd că nu le-a operat; în orice caz, ele vizau fie teoria cosmică a Demiurgului (nota lui Eminescu e urmată imediat de versuri din *La steaua*), fie replica lui Hyperion din finalul poemului.

Comentînd semnificaţia acestei replici — „nemuritor şi rece" — D. Murăraşu trimite, pentru epitetul „nemuritor", la „daimonul" platonician. Noi am trimite la Eminescu însuşi, la însemnarea prin care îşi defineşte singur credinţa umanistă, în ceasul ultim al sănătăţii sale:

„equaţiunea fizică = frumuseţea
equaţiunea morală = equitatea
equaţiunea intelectuală = omnilateralitatea"
(ms. 2255. f. 257).

[27] G. Bogdan-Duică, *Despre „Luceafărul" lui Mihail Eminescu*, Braşov, 1925.

700 DE ANI DE LA NAŞTEREA LUI DANTE

DANTE ŞI FILOZOFIA

DE

NINA FAÇON

Articolul analizează conţinutul laic al noţiunii de *filozofie* la Dante, ştiinţă „dătătoare de fericire"; amintind distincţia averroistă dintre cele două adevăruri, ea implică definiţia etică a *nobleţei* în *Il Convivio* şi impune separaţia omenescului de transcendent în *De monarchia*. Preocupat de formarea omului, dînd filozofării sale o finalitate practic-educativă, Dante se dovedea a fi un intelectual conştient de misiunea sa, aceea de „a da lucruri folositoare" semenilor săi.

Istoria filozofiei include cu necesitate opera lui Dante; ea nu poate să ignoreze *Il Convivio* (Banchetul), tratat de cosmologie şi etică, imn de laudă adus omului şi străduinţei lui spre cunoaştere, după cum nu poate să ignoreze cînturile din *Paradis* care preamăresc, în imagini poetice, structura raţională a Universului şi pe creatorul ei. Dar istoria filozofiei găseşte în acelaşi timp în Dante pe unul dintre cei dintîi gînditori care au arătat funcţia specifică a gîndirii laice, deosebind-o de teologie. În fine, aceeaşi istorie nu poate să nu recunoască în Dante pe cel dintîi artist, în sfera noastră de cultură, care a îmbinat în opera lui filozofia şi poezia, densitatea de conţinut a acesteia din urmă fiind constituită de problematica filozofică pe care o presupune şi al cărei ecou este; de la Dante la Michelangelo şi la Leopardi, poezia filozofică se manifestă de fiecare dată drept modalitatea expresivă care reconstituie unitatea originară a spiritului în funcţia lui de cunoaştere, contopind, şi nu alăturînd hibrid, poezia şi filozofia, regăsind în sensurile figurate ale cuvîntului adevăruri despre om şi locul lui în univers. Dacă studiul acestui din urmă aspect revine istoriei literaturii, celelalte două aparţin însă cu siguranţă istoriei filozofiei; şi nu este vorba, în cazul lui Dante, de o prezenţă a ideilor filozofice risipite în operă — cum ele ni se înfăţişează în scrisul celor mai mari poeţi —, ci de o preocupare filozofică multiplă, sistematică şi programatică, evident legată de condiţiile timpului, de problemele lui, de locul intelectualului în societate şi de funcţia pe care el şi-o asumă ca atare.

Rev. filoz., 12, 7, p. 925—934, Bucureşti, 1965

În enumerarea făcută mai sus, a celor trei raţiuni pentru care Dante aparţine istoriei filozofiei, am plecat de la cea mai evidentă, faptul că este autorul unei opere cu conţinut strict filozofic, cum este *Il Convivio*. Dar însemnătatea lui pentru istoria filozofiei constă mai ales în al doilea din punctele enunţate, anume în contribuţia pe care a dat-o la definirea conceptului de filozofie în raport cu teologia, şi deci la afirmarea, în fapt, a domeniului autonom al acesteia din urmă ; noutatea şi îndrăzneala acestei contribuţii se manifestă patetic în cîteva pagini ale *Conviviului*, adevărat preludiu la gîndirea Renaşterii europene.

Ce este, aşadar, filozofia pentru Dante?

Il Convivio, tratatul întrerupt şi neterminat, proiectat să aibă 25 de părţi, din care poetul a scris numai primele patru, în cei dintîi ani ai exilului, este o expunere despre structura universului şi despre om, ca atare un tratat de cosmologie şi de etică ; el este scris în limba italiană şi îşi justifică această opţiune arătînd că scopul lui este acela de a împărtăşi tuturor cunoaşterea lumii şi a adevărului. Îndreptar filozofic adresat rîndurilor largi ale cititorilor, *Banchetul* cuprinde rodul studiilor filozofice şi mai ales al experienţei de viaţă din anii care se încheiaseră prin condamnarea şi exilul poetului. El sintetizează ideile curente ale tomismului privind natura lumii, dar justifică expunerea lor prin rolul formator şi uman, mai mult decît cognitiv, pe care-l atribuie filozofiei şi, în speţă, eticii.

În clasificarea ştiinţelor cuprinsă în *Il Convivio* (II, 13), Dante stabileşte totodată o ierarhie a lor. Comparînd ordinea ştiinţelor cu aceea a cerurilor în sistemul ptolemaic, el indică succesiunea celor şapte ştiinţe care formau, în învăţămîntul epocii, triviul şi cvadriviul, de la gramatică la astrologie, şi pune deasupra acestora fizica, sau „ştiinţa naturală", şi metafizica, sau „prima ştiinţă", corespunzătoare celei de-a opta sfere, cea înstelată ; subordonează toate cele precedente ştiinţei morale, care corespunde sferei a noua ; în fine, pune deasupra tuturor, în „cerul liniştit", teologia. În această clasificare se manifestă o noutate de gîndire pe care o putem socoti pe drept cuvînt „extraordinară" [1] : pentru filozofia medievală care-şi trage izvorul din Aristotel şi este cuprinsă în *Summa* lui Toma din Aquino, ştiinţa supremă este metafizica, deoarece ea singură poate cunoaşte pe Dumnezeu, cauză finală a existenţei ; la Dante, metafizica ocupă însă al doilea loc, deoarece criteriul clasificării este pentru el nu unul absolut, cum ar fi acela al capacităţii cognitive a fiecărei ştiinţe, ci unul relativ, şi ca atare raportat la om : în ierarhizarea ştiinţelor, Dante are în vedere, aşadar, folosul lor pentru om, mai exact, capacitatea lor de a-i da acestuia fericirea. Metafizica, „zeiţă a ştiinţelor" pentru Aristotel, este superioară omului, urmărind cunoaşterea unor adevăruri străine lui ; filozofia este „dătătoare de fericire" [2] în momentul cînd ea este ştiinţă morală care-l învaţă pe om cum să trăiască în lumea lui. Gîndirea lui Dante se dovedeşte a fi aceea a unui laic care se adresează semenilor lui ; ea identifică filozofia cu morala şi o pune pe aceasta în fruntea ştiin-

[1] Etienne Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1953, p. 107.

[2] *Ibidem*, p. 96.

ţelor pentru că, prin cunoaşterea ei, omul poate fi fericit; iar *Banchetul* îşi manifestă finalitatea practică prin distincţia esenţială pe care o stabileşte între morală şi metafizică, între ştiinţe umane şi divine, obiect al studiului său fiind cele dintîi pentru că omul şi fericirea lui interesează mai mult decît extinderea cunoaşterii lui spre lumi care îi sînt esenţial străine.

Într-un context de idei nou, Dante relua într-o anumită măsură concepţia averroistă despre paralelismul celor două adevăruri, al credinţei şi al filozofiei. Teologia, care planează în „cerul liniştit", rămîne, pentru el, „prima ştiinţă", dar ea este ca atare inoperantă sau ineficace pentru om. Anii de exil în care Dante şi-a gîndit opera au fost ani de luptă pentru Florenţa — sîntem în momentul venirii la putere a guelfilor, care instaurează o oligarhie financiară — şi ani de grele încercări pentru biserică, deoarece sîntem la începutul schismei şi al condamnării templierilor. În asemenea împrejurări, cînd fiecare este constrîns să opteze şi caută cu înfrigurare criteriul cel mai just al opţiunii, acela care să-l salveze, ceea ce interesează nu este perfecţiunea în sine a unei ştiinţe, ci virtutea ei salvatoare pentru om; şi Dante nu neagă valoarea teologiei, ci interesul sau folosul omenesc al teologiei şi al metafizicii. În cuprinsul gîndirii medievale, originalitatea lui Dante constă în această valorificare a filozofiei în raportul ei cu omul; definind-o prin eficacitatea ei în planul lumii noastre, identificînd-o aşadar cu morala, Dante va schiţa mai întîi în *Conviviu* şi apoi în *Divina comedie* o teorie despre natura şi alcătuirea Universului şi o teorie a cunoaşterii şi a limitelor ei, în care găsim, dincolo de schema aristotelic-tomistă, elementele acelui preumanism care izvora din însăşi definiţia dată filozofiei şi funcţiei ei.

În universul lui Dante, conceput potrivit schemei lui Ptolemeu, cele zece ceruri sînt mişcate de substanţele „separate de materie", adică de inteligenţele pe care omul de rînd le numeşte îngeri (*Il Convivio*, II, 4). Acest univers guvernat de ordine, în care multiplicitatea materiei este pătrunsă de formă, este prin aceasta asemănător lui Dumnezeu; el poartă în el „urma" înaltului lui creator (*Paradis*, I, 103—107). Conceput ca primul motor sau principiul universal din care purced toate lucrurile (*Paradis*, XXVIII, 41—42), în aşa fel încît fiecare mişcare în univers este o părticică din mişcarea universală prin care se înfăptuieşte ordinea veşnică (*Paradis*, I, 107—112), Dumnezeu este considerat totodată scop, întrucît tot ce există converge spre a păstra ordinea universală, forma prin care universul se aseamănă creatorului lui. În această convergenţă este cuprinsă şi dorinţa sau iubirea, năzuinţa întregii existenţe spre creator; în „marea mare a existenţei" („*lo gran mar dell'essere*", *Paradis*, I, 111), toate „naturile" îşi au locul spre care năzuiesc: este prezent în fiecare din ele „instinctul" sau impulsul firesc care le poartă către scopul ce le este hărăzit în ordinea universală; impulsul nu contrazice activitatea fiecărei existenţe, ci coincide cu ea, asigurînd armonia universală şi înfăptuind legea divină a iubirii. Dante unifică sub acelaşi principiu al năzuinţei spre Dumnezeu lumea materială şi cea organică, focul, pămîntul şi vieţuitoarele, guvernate laolaltă de acel impuls firesc pe care-l numeşte instinct (*Paradis*, I, 112); şi, integrînd

acestei totalităţi pe om, îl diferenţiază de celelalte creaturi prin aceea că numai lui îi aparţin „intelectul şi iubirea" (*Paradis*, I, 118); şi definind totalitatea existenţei — a lumii anorganice, a celei organice şi a omului — prin constanta năzuinţă către Dumnezeu, instinct la unele, vedere intelectuală şi bucurie la celelalte, definind-o prin finalitate şi deci prin mişcare, Dante o diferenţiază de Empireul care este cerul liniştii eterne, în care orice finalitate s-a împlinit şi au fost atinse harul şi desăvîrşirea.

Universul dantesc este pătruns de dumnezeire, dar nu se confundă panteistic cu aceasta; creatorul este prezent în univers aşa cum forma este prezentă în materie, ca agent ordonator al ei şi creator prin aceasta al obiectului. Pentru Dante, Dumnezeu este formă şi, ca atare, apare în lumină: aceasta, fiind manifestarea lui Dumnezeu nu prin altceva, ci prin ea însăşi, este existenţa actualizată în formele sensibile: în acest sens tot ce există este „strălucirea acelei Idei pe care Dumnezeu o generează" (*Paradis*, XII, 52—54), ceea ce înseamnă totodată că lumea este emanaţie a bunătăţii şi a iubirii divine (*Paradis*, VI, 64—66). Lumina care derivă din creator şi devine act în lume, de-a lungul celor nouă existenţe care sînt cele nouă ceruri, coboară, din act în act, pînă la ultimele potenţe şi devine aici „contingenţă", adică „lucru creat" (*Paradis*, XIII, 55—64). În această concepţie emanatistă, cu ierarhia descendentă a existenţelor, apar categoriile aristotelice de potenţă şi act, în care se regăsesc materia şi forma. Arătînd desfăşurarea procesului creator, Dante arată că, în ordinea treptelor creaţiei, criteriul superiorităţii uneia asupra alteia este necesitatea. Pe treapta ei cea mai de jos, lumina se actualizează în contingenţe, *brevi contingenze* (*Paradis*, XIII, v. 63), din care se nasc lucrurile lumeşti, acelea care ar fi putut să nu existe. Univers creat de Dumnezeu şi străbătut de iubirea lui, universul lui Dante, care urmează îndeaproape concepţia lui Toma din Aquino, consideră pe creator drept cauză finală, şi nu cauză eficientă a lumii; versul ultim al *Divinei comedii* vorbeşte despre „Iubirea ce mişcă soarele şi celelalte stele" (*Paradis*, XXXIII, 145), înţelegînd prin aceasta iubirea lui Dumnezeu către lume şi nu, cum este cazul în conceptul „primului motor" al lui Aristotel, iubirea cerului şi a astrelor către Dumnezeu: Dumnezeul lui Dante şi al lui Toma fiind cel care iubeşte, Dumnezeul lui Aristotel acela care se lasă iubit[3].

În această construcţie amplă, tutelată de creator, omul şi libertatea lui îşi au, totuşi, locul lor. Dacă în cosmogoniei, Dante este îndeaproape tributar tomismului, în teoria cunoaşterii şi în morală, care definesc natura, limitele şi posibilităţile omului, gîndirea lui se lărgeşte şi indică drumuri noi.

Pe urmele *Metafizicii* lui Aristotel, *Prima filozofie*, cum o numeşte Dante, *Banchetul* defineşte pe om prin dorinţa firească a cunoaşterii, aceasta fiind „desăvîrşirea ultimă a sufletului nostru", „setea firească", năzuinţa care ne făgăduieşte „fericirea noastră ultimă" (I,1). Cele două facultăţi principale ale omului, a simţi şi a raţiona (III, 2), colaborează spre a-i da cunoaşterea adevărului. Dante arată că drumul cunoaşterii

[3] Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin. 1948, p. 76.

constă în demonstraţie, aceasta însemnînd „construire a ştiinţei", pornind de la cunoscut către necunoscut, „de la ceea ce cunoaştem mai bine la ceea ce cunoaştem nu atît de bine" (II, 1). Un punct de plecare este experienţa sensibilă, pe care Dante o socoteşte necesară în întemeierea cunoaşterii (II, 3), „izvor" de cunoaştere şi deci de creaţie şi acţiune (cf. *Paradis*, II, 94—96), precizînd că de la simţuri „începe cunoaşterea noastră" (II, 4) şi că mintea omenească numai de la acestea primeşte „ceea ce pe urmă prin ea devine demn de intelect" (*Paradis*, IV, 40—42). Deosebind calităţile sensibile ale lucrurilor, Dante distinge la un moment dat, pe de o parte, culoarea şi luminа, calităţi proprii, care există „în mod propriu" şi sînt obţinute pe calea unui singur simţ, şi pe de altă parte „figura, mărimea, numărul, mişcarea şi starea pe loc", calităţi „sensibile comune", obţinute „prin mai multe simţuri" (III, 9); distincţie pe care o vom regăsi la Galileu şi apoi la Locke în diferenţierea pe care ei o stabilesc între calităţile primare şi cele secundare şi care, reluată de Berkeley şi Hume, va deveni un argument al solipsismului. Cunoaşterea prin simţuri — pe care Dante o analizează, în cazul vederii, în însuşi mecanismul ei fiziologic, vorbind, la un moment dat (III, 9), de acea „parte a creierului" unde, ca într-un izvor (*principio fontale*), se găseşte „putinţa vederii" (*la sensibile virtude*) — este însă o cunoaştere comună animalului şi omului şi nu-l defineşte pe acesta; deosebindu-l, aşadar, de restul vieţuitoarelor, pentru care a trăi înseamnă a simţi, Dante defineşte pe om prin raţiune: „A trăi înseamnă pentru om a folosi raţiunea" (IV, 7).

Limitele cunoaşterii sînt însă limitele raţiunii omeneşti, şi Dante cuprinde problema cunoaşterii în aceea a existenţei: întrucît intelectul divin este cauza a tot ce există, şi efectul nu poate fi mai mare decît cauza lui, înseamnă că intelectul uman, efect al celui divin, nu-l poate depăşi, deci nu-l poate atinge şi cuprinde pe acesta, ci este de el „în mod nemăsurat (*improporzionalmente*) depăşit" (II, 4): „ochii minţii omeneşti" nu ajung să cunoască „ideile" sau „intelligenţele", „îngerii", cum sînt numite de către oamenii de rînd (*la volgar gente*), şi „ochii intelectuali" ai omului sînt închişi atîta vreme cît sufletul îi este întemniţat în corp. Punînd aceste limite cunoaşterii, care sînt ale raţiunii umane (*difetto di ragione*), Dante consideră că năzuinţa de a le înfrînge constituie pentru om bucuria cea mai durabilă, la capătul căreia este beatitudinea. Demonstraţia, prin care vedem adevărul „în modul cel mai cert", şi convingerea sau persuasiunea, „în care lumina interioară a înţelepciunii (*Sapienza*) se arată fără nici un văl", generează „acea plăcere preaînaltă a beatitudinii", care aparţine Paradisului (III, 15); dar pe care în condiţia noastră umană nu o putem avea decît ca o contemplare a Înţelepciunii, nu o dobîndire a ei. Cu aceasta, teoria cunoaşterii ajunge la premisele eticii şi fundamentează, prin concluziile ei, conduita umană. Cunoaşterea determină fericirea, şi măsura ei înseamnă capacitatea de fericire a omului — „fiecare lucru doreşte firesc desăvîrşirea" — şi pe aceasta o găseşte numai în desăvîrşirea raţiunii, care, „fiind partea cea mai însemnată, de ea atîrnă întreaga noastră esenţă" (III, 15). Dante limitează cunoaşterea omului la capacitatea lui raţională, dar prin aceasta nu limitează sau nu diminuează capacitatea lui de fericire: raţiunea sau intelectul uman „nu pot privi",

deci nu pot cunoaşte nici pe Dumnezeu, nici eternitatea, nici materia primă; cu toate acestea, omul poate fi fericit în condiţiile raţionalităţii, deci ale limitelor lui de cunoaştere; Dante rezolvă aparenta contradicţie a afirmaţiilor sale, arătînd că omul îşi pune el însuşi limite dorinţei şi îşi asigură prin aceasta fericirea :„Dorinţa naturală este în raport cu posibilitatea celui care doreşte" (III, 15), astfel încît „în viaţa aceasta dorinţa omenească este în raport cu acea ştiinţă pe care o putem avea aici"; şi întrucît a-l cunoaşte pe Dumnezeu „nu-i este cu putinţă naturii noastre", această cunoaştere noi în mod firesc nici nu o dorim (*ibidem*).

Cele arătate mai sus cu privire la clasificarea ştiinţelor şi la hegemonia atribuită moralei îşi găsesc confirmarea în această ultimă concluzie privind cunoaşterea: metafizica este în sine ştiinţa cea mai înaltă, dar nu este astfel pentru om, a cărui raţiune are puteri limitate; în acelaşi fel, fericirea vieţii contemplative este, desigur, superioară fericirii vieţii active — şi Dante aminteşte cu acest prilej parabola Mariei şi Martei în Evanghelia lui Luca —, dar numai aceasta din urmă ne este îngăduită şi deci numai spre ea tindem, pentru că, fiind sigură de atins, ea singură ne poate da fericirea. „Măsura idealului" — cu un termen pe care-l va folosi De Sanctis — apare la Dante drept conştiinţă lucidă a limitelor omului, şi ea îi îngăduie să indice precis sfera dorinţelor lui, deci sfera fericirii posibile pentru el. Nu virtuţile intelectuale, ci virtuţile morale sînt necesare omului: cele dintîi i-ar făgădui ceea ce nu ar putea atinge, celelalte îi asigură fericirea care-i aparţine. „În fiecare învăţătură — spune Dante — trebuie să ţinem seama de posibilitatea celui care învaţă şi să-l călăuzim pe drumul care-i este mai uşor" (IV, 17); şi întrucît virtuţile morale sînt proprii omului, întrucît ele sînt „mai comune, mai cunoscute şi mai cerute", ele îl călăuzesc pe drumul lui, spre fericirea lui.

Cu această distincţie Dante separa, de fapt, lumescul de ceresc; el continua să afirme superioritatea acestuia din urmă, dar, arătîndu-l străin şi inaccesibil nouă, îl scotea din sfera năzuinţelor noastre şi ne garanta astfel fericirea, umană şi limitată, dar dependentă de noi şi, ca atare, certă; optimismul etic, fundat pe teoria cunoaşterii, pune bazele umanismului, întrucît îl liberează pe om de anxietatea năzuinţelor care-l depăşesc şi, în cercul limitat al posibilităţilor lui, îl îndeamnă la acţiunea certă în eficacitatea ei.

Într-un alt punct al doctrinei etice, Dante pune premisele acestui optimism. Arătînd că omul dispune de liberul arbitru, el limitează răspunderea acestuia în raport cu capacitatea lui. Omul merită lauda sau dezonoarea numai pentru acele lucruri care stau în puterea lui, pe care el poate să le săvîrşească sau nu (III, 4); omul, definit în limitele noţiunii respective, şi nu în afara ei, dobîndeşte mîndria propriei naturi şi se eliberează de năzuinţele dureroase a ceea ce nu-i este dat să aibă; sigur de perfecţiunea şi fericirea pe care, voind, poate să o atingă, el este, în lumea lui, puternic şi neîntrecut. Se precizează astfel, ca o linie esenţială în gîndirea lui Dante, conceptul autonomiei, al lumii şi al omului faţă de un transcendent care l-a creat, dar la care acum prin nimic nu mai poate ajunge; de la care posedă tot ce are susceptibil de perfecţiune, dar prea puţin pentru a ieşi din limitele creaţiei în care e cuprins. Separarea domeniilor, a omenescului de

transcendent, a moralei de metafizică, a fericirii umane de beatitudine înseamnă primul pas spre o concepţie laică : la Dante, omenescul coexistă cu transcendentul, dar existenţa acestuia nu diminuează încrederea în fericirea omului. În această afirmare a transcendentului „pus în paranteză", existent dar inoperant, Dante săvîrşea un pas spre umanism.

Gînditorul de la care a pornit în meditaţia sa a fost Aristotel, filozoful prin excelenţă, *lo Filosofo*, cum îl numeşte (II, 1), sau „acel glorios filozof căruia natura i-a dezvăluit cel mai mult tainele ei" (III, 5) ; nu lipseşte din admiraţia sa Platon, *uomo eccellentissimo* (II, 4), pe care-l citează de mai multe ori, deşi ocupă locul al doilea după Aristotel, Petrarca fiind cel dintîi care-i va da prioritatea în admiraţia lui [4]. Alături de aceştia, nu lipsesc gînditorii ultimelor secole, şi între ei Avicenna, dar îndeosebi Averroes, „acela care a scris marele Comentariu" (*Infern*, IV, 144). Dacă autonomia umanului faţă de divin în concepţia coexistenţei lor pare a fi un ecou averroist în gîndirea lui Dante, întrucît aminteşte teoria „dublului adevăr", interesul scriitorului pentru orientările heterodoxe ale timpului său se vădeşte limpede în elogiul pe care i-l aduce lui Sigerius de Brabant (1235—1281), filozoful care în lecţiile sale la Paris „a demonstrat adevăruri generatoare de invidie" (*Paradis*, XII, 138) şi care pentru aceasta fusese condamnat şi îndepărtat din funcţia sa de profesor. Atribuind lui Toma din Aquino lauda lui Sigerius, Dante nu uita că filozoful oficial al bisericii combătuse doctrinele averroiste ale gînditorului francez ; dar personajul istoric, transfigurat în personaj al *Divinei comedii*, este capabil de o judecată senină şi, ca atare, recunoaşte meritul adversarului său. În lauda lui Sigerius, Dante făcea lauda filozofiei laice, străină de interesele bisericii şi care, urmînd pe Averroes, separa omenescul de divin fără a-i nega nici unuia adevărul şi valoarea. Interesul lui Dante pentru elementele heterodoxe, manifestat şi în versurile care amintesc răscoala condusă de călugărul Dolcino (*Infern*, XXVIII, 55—60), ars pe rug în 1307 pentru erezia pe care o răspîndise, nu înseamnă însă decît preocuparea de a găsi noi argumente pentru ceea ce constituie obiectivul filozofării lui : de a oferi contemporanilor principiile unei morale capabile de a le da fericirea prin înfăptuirea umanităţii lor.

Dacă în *Divina comedie* gîndirea aristotelic-tomistă îi oferă poetului imaginile necesare pentru a ne înfăţişa, în universul tutelat de Dumnezeu, păcatele şi virtuţile omeneşti, în *Convivio* scopul său nu este acela al reprezentării, ci al îndrumării. În opera poetică izbucneşte la fiecare pas mînia şi indignarea în faţa relelor săvîrşite de om în deplina stăpînire a liberului său arbitru ; în *Convivio* şi în *De monarchia* Dante elaborează o doctrină morală şi o teorie politică menite să formeze pe oameni spre fericirea proprie şi spre instaurarea unei păci universale. Experienţa politică a scriitorului, în anii care precedă exilului, experienţa umană în anii exilului însuşi, evenimentele contemporane, în care biserica se lupta pentru a-şi păstra supremaţia, în timp ce regele Franţei ridica în faţa ei dreptul la autonomie a statului, toate au contribuit la orientarea gîndirii lui spre faptă şi au determinat conţinutul practic programatic al scrisului său filozofic. Apro-

[4] Cf. Petrarca, *Trionfo della fama*, III, 4—7.

piat, poate, de cercurile eretice afiliate templierilor, fiind el însuşi poate unul dintre acei *fedeli d'amore* care, în limbajul convenţional al liricii de iubire, preamăreau credinţa adevărată, pe care biserica o trădase [5], Dante îşi scria *Banchetul* pentru a-i readuce pe oameni pe drumul drept în ce priveşte cunoaşterea „adevăratei nobleţe", adresîndu-se cu indignare acelora „care umblau pe drumul cel rău", pentru a-i face „să se îndrepte pe cel bun" (IV, 1).

Doctrina nobleţei adevărate se leagă de doctrina cunoaşterii; omul dobîndeşte fericirea atunci cînd îşi limitează voinţa de cunoaştere la posibilităţile raţiunii, înfăptuindu-şi prin aceasta umanitatea; în acelaşi timp, el dobîndeşte nobleţea, care nu este decît „desăvîrşire a propriei naturi în fiecare lucru" (IV, 16). Nobleţea este deci definită ca un concept moral-filozofic, şi nu social; căci ea există pretutindeni unde este virtute, aşa cum pretutindeni unde este cer este şi steaua (IV, 19); ea este deci „sămînţă dumnezeiască pusă prin har în sufletul omenesc" (IV, 29). Doctrina prezentă în poezia dulcelui stil nou, care aprecia calitatea sufletului prin capacitatea lui de iubire — şi în funcţie numai de aceasta îl socotea nobil —, îşi dobîndeşte în *Banchet* formularea teoretică şi manifestă dispreţul gînditorului faţă de privilegiul naşterii sau al titlului moştenit.

„Pasiunea arzătoare a dreptăţii" [6] l-a îndemnat în sfîrşit pe Dante să scrie tratatul *Despre monarhie*. Născut din împrejurările momentului, redactat probabil în jurul anului 1312, în momentul coborîrii lui Henric al VII-lea în Italia şi cînd succesul expediţiei lui părea asigurat, tratatul respinge doctrina tomistă a subordonării statului faţă de biserică şi pune bazele teoriei moderne a autorităţii laice autonome. Tratat de filozofie a dreptului, el este cel dintîi care pune în discuţie puterea temporală a papalităţii şi îşi găseşte echivalentul în opera cu puţin ulterioară a legiştilor, îndeosebi a lui William Occam (1270—1347) şi a lui Marsilio da Padova (1270—1342). Este probabil că Dante porneşte şi aici de la distincţia averroistă dîntre cele două adevăruri sau dintre teologie şi filozofie. Sigerius de Brabant comentase, în lecţiile sale la Paris, *Politica* lui Aristotel, iar teoria dublului adevăr vine să susţină opoziţia împotriva autorităţii politice a papalităţii; Dante pare a fi cel dintîi care a folosit în scop politic teza averroistă, tratatul său fiind astfel opera cea mai îndrăzneaţă la acea dată, cu care puţine scrieri ale evului mediu pot fi comparate [7]. Cei doi „sori" ai Romei, adică papa şi împăratul (*Purgatoriu*, XVI, 107), îşi au fiecare puterea de la Dumnezeu şi autoritatea fiecăruia este alta. Dante denunţă abuzul, arată că papalitatea a luat puterea imperială, cîrja pastorală a supus spada (*ibidem*, 109—110). Cartea a III-a a *Monarhiei*, care argumentează teoretic teza separaţiei celor două puteri, este la originea unei întregi literaturi politice care a combătut puterea temporală a bisericii, de la Lorenzo Valla şi pînă la Macchiavelli, la iluministul Pietro Giannone şi la Carlo Cattaneo; argumentaţia teoretică, filozofic-scolastică, este

[5] Cf. pentru aceasta lucrarea, şi azi interesantă, a lui Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei fedeli d'amore*, Biblioteca di filosofia e scienza, 1928.

[6] Cf. Etienne Gilson, *Dante et la philosophie*, ed. cit., p. 274.

[7] Cf. Etiene Gilson, *La philosophie au moyen-âge*, Paris, Payot, 1952, p. 578.

întregită prin argumentul etic şi politic al nevoii de pace. Atribuind papalităţii autoritatea spirituală, Dante consideră că lumea trebuie să se organizeze într-un imperiu universal, care, dînd întreaga putere temporală unui împărat, va asigura pacea între oameni. Necesitatea păcii este justificată filozofic, căci scopul omenirii, spune Dante, este acela de „a actualiza întotdeauna întreaga potenţă a intelectului posibil" pentru a-şi înfăptui îndoita menire, de a gîndi şi a raţiona. Dacă pentru a-şi realiza astfel umanitatea omul trebuia să trăiască în societate, aceasta la rîndul ei trebuie să-i asigure condiţiile respective, iar acestea nu sînt posibile decît în monarhia universală, care asigură pacea universală. Tratatul *Despre monarhie* se inspira direct din realitatea frămîntată a vremii; el justifica teoretic opoziţia lui Dante faţă de politica guelfă sau propapală a Romei, explica raţiunea adeziunii lui la ghibelinism, în fine, cuprindea implicit lauda lui Henric al VII-lea, căruia scriitorul îi adresa simultan *Epistolele*, în speranţa că acesta, înfrîngînd autoritatea Romei, va strînge în jurul lui statele Peninsulei, pentru a cuprinde apoi, în Imperiul universal, totalitatea ţărilor. Teoria politică dobîndeşte o semnificaţie patriotică şi setea de dreptate a scriitorului se concretizează în alegoria „ogarului", *il Veltro*, salvatorul lumii, acela care întruchipează, în primul cînt al *Divinei comedii*, speranţa păcii viitoare.

Se confirmă şi prin tratatul *Despre monarhie* finalitatea practic formativă a operei filozofice a lui Dante. Deşi îşi socoteşte *Banchetul* drept scriere „cumpănită şi bărbătească", prin aceasta diferită de *Viaţa nouă*, „fierbinte şi plină de pasiune" (*Convivio*, I, 1), nu este mai puţin adevărat că Dante a pus în el setea de adevăr pe care timpurile i-au impus-o şi a vrut să contribuie la formarea unei generaţii noi, care să pună capăt ambiţiilor generatoare de războaie. Faptul că scrie în limba italiană şi nu în latină, pentru a putea fi înţeles de cît mai mulţi, îl arată preocupat de rolul scriitorului şi al intelectualului în general; „dărnicia" acestuia (*la pronta liberalitate*) constă în „a da multora", „a da lucruri folositoare", „a da fără ca darul să-ţi fie cerut" (*Convivio*, I, 8); iar „autoritatea filozofului" i se pare necesară în stat, ea putînd să îndrumeze şi să sprijine autoritatea politică: unite, gîndirea filozofului şi acţiunea conducătorului de stat vor fi chezăşia bunei guvernări (cf. *Convivio*, IV, 6). Există astfel, în paginile *Banchetului*, conştiinţa limpede a rolului social al gîndirii filozofice şi a însemnătăţii celor care sînt purtătorii ei. Este conştiinţa intelectualului umanist, care ştie că de scrisul lui atîrnă gloria principilor, după cum guvernarea lor trebuie să ţină seama de sfaturile lui. A vorbi despre experienţa ta proprie, a-ţi povesti chiar viaţa şi frămîntările devine o datorie din moment ce, prin aceasta, poţi fi de folos celorlalţi. Dante aminteşte opera de autobiografie filozofică a lui Boeţiu şi confesiunile lui Augustin drept exemple de scrieri folositoare şi justifică în acelaşi fel propria sa operă, pe care se simte îndemnat s-o scrie dorind să le dea oamenilor o învăţătură pe care numai el le-ar putea-o da (I, 2). Umilinţa poate fi socotită drept o eroare dacă datoria celui care ştie, şi pe care viaţa l-a învăţat, este de a comunica şi celorlalţi ştiinţa pentru a-i învăţa să înfrîngă răul şi să cunoască adevărul. Cartea întîi a *Banchetului* este, în pledoaria ei pentru folosirea limbii italiene, o apologie în acelaşi timp a intelectualului

în funcţia lui de îndrumător al semenilor lui. Filozofia este pentru Dante un mijloc, nu un scop; confuzia valorilor, amestecul atribuţiilor, conflictele înverşunate de ambiţii şi putere care-i dictează poetului versuri de indignare şi revoltă îi apar remediabile prin intervenţia ştiinţei despre natura şi menirea omului; cunoaşterea devine mijloc de desăvîrşire morală şi instrument de guvernare; setea de ştiinţă, mărturisită în *Convivio*, este un pas însemnat spre Renaştere.

DANTE ALIGHIERI, DOCTRINAR POLITIC

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Articolul relevă latura de gînditor politic a marelui poet florentin, analizînd cu deosebire tratatul politic al acestuia *De monarchia*. Construit după principiile logicii scolastice, tratatul dezvăluie o mare forță și subtilitate de gîndire, puse în slujba unei idei pozitive, deși utopice : realizarea păcii, justiției și libertății prin intermediul unei monarhii mondiale. Dincolo de elementele scolastice sau utopice, articolul subliniază ideile noi, îndrăznețe despre rolul științei politice, raporturile dintre puterea spirituală și cea temporală și despre limitele celor două puteri.

Geniul marelui florentin s-a manifestat multilateral : poet, filozof, savant, gînditor politic, anunțînd și prin aceasta timpurile moderne. *Comedia* sa, numită de Boccaccio „*divina*", este o enciclopedie vie de o inegalabilă forță artistică, cea mai expresivă sinteză filozofică-artistică a gîndirii medievale, care-și depășește totodată veacul, implicînd germenii Renașterii.

Chiar în nemuritoarea sa operă poetică, puternic ancorată în viața politică a vremii, Dante se relevă un poet-cetățean care dezbate cu pasiune și angajare principalele probleme ale contemporaneității. Giambattista Vico sesiza pe drept în poemul „divinului" „spiritul de dreptate al unui suflet plin de generoase virtuți civice".

Alighieri ocupă un loc remarcabil în gîndirea politică a lumii medievale. El este „primul scriitor politic medieval care a dat cu fermitate relief Imperiului ; este primul « laic » care s-a oprit cu deosebită hotărîre asupra problemei politice, avînd și o experiență directă și personală realizată în Florența sa"[1]. În lucrarea sa *De monarchia* el reia tradiția antică în problema rolului științei politice, dezvăluind mijloacele și căile pe care

[1] Bruno Brunello, *Dottrine politiche*, Brescia, Marcelliana, 1955, p. 90.

Rev. filoz., 12, 7, p. 935–945, București, 1965

„întreaga umanitate trebuie condusă la fericire și la ultima salvare prin intermediul artei politice" [2].

★

Pentru a înțelege mai bine locul și rolul doctrinei politice a lui Dante în istoria gîndirii politice, se impune, socotim, precizarea, măcar sumară, a cadrului istoric și ideologic în care ea se situează. Gîndirea politică a lumii medievale se dezvoltă în apusul Europei sub semnul dominației nete a ideologiei religioase, întrucît, cum remarca Engels, cultura însăși a căpătat un caracter esențial teologic. „În mîna popilor, politica și jurisprudența, ca și celelalte științe, au devenit simple ramuri ale teologiei, fiind tratate după principiile valabile în teologie"[3]. Această poziție dominantă, această „supremație a teologiei în toate domeniile de activitate intelectuală era în același timp consecința necesară a poziției adoptate de biserică în calitatea ei de supremă chintesență și consfințire a dominației feudale existente"[4].

Fiind cel mai puternic feudal, biserica ridică pretenții la dominația absolută în întregul sistem feudal, la supremație în raport cu puterea laică. De aceea, alături de problemele comune ale fundamentării ierarhiei feudale și ale legitimității dominației feudalilor asupra maselor muncitoare (*laboratores*), problema raporturilor dintre puterea laică și cea spirituală ocupă un loc central în ideologia politică medievală. Cu toată intoleranța bisericii catolice față de religia păgînă a greco-romanilor, ideologia religioasă feudală asimilează treptat elemente ale moștenirii ideologice antice, la început mai ales filozofia platonică și apoi pe cea aristotelică — difuzată prin canale bizantine și arabe —, precum și numeroase elemente ale jurisprudenței romane din epoca imperiului. Din această sinteză, adaptată nevoilor bisericii, ia naștere *scolastica*.

Această concepție religioasă despre lume nu are însă caracter unitar. Dogmele religioase devin terenul și, totodată, instrumentul unor acute lupte politice-ideologice. Curentele mistice, dar mai ales ereziile exprimă opoziția revoluționară a maselor împotriva feudalismului, subminînd treptat autoritatea și unitatea bisericii și a ideologiei catolice.

Totodată, lupta dintre feudalii laici și clerici pentru poziții dominante în lumea feudală capătă o ilustrare tot mai pregnantă în literatura vremii.

În această luptă, partizanii bisericii elaborează o serie de teorii teocratice. Încă din perioada formării statelor feudale se manifestă, e drept nu atît de imperativ, pretențiile papilor la supremație. Se recurge, deseori, la documente false. Circula, de pildă, o culegere de astfel de documente atribuite episcopului Izidor de Sevilla (secolul al VII-lea), — alcătuite, de fapt, în secolul al IX-lea de un autor necunoscut —, în care se proclama independența episcopilor față de puterea laică și subordonarea exclusivă a întregului cler față de prelatul roman, infailibilitatea papei etc. Era invocat, de asemenea, actul despre donația lui Constantin, care,

[2] *Ibidem.*
[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 7, București, Edit. politică, 1960, p. 370.
[4] *Ibidem*, p. 370—371.

retrăgîndu-se la Constantinopol, ar fi cedat papei Silvestru (314—355) Imperiul de Apus şi Scaunul roman, ca răsplată pentru a-l fi vindecat de lepră şi a-l fi îndrumat spre adevărata credinţă. Falsul acestui act — pe care-l va cerceta critic şi Dante — a fost dovedit în secolul al XV-lea de umanistul Lorenzo Valla.

Împotriva pretenţiilor papilor sînt formulate teorii încă din secolul al IX-lea, teorii care proclamă capul statului ca şef al bisericii. O astfel de idee este subliniată în capitulara edictată în 802 de Carol cel Mare, care nu recunoaşte pe papă ca şef al bisericii, limitîndu-i rolul la a se ruga pentru succesul acţiunilor împăratului.

Din a doua jumătate a secolului al XI-lea raportul de forţe se schimbă substanţial în favoarea bisericii, a cărei putere economică şi politică creşte, în timp ce feudalii laici, măcinaţi de lupte şi discordii, pierd treptat şi din poziţia economică. Începe o ofensivă deschisă a papalităţii pentru abolirea dependenţei clerului faţă de puterea laică, pentru instituirea puterii nelimitate atît în problemele bisericeşti, cît şi în cele laice.

Este folosită doctrina lui Augustin care proclamă dominaţia bisericii asupra statului — „lumina deasupra împărăţiei întunericului" —, se făureşte un arsenal ideologic subtil argumentat prin procedeele scolasticii : doctrina celor două săbii, cea despre cheile primite de Petru, analogia cu soarele şi luna, aurul şi plumbul, ziua şi noaptea — de care se preocupă şi lucrarea lui Alighieri — pentru fundamentarea supremaţiei papale. În lupta împotriva împăraţilor, prezentînd biserica drept apărătoarea poporului, unele teorii teocratice merg pînă la afirmarea dreptului poporului la răscoală şi chiar la regicid (Jean de Salisbury, cunoscut şi sub numele de Johannes Parvus, în secolul al XII-lea, socotit ca precursoi al monarhomahilor).

În secolul al XII-lea se înfiinţează două ordine călugăreşti ce aveau să joace un mare rol, aşa-numitele „ordine cerşetoare" : al dominicanilor, întemeiat de Domingo (Dominicus) de Guzman, şi cel al franciscanilor (numiţi şi „cordelieri" sau „minoriţi"), înfiinţat de către Giovanni Bernardone, consacrat sub numele de Francesco d'Assisi. Din rîndurile dominicanilor se ridică Toma din Aquino, cel care în *De regimine principum* şi în lucrarea sa teologică fundamentală *Summa theologiae* a elaborat doctrina politică oficială a catolicismului, fundamentînd amplu suveranitatea absolută a puterii papale, într-o concepţie ce uneşte aristotelismul cu creştinismul. Cu Toma din Aquino şi cu discipolii săi Aegidius din Roma (Gilles de Rome), Iacob de Viterbo, Augustus Triumphus şi Ptolemeu de Lucca doctrinele teoretice feudale ating punctul culminant, după care urmează declinul. În faţa acestui monism papal se ridică tot mai puternic monismul imperial, reprezentat în forma lui cea mai consecventă de Wilhelm de Occam şi Marsilio Mainardini de Padova, care figurează ca precursor al principiului libertăţii conştiinţei. Cum remarcă Marcel Prélot, tomismul, cu toată poziţia sa dominantă, nu mai poate împiedica „tendinţele laice de a îmbrăca rigoarea necruţătoare a unui antisacerdotalism radical care schiţa, sub forme diverse, primele trăsături ale absolutismului princiar"[5]. Printre cei care urmează linia aceasta laică, evoluînd într-un sens opus doctrinei

[5] *Histoire des idées politiques*, Paris, 1959, p. 187.

tomiste, semnalăm pe Jordan de Ornabruck, cu o poziție conciliantă, Jean de Paris, care de pe poziția „pluralismului tinerelor naționalități" fundamentează independența regilor Franței, și Engelbert de Volkersdorf, abate de Admont, care în lucrările *De regimine principum* și, mai ales, *De ortu, progressu et fine romani imperii* (1310) exprimă în esență aceleași idei pe care le apără și Dante.

Trebuie menționat de asemenea aportul juriștilor în lupta dintre papi și împărați. Dintre ei, decretiștii sau canoniștii, adepți ai dreptului canonic, elaborează argumente în favoarea bisericii, pe cînd legiștii, sprijinindu-se pe dreptul roman, și mai ales pe fundamentarea juridică a cezarismului, erau partizanii împăratului.

În această luptă fervență intervine Dante cu lucrarea sa *De monarchia*. Florența lui natală, cel mai înfloritor oraș al Italiei în acea vreme, era un puternic centru industrial și comercial, cu o extrem de vie și complexă viață economică, politică și culturală. În efervescenta viață politică s-au produs grupări, în funcție de interese : o parte din nobilime, împreună cu bancherii și marii negustori, au constituit așa-numitul partid al guelfilor — legat prin interese financiare de Curia papală —, care în lupta dintre papalitate și imperiu se declarase de partea papii ; marea majoritate a patriciatului — aristocrația feudală funciară — alcătuia partidul ghibelinilor, care, întrucît vedeau în monarhie apărătoarea intereselor lor, militau în favoarea împăratului. În partidul guelfilor, care deținea puterea, intervine o scindare : Negrii și Albii. Sprijiniți direct de papa Bonifaciu al VIII-lea, Negrii învinș în conflictul armat dintre cele două fracțiuni și procedează la exilarea Albilor, printre care se afla și Dante Alighieri. Albii exilați se alătură ghibelinilor din Toscana, încercînd să revină pe calea armelor, dar eșuînd în repetate rînduri. O condiție prielnică s-a ivit cu alegerea pe tronul imperial a lui Henric al VII-lea de Luxemburg, care, în 1310, întreprinde o expediție în Italia, înaintînd spre Florența. Dar, împăratul murind pe neașteptate, expediția ia sfîrșit fără nici un rezultat.

În aceste condiții, Dante se convinge tot mai mult că unica soluție pentru pacificarea Italiei, sfîșiată de necurmate lupte și războaie, ca și a întregii lumi, ar fi consolidarea puterii imperiale și renunțarea papii la orice suveranitate temporală. El își apără convingerile în lucrarea *De monarchia**.

★

Lucrarea lui Dante nu este, cum ar putea s-o arate numele, un tratat politic asemănător celor antice, care să studieze forma monarhică în raport cu alte forme de guvernămînt ; ea este, cum preciza Paul Janet, „demons-

* Cum remarca B. Landry în introducerea la versiunea franceză a lucrării (Dante, *De la monarchie*, Introduction et traduction par B. Landry, Paris, 1933 ; în continuare ne vom referi la această ediție), autenticitatea lucrării este sigură (deși A. Maas a susținut, fără succes, că *De monarchia* ar avea ca autor pe un oarecare Dante din epoca Renașterii, în *Dante's Monarchie*, Tübingen, 1891), dar data elaborării sale este mai puțin certă. Witte, autorul unei ediții critice a *Monarhiei*, credea că ar fi fost scrisă înainte de 1300, părere respinsă însă de majoritatea cercetătorilor, care o datează 1311. Cel mai probabil este că a fost scrisă în perioada 1310—1311, în legătură cu intrarea lui Henric al VII-lea în Italia, eveniment care a prilejuit și publicarea lucrării.

trarea acestei doctrine scumpe jurisconsulților imperiali, după care universul trebuie să aibă un singur șef... "[6]. Este deci apărarea monarhiei universale, teză favorită a Hohenstauffenilor. De altfel, ideea monarhiei mondiale era destul de vie în tradiția medievală ; ea a căpătat circulație încă de pe vremea lui Henric al II-lea[7] și fusese recent reînnoită de ultimul dintre Hohenstauffeni, care o apără cu energie și de la care, se crede, Dante se inspiră. Tocmai de aceea tratatul politic al lui Dante în limbaj modern ar trebui tradus „Despre imperiu"[8]. Alighieri nu aduce deci o doctrină originală. Dar, remarcă Paul Janet, „maniera în care autorul susține această teză comună epocii trădează un spirit viguros, născut să gîndească cu forță și care, în alte timpuri, și-ar fi putut aplica mai util puterea sa de pătrundere și profunzimea sa"[9]. Dar nu numai atît ; Dante aduce în lucrare și idei noi, progresiste pentru acel moment istoric.

Lucrarea lui Aligheri este un tratat științific după formula evului mediu ; ea este construită după legile cele mai riguroase ale logicii scolastice. „Întreg tratatul este o cascadă de silogisme"[10], limba este abstractă, încărcată de termeni tehnici. Spiritul scolastic este prezent nu numai prin modalitatea silogistică a argumentării, ci și prin autoritatea absolută a Stagiritului, a „Filozofului", invocată la tot pasul.

Dante concepe politica, mergînd pe urmele lui Aristotel, ca o știință practică. Ca și Macchiavelli mai tîrziu, el consideră că este foarte departe de datoria sa acela care, instruit în doctrinele politice, nu manifestă nici o grijă pentru a-și da concursul său republicii. Gîndul care-l mînă este de a „dezvălui adevăruri încă necunoscute" ; printre adevărurile necunoscute și utile el consideră știința monarhiei temporale, care este, totodată, utilă, foarte ignorată și părăsită de toți, pentru că ea nu procură un cîștig imediat. „...Intenția mea este deci de a o scoate din tenebre, atît pentru a lumina în chip util lumea, cît și pentru a dobîndi gloria de a fi primul care să cîștige meritul unei asemenea întreprinderi"[11]. Dante definește monarhia astfel : „Monarhia temporală, care se numește Imperiu, este Primatul unic ; ea se întinde asupra tuturor ființelor care trăiesc în timp, asupra tuturor lucrurilor care sînt măsurate prin timp" (I,2). Monarhia îmbrățișează, așadar, universalitatea genului uman și universalitatea intereselor umane, a treburilor temporale. Cu privire la această monarhie se pun trei probleme : 1) necesitatea ei pentru buna orînduire a lumii ; 2) dacă poporul roman și-a atribuit în mod legitim funcția monarhiei și 3) dacă autoritatea monarhiei depinde de Dumnezeu în chip imediat, sau de un ministru ori vicar al lui Dumnezeu. Aceste trei probleme sînt urmărite și argumentate în cele trei cărți ale tratatului.

Dante, cum just remarcă B. Landry (lăsînd deoparte aprecierile sale inspirate de o concepție istorică idealistă și indeterministă), „înainte

[6] Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, ed. a 5-a, t. I, p. 433.
[7] *Ibidem*, *op. cit.*, p. 357, sub fine, nota 4.
[8] Vezi M. Prélot, *op. cit.*, *eadem loco*.
[9] *Ibidem*.
[10] B. Landry, *Introduction* ..., p. 28.
[11] Dante, *De monarchia*, I, p. 1.

de Hobbes şi Spinoza, a voit să trateze societatea umană după o metodă strict ştiinţifică" [12]. Desigur, el nu putea întreprinde această tentativă decît cu mijloacele veacului său, iar aceste mijloace erau reprezentate în primul rînd de elementele filozofiei aristotelice.

Două momente principale subliniază Paul Janet în tratatul dantesc : întîi, „folosirea metafizicii peripatetice şi a principiilor sale cele mai fine şi subtile în demonstrarea unei teze politice. În al doilea rînd, este un fel de filozofie a istoriei, care conţine în germene *Discursul asupra istoriei naturale*, şi care se sprijină pe autoritatea poeziei şi a ştiinţei şi, cum o spune Dante însuşi, a lui Virgiliu şi a Beatricei" [13].

Organizaţia politică mondială a imperiului este concepută de Dante în spiritul filozofiei aristotelice ; ea este o reducţie a universului, regăsindu-se aici toate legile cosmosului. S-a apreciat că sociologia dantescă este o fizică. Pretutindeni ontologia se traduce în sociologie, mai precis în politică, prin mecanismul deductiv al silogismului.

Întrucît orice adevăr, care nu este un principiu, devine evident prin adevărul unui principiu, este necesar în orice cercetare ştiinţifică să deţii mai întîi cunoaşterea principiului pe care analiza îl descoperă ; de acest principiu depinde certitudinea tuturor propoziţiilor care sînt admise în continuare. „Şi pentru că prezentul tratat este o cercetare ştiinţifică, trebuie, înainte de orice, căutat principiul al cărui adevăr dă consistenţă tuturor adevărurilor inferioare" (I,2). Lucrurile supuse puterii noastre sînt pentru noi obiect de speculaţie şi de acţiune ; dar nu acţiunea este pentru speculaţie, ci ştiinţele sînt cultivate în vederea acţiunii ; căci în ştiinţe acţiunea este finalitatea. Politica, fiind supusă şi ea puterii noastre, este ordonată spre acţiune. Şi cum în domeniul acţiunii principiul şi cauza universală este scopul ultim (cel care, înaintea oricărui alt scop, pune în mişcare cauza eficientă), urmează că orice explicaţie a lucrurilor ordonate spre un scop trebuie să fie dedusă din scopul însuşi. De aceea, pentru a determina natura acţiunilor care convin oricărei societăţi politice (de fapt natura însăşi a societăţii politice), trebuie să stabilim mai întîi scopul acestei societăţi. Acest scop devine principiul director al studiului dantesc. Şi acest principiu necesar este pacea (I,4). Dar pentru a ajunge aici Alighieri porneşte de la scopul fiinţei umane, pe care-l descifrează a fi intelectul posibil (*in potentia*). Iar pentru a şti cum această potenţialitate trece în act, recurge la autoritatea lui Averroes, după care această facultate intelectivă răspîndită în multitudinea genului uman se realizează nu în individ, ci în totalitatea oamenilor, tot aşa cum materia primă se actualizează în mulţimea lucrurilor generale şi individuale. Intelectul în act are două grade : intelectul practic şi intelectul speculativ ; primul are ca scop de a acţiona şi a produce, al doilea, superior, are scopul de a cunoaşte pur şi simplu. Acţiunea serveşte speculaţiei. „De aici se clarifică maxima Politicii : cei care posedă o inteligenţă viguroasă comandă în chip firesc celorlalţi" (I,3), concluzie preluată de la Aristotel.

---

[12] *Introduction* ..., p. 38.
[13] *Op. cit.*, p. 433—434.

Ceea ce este adevărat pentru parte este adevărat şi pentru întreg. Cum individul nu poate ajunge la înţelepciune decît dacă se bucură de linişte şi pace, tot aşa nici genul uman nu-şi poate atinge scopul decît prin pace. Pacea universală este cel mai bun dintre toate mijloacele care pot să ne procure fericirea, conducîndu-ne spre scopul suprem. Toate premisele metafizice, apelul la autoritatea lui Aristotel şi Averroes servesc, în fapt, la demonstrarea necesităţii păcii, la situarea ei ca principiu necesar şi fundamental la care trebuie raportat totul. Dincolo de caracterul extrem de speculativ al argumentaţiei trebuie remarcat, cum observă Paul Janet, efortul de a reduce la principii adevărurile elementare ale ştiinţei politice.

Acest principiu — pacea universală — poate fi realizat numai prin unirea întregului gen uman sub o singură autoritate în cadrul monarhiei universale. Şi Dante se concentrează să argumenteze, în capitolele următoare, necesitatea acesteia. Primul argument se sprijină pe autoritatea Filozofului. „El afirmă, cu autoritatea sa venerabilă, că orice pluralitate ierarhizată implică cu necesitate mai întîi un principiu reglementator şi conducător, apoi fiinţe ordonate şi conduse. Acest adevăr nu este stabilit numai prin numele glorios al lui Aristotel, ci şi prin raţiunea inductivă". Astfel, considerînd omul, constatăm că toate forţele sale sînt îndreptate spre fericire; de asemenea, toate forţele sînt conduse şi ordonate de una singură, inteligenţa, altfel omul n-ar putea atinge fericirea. În familie, în stat, în cetate, în regat, scopul fiecăruia nu poate fi atins decît printr-o conducere unică. Genul uman fiind îndreptat spre un scop unic, e nevoie ca unul singur să comande; şi acest şef trebuie numit monarh sau împărat (I,5). Partea îşi are finalitatea şi perfecţiunea sa în întreg; ordinea unei părţi îşi are scopul şi perfecţiunea în ordinea întregului. De aceea ordinea tuturor părţilor, deja enumerate, ale societăţii umane îşi găseşte scopul şi desăvîrşirea într-o putere unică, sub conducerea unui prinţ unic (I,6).

Necesitatea monarhiei mondiale este dedusă, de asemenea, din modalitatea optimă de adaptare a umanităţii la întregul univers (în măsura în care orice parte se adaptează întregului). Genul uman atinge fericirea atunci cînd este liber în cel mai înalt grad. Ideea este subliniată şi în *Divina comedie*: nu numai pacea trebuie garantată, ci şi libertatea (vezi *Paradisul*, V, 19 şi urm.). Monarhia universală realizează libertatea, în înţelesul acordat acesteia de Stagirit: este liber acela care este pentru el însuşi şi nu pentru altul. În monarhie, cetăţeanul nu trăieşte pentru magistrat, ci magistratul pentru cetăţean. Chiar dacă sub raportul mijloacelor magistratul pare stăpînul supuşilor, sub raportul scopului el este slujitorul lor. Iar monarhul este servitorul tuturor. În monarhia mondială genul uman nu există decît pentru sine, realizînd libertatea (I,12). Cel care este cel mai apt să guverneze, poate, mai bine decît oricare altul, să-i facă pe ceilalţi mai buni. Monarhul este singurul care poate fi perfect apt să guverneze. De aceea pentru buna orînduire a lumii monarhia este necesară (I,13). Tipic pentru maniera scolastică a argumentării este capitolul al 14-lea. Ceea ce poate fi făcut de unul singur este mai bine făcut de unul singur decît ar fi de către mai mulţi. Dacă ar fi altfel, ar

însemna o acumulare inutilă de cauze. Or, tot ce este inutil displace lui Dumnezeu şi naturii şi tot ceea ce displace lui Dumnezeu şi naturii e rău. O fiinţă este considerată mai bună cînd se apropie mai mult de perfecţiune, iar perfecţiunea este scopul; or, un lucru este mai aproape de scop cînd e produs de o singură cauză; deci aceasta e mai perfectă. Dacă *C* este scopul, *A* producerea de către unul singur, *A* şi *B* producerea de către mai mulţi, devine evident că drumul de la *A* la *C* prin *B* este mai lung decît cel direct de la *A* la *C*. Concluzia : genul uman poate fi condus de către un singur principe suprem, care este monarhul.

Cum remarcă şi Paul Janet, majoritatea acestor argumente, cu totul metafizice, sînt mult prea depărtate de realitate şi prea străine de subiect. Ele i se aplică, fiind extrem de generale, după cum s-ar fi putut aplica şi oricărui altuia. Este, desigur, „mai mult o concepţie ideală despre ceea ce ar putea fi guvernarea universului decît o demonstraţie a ceea ce ar trebui să fie, dată fiind natura lucrurilor" (p. 478).

A doua carte a tratatului îşi propune să dovedească legitimitatea Imperiului roman şi o găseşte în supremaţia universală a poporului roman. Dante arată că, înainte de a se fi putut ridica pînă la cunoaşterea cauzelor, privea cu uimire cum poporul roman a ajuns la dominaţie universală şi o explica, superficial, prin forţa armelor. Dar, după o îndelungată reflexie, a ajuns să recunoască în acest destin extraordinar semnele manifeste ale Providenţei, încercînd o mare admiraţie pentru acest popor şi un dispreţ ironic pentru principii şi popoarele care au uzurpat această dominaţie legitimă. În sfîrşit, a abandonat dispreţul, decizîndu-se să reverse asupă-le lumina eliberatoare. Pentru a dovedi adevărul acestei teze despre legitimitatea Imperiului roman, el invocă lumina raţiunii umane şi strălucirea autorităţii divine (II,1).

Nu vom insista prea mult asupra acestei cărţi, a cărei însemnătate este exclusiv de ordin istoric. Cercetînd drepturile poporului roman la dominaţia universală, Dante caută în primul rînd originea dreptului, pe care-l găseşte în voinţa lui Dumnezeu. Dar voinţa lui, insesizabilă în sine, se manifestă în semne, indicii. El invocă semne de natură diferită : nobleţea sîngelui roman provine din nobleţea lui Enea, atestată de Virgiliu; apoi miracolele săvîrşite în favoarea Romei, scuturile căzute din cer, gîştele care salvează Capitoliul, Clelia care traversează Tibrul etc. E interesant de subliniat că pentru Dante, care voia să întemeieze societatea pe raţiune şi virtute, singura nobleţe autentică constă nu în naştere şi bogăţie, ci în virtute; numai din raţiuni politice, în sprijinul tezei sale, el adăugă aici şi nobleţea strămoşilor (II, 3).

Istoria Romei este astfel prezentată ca o măreaţă demonstraţie a raţionalităţii Imperiului universal. Argumentele istorice se împletesc aici cu cele legendare şi biblice. Ideea că monarhia universală romană este opera divinităţii apare, cum sublinia B. Brunello, ca „o confundare a sacrului cu profanul, un efort de a elimina din istorie transcendenţa, cum s-ar zice astăzi; ceea ce concordă cu ce afirmă unul dintre istoricii gîndirii politice danteşti, Ercole, cu privire la tentativa intelectualistă şi naturalistă de a substitui soluţiei supranaturale şi transcendente o soluţie imanentă şi

terestră" [14]. Desigur, nu mai mult decît o tentativă. Este aici un amestec intim de religie supranaturală şi de politică naturală care ne miră astăzi, cum remarcă B. Landry [15] şi pe care filologul francez este tentat uneori să i-l reproşeze lui Dante, ca o inconsecvenţă faţă de creştinism.

După ce stabileşte necesitatea unui monarh unic pentru genul uman şi faptul că acest monarh a fost poporul roman, iar moştenitorul său împăratul, Dante intră, cu cartea a treia, în dezbaterea problemei celei mai controversate a evului mediu, problema raportului dintre cele două puteri, imperială şi ecleziastică. Această carte reprezintă un deosebit de semnificativ document pentru problema în cauză.

Aici îşi ia el cele mai multe măsuri de precauţie. Prevăzînd că argumentele sale ar putea „stîrni împotrivă-i indignarea", mărturiseşte că, orientîndu-se după Scriptură şi respectînd preceptele Filozofului, maestru al moralei, va sacrifica prietenia adevărului (III, 1). Alighieri procedează metodic la analiza şi respingerea a trei categorii de argumente folosite îndeobşte pentru a demonstra supremaţia papii asupra împăratului : 1) argumente teologice, extrase din Scriptură ; 2) argumente istorice ; 3) argumente filozofice. El răspunde cu forţă şi subtilitate logică argumentelor biblice, care au caracter predominant simbolic : argumentul dedus din crearea Soarelui şi Lunii, a doua primind lumina de la primul ; cel extras din naşterea lui Levi şi Iuda, primul întruchipînd puterea sacerdotală, precedîndu-l pe al doilea, care ar semnifica puterea temporală ; destituirea lui Saul de către Samuel ; tămîia şi aurul oferite de magi lui Iisus, ca simbol al dublei sale suveranităţi ; textul „*Quodcumque ligaveris . . .*" din Evanghelia lui Matei ; cele două săbii oferite de Petru lui Hristos. Forţa silogismului este folosită pentru infirmarea izvoarelor sacre.

Interesantă şi semnificativă este analiza pe care Dante o face dovezilor istorice invocate de partizanii puterii papale : donaţia lui Constantin şi transferarea imperiului grecilor către germani de către papa Adrian. Fără să discute valoarea istorică a acestor fapte, el atacă fondul lor, dezvăluind că nu pot întemeia nici un drept. Donaţia lui Constantin este ilegitimă, pentru că, dacă a făcut-o, el s-a servit de puterea sa împotriva datoriei sale de a ţine genul uman în subordonarea unei voinţe unice, care exprimă tocmai scopul imperiului. Iar pentru năruirea celeilalte probe, Dante subliniază că uzurparea nu crează dreptul.

Dante oferă o singură dovadă filozofică adversarilor săi, care marchează subtilitatea gîndirii sale. Partizanii puterii pontificale raţionau în chipul următor : toate lucrurile care sînt de acelaşi gen pot fi reduse la o unitate, care este măsura lor. Or, toţi oamenii sînt de acelaşi gen şi trebuie reduşi la unitate. Şi, pentru că împăratul şi papa sînt oameni, trebuie să poată fi reduşi la un singur om. Dar suveranul pontif nu poate fi redus la împărat ; e necesar deci ca împăratul să fie redus la papă, ca la măsura şi regula sa.

Alighieri răspunde că trebuie să distingem în aceste două persoane calitatea de om (formă substanţială) şi calitatea de papă sau împărat

[14] B. Brunello, *op. cit.*, p. 93.
[15] *Introduction* ..., p. 36.

(forme relaţionale : pontificatul şi puterea imperială sînt relaţii, prima o relaţie de paternitate, a doua o relaţie de dominaţie). În calitatea lor de oameni, ei se raportează la tipul uman sau la ideea de om perfect. Ca papă şi împărat, aceşti doi termeni sînt ireductibili şi în afara lor trebuie căutată unitatea la care trebuie să se raporteze. Această unitate este Dumnezeu. Deci autoritatea imperială derivă în chip *imediat* de la Dumnezeu şi nu de la vicarul sau ministrul său, care este papa (III, 13). Biserica nu posedă dreptul de a institui pe monarh. Această facultate (care nu este menţionată în Scriptură) este de altfel contrară naturii bisericii (III, 15).

Omul, fiind în acelaşi timp fiinţă coruptibilă şi incoruptibilă, are o dublă finalitate (menire) ; de aceea are nevoie de o dublă putere directoare : suveranul pontif care, în lumina revelaţiei conduce genul uman spre viaţa eternă ; şi împăratul, care în lumina doctrinelor filozofice, conduce genul uman spre fericirea temporală. În încheierea lucrării, după ce mărturiseşte că crede a-şi fi atins scopul, Dante previne cititorul împotriva unei interpretări prea riguroase, în sensul că prinţul roman nu trebuie să se supună întru nimic pontifului roman. În măsura în care fericirea temporală este orientată spre fericirea nemuritoare, împăratul îi datorează pontifului respectul pe care un fiu mai mare îl datorează părintelui său. Cu tot amendamentul final, ideea esenţială a tratatului rămîne, în problema discutată, aceea a independenţei puterii imperiale în raport cu papalitatea.

Dante depăşeşte gîndirea medievală, prevestind Renaşterea prin încrederea sa în puterea ştiinţei, în eficienţa ştiinţei politice, a „ştiinţei monarhiei temporale", cum o numea el, căreia îi atribuia un rol suveran în organizarea societăţii. În concepţia sa raţionalistă, monarhia mondială se construieşte şi funcţionează după principiile acestei ştiinţe. Notăm de asemenea faptul că *De monarchia* operează o distincţie netă între spiritual şi temporal, distincţie pe planul *puterii*, analogă, am zice, celei operate mai întîi de Averroes şi apoi, în plină *Renaştere*, de Galilei în planul adevărului.

O deosebită semnificaţie pozitivă are faptul că, în argumentare, Dante subordonează ideea monarhiei mondiale principiului păcii universale, pe care o vede indisolubil legată de libertatea genului uman. Comentatorii tratatului politic al lui Dante explică, de obicei, geneza acestei idei prin împrejurările particulare ale vieţii sale. Trebuie menţionat însă că, dincolo de aceste elemente personale, se întrevede un proces obiectiv care începe să pună în lumină inconvenientele barierelor şi antagonismelor generate de lumea feudală. Încă din doctrina politică a lui Toma din Aquino se simte tendinţa îndreptată spre biruirea fărîmiţării feudale, care la Dante capătă o expresie dintre cele mai clare. Dante împinge această tendinţă, utopic, pînă la realizarea monarhiei mondiale, pe care o vedea realizată ca o continuare a Imperiului roman sub conducerea împăraţilor germani. Rolul principal în organizarea acestei monarhii universale revenea poporului italian, descendent nemijlocit al romanilor, predestinaţi la această înfăptuire. Convins de primatul necesar al italienilor, el îl vede realizîndu-se numai prin imperiul mondial, întrucît îşi dădea seama de piedicile uriaşe care stăteau în calea unităţii poporului său. A-i reproşa însă că „spiritul său conservator, tradiţionalist l-a ţinut departe de adevăratul concept al suveranităţii naţionale",

cum face B. Brunello [16], este cu totul nejustificat. Abia începînd cu secolul al XVI-lea această idee începe a fi fundamentată prin Macchiavelli şi Bodin, ca expresie a noilor condiţii istorice, ce nu se afirmaseră încă în epoca lui Dante.

Prin doctrina sa, Alighieri „inaugurează doctrina dreptului divin al regilor" [17] împotriva pretenţiilor bisericii, ceea ce reprezintă, indubitabil, o poziţie progresistă. Remarcabilă pentru acea vreme, cu tot caracterul scolastic al argumentării, este afirmaţia sa care „a produs o cotitură în reprezentările feudale despre puterea de stat" [18] şi după care împăratul nu are dreptul să înstrăineze teritoriile ce intră în imperiu, ele nefiind proprietatea lui. În concepţia sa, puterea imperială este o funcţie socială şi purtătorul ei nu poate dispune de ea ca de proprietatea sa. Acest punct de vedere, cu desăvîrşire nou în istoria doctrinelor politice, este, evident, progresist.

Lucrarea lui Dante a stîrnit adversitatea şi ostilitatea partizanilor papii. După cum atestă G. Boccaccio, primul său biograf, cardinalul Bertrando del Poggetto ar fi dat foc cărţii, „si come cose eretiche contenenti". Ea a figurat în indexul cărţilor condamnate şi interzise. S-au scris lucrări care o combăteau nemijlocit [19]. Guido Vernani, din ordinul fraţilor predicatori, comentator al lui Aristotel şi autor de tratate politice, scrie (între 1327 şi 1334) *De reprobatione monarchiae compositae a Dante*, în care tratatul dantesc este atacat cu furie, iar poetul calificat drept „turbat". Tratatul lui Alighieri a fost, se pare, tradus în italiană, din motive de polemică antipapală, de Marsilo Ficino. Numerose ediţii ale lucrării au apărut, tot din raţiuni politice, în ţările protestante [20].

A fost deci o lucrare militantă, care a jucat un important rol politic-ideologic mult timp încă după apariţia sa. Considerînd idealurile progresiste de pace şi justiţie pe care tratatul le serveşte, subliniem, încheind, că cunoaşterea lui e de natură să întregească imaginea acestui mare poet şi gînditor a cărui operă a intrat de mult în tezaurul etern al umanităţii.

---

[16] *Op. cit.*, p. 94.

[17] Marcel Prélot, *op. cit.*, p. 188.

[18] *Istoria doctrinelor politice*, sub redacţia lui Kecekian şi Fedkin, Moscova, Gosiurizdat, 1960, p. 124.

[19] Vezi, de pildă, Nevio Matteini, *Il piu'antico oppositore politico di Dante : Guido Vernani da Rimini*. Testo critico del *De reprobatione Monarchiae*, Padova, Cedam, 1958.

[20] În ediţia din 1746 a lucrării lui Vernani, editorul avertizează că o tipăreşte ca antidot la difuzarea *Monarhiei* în Germania.

COMUNICĂRI

LUDWIG FEUERBACH, CRITIC AL IDEALISMULUI HEGELIAN

DE

NADIA STAHOVSKI

Se cercetează contribuţia lui Feuerbach la critica materialistă a filozofiei hegeliene şi se insistă asupra importanţei sesizării de către Feuerbach a *criteriului ştiinţific* de considerare a diverselor sisteme filozofice cu aplicare la analiza filozofiei lui Hegel. Se relevă aspectele în care Feuerbach a încercat să depăşească idealismul hegelian şi se subliniază limitele concepţiei sale în acest plan (în principal neînţelegerea esenţei şi funcţiei gîndirii abstracte) din care rezultă o critică unilaterală şi adesea simplificatoare a problematicii ridicate de către Hegel.

Ludwig Feuerbach a fost primul care a pus, în epoca modernă, de pe poziţii materialiste, bazele *criticii sistematice* a idealismului în general. De asemenea, el a adus o mare contribuţie la critica filozofiei hegeliene. Aceste laturi ale operei filozofului materialist sînt mai puţin tratate *în conţinutul lor pozitiv* în literatura actuală de specialitate [1]. În ceea ce priveşte critica sistemului hegelian, de obicei se atrage atenţia mai ales asupra limitelor criticii feuerbachiene, respectiv se reţine numai faptul că filozoful german a eliminat împreună cu speculaţia hegeliană şi dialectica.

În afara aportului în dezvoltarea criticii ştiinţifice a idealismului şi a sistemului speculativ hegelian, critica făcută de Feuerbach idealismului

[1] În lucrările cercetătorilor marxişti asupra filozofiei lui Feuerbach atenţia, în principal, este îndreptată spre analiza materialismului său antropologic şi a criticii religiei. De pildă K.N. Liubutin analizează antropologismul şi senzualismul feuerbachian, („Filos. nauki", nr. 1, 1961), V. P. Kalaţki analizează caracterul contemplativ al materialismului lui Feuerbach („Vestnik M.G.U.", seria economie—filozofie, nr. 4/1959). Despre critica idealismului hegelian se vorbeşte doar în treacăt în studiul introductiv al lui M.M. Grigorian la *Opere alese* de Feuerbach (în două volume, Moscova, 1955) şi în studiul introductiv al lui I. Cernea la *Esenţa creştinismului* (Bucureşti, 1961).

Rev. filoz., 12, 7, p. 947–959, Bucureşti, 1965

implică şi o altă însemnătate teoretică : ne referim la rolul său pozitiv în procesul de prelucrare critică a moştenirii filozofice, înfăptuită de Marx şi Engels. În acest sens, Engels nu a exagerat de fel atunci cînd, în prefaţa la *Situaţia clasei muncitoare în Anglia*, în 1845, scria că dintre teoreticienii germani care au ajuns să susţină în public transformarea „urîtei realităţi", „aproape nici unul n-a *ajuns la comunism altfel decît pe calea învingerii speculaţiilor hegeliene de către Feuerbach*" [2] (subl. ns. — *N.S.*).

I. *Ludwig Feuerbach, critic al idealismului.* În ansamblul complex de concepţii şi curente filozofice, Feuerbach a reuşit să evidenţieze existenţa a două tipuri de sisteme principial opuse şi ireconciliabile : materialismul şi idealismul[3]. Spre deosebire de filozofii anteriori, el este primul care susţine că linia de demarcaţie între cele două direcţii fundamentale ale filozofiei trece tocmai prin *rezolvarea problemei raportului dintre gîndire şi existenţă*. Astfel, filozoful german stabileşte şi aplică *criteriul ştiinţific fundamental* de apreciere a operei diferiţilor filozofi, fapt care i-a permis să aducă contribuţii remarcabile la critica idealismului în general, ca şi la critica sistemelor lui Fichte, Kant, Schelling şi mai ales Hegel [4].

După cum se ştie, critica religiei este cea care l-a condus pe Feuerbach la critica idealismului. Acest fapt a avut atît urmări pozitive, cît şi negative. Printre cele pozitive se impun două mai importante. Pe de o parte, în condiţiile sfîrşitului secolului al XVIII-lea şi ale primei jumătăţi a secolului al XIX-lea, cînd avîntul ştiinţelor naturii a condiţionat printre savanţi o atitudine negativă sau cel puţin sceptică faţă de dogmele religioase, Feuerbach a contribuit în mod esenţial ca această atitudine să fie completată prin demascarea legăturii interne, *principiale a idealismului* (numit de Feuerbach „filozofie speculativă") *cu religia*, pe care o vede înainte de toate în modul în care ele rezolvă *problema raportului dintre spirit şi materie* şi, implicit, problema *cauzei primare a lumii*. În caracterul acestei rezolvări se manifestă, după Feuerbach, deosebirea radicală dintre materialism şi idealism-religie (teologie). „Raportul adevărat dintre gîndire şi existenţă este următorul : existenţa este subiect, gîndirea este predicat. Gîndirea provine din existenţă, dar nu existenţa din gîndire" (II 239) [5].

Dacă concepţia religioasă afirmă că „lumea există pentru că Dumnezeu a dorit-o şi a gîndit-o" (VIII, 146), filozofia speculativă exprimă acelaşi lucru, într-o formă rafinată, prezentînd această activitate ca un act pur al

---

[2] K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., Bucureşti, 1958, p. 249.

[3] De reţinut însă că Feuerbach nu folosea o terminologie riguroasă pentru desemnarea sistemelor materialiste, în parte şi din cauza atitudinii sale negative faţă de unele elemente mecaniciste ale materialismului anterior. Astfel, adeseori, în locul termenului de materialism el folosea termenii de „naturalism", „realism".

[4] Astfel, critica agnosticismului şi a subiectivismului kantian în tratarea spaţiului şi timpului (apreciată de Lenin în *Materialism şi empiriocriticism* drept o critică a lui Kant „de la stînga"), critica subiectivismului lui Fichte, profunda apreciere a caracterului contradictoriu al filozofiei lui Schelling, toate acestea nu-şi pierd nici astăzi importanţa, se includ în fondul criticii materialiste a idealismului, ca nişte contribuţii remarcabile. Din păcate, se poate constata că aceste contribuţii nu sînt folosite totdeauna în literatura de specialitate pe măsura valorii lor.

[5] Trimiterile la opera lui Feuerbach cuprind volumul şi pagina după ediţia : Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Frommenn Verlag Gunther Holzboog, Stuttgart — Band Cannstatt, 1960.

gîndirii. Criticînd acest principiu fundamental al idealismului, filozoful materialist arată că „spiritul pur" este o noţiune lipsită de sens, deoarece spiritul (gîndirea) nu există fără atribute provenite din lucruri materiale. Însăşi „gîndirea pură" nu este altceva decît raţiunea umană ruptă de baza sa firească (natura şi omul) şi curăţită de conţinutul pe care gîndirea îl ia din lumea reală. Or, „a face din spirit începutul, momentul iniţial, este o denaturare a ordinii naturale "(VIII, 194), la fel cum este o denaturare a deduce originalul din copie, lucrul din gîndul despre acest lucru. Opunîndu-se acestor mistificări ale realităţii, Feuerbach afirma necesitatea părăsirii temei cauzei primare, de nimic producătoare, şi a revenirii la „totalitatea cauzelor reale pentru a dovedi încă o dată. . . că noi trebuie să ne oprim la natură ca la ultima temelie a existenţei noastre. . . " (VIII, 129); natura, fiind eternă, nu are origine, este primară.

Feuerbach delimitează cu aceeaşi precizie hotarele dintre idealism şi materialism şi în domeniul teoriei cunoaşterii : „Aşazişii filozofi speculativi sînt acei filozofi care nu-şi pun de acord noţiunile cu lucrurile, ci, invers, mai degrabă lucrurile cu noţiunile" (VIII, 31). El luptă astfel *împotriva influenţei idealismului asupra ştiinţei*. Pe acest fond trebuie privită importanţa cunoscutei teze a lui Feuerbach : „filozofia speculativă este. . . o teologie raţională" (II, 246). Pe de altă parte, dezvăluind unitatea de esenţă dintre religie şi filozofia idealistă, Feuerbach s-a străduit să închidă drumul religiei spre forme rafinate şi pseudofilozofice, pseudoştiinţifice, prin care adepţii ei încercau s-o pună la adăpost de influenţa corosivă a cunoştiinţelor din domeniul ştiinţelor naturii, a scepticismului filozofic şi a criticii analitice. Acest lucru l-a avut în vedere Marx cînd, în *Sfînta familie*, scria că lupta lui Feuerbach „împotriva teologiei speculative l-a adus în mod necesar pe făgaşul luptei împotriva *filozofiei speculative*, tocmai pentru că a văzut în speculaţie ultimul sprijin al teologiei şi pentru că a trebuit să-i silească pe teologi să revină de la ştiinţa lor aparentă la *credinţa grosolană*, respingătoare. . . " [6].

Printre urmările negative ale faptului că Feuerbach a pornit la critica idealismului de la critica religiei, menţionăm restrîngerea preocupărilor sale *aproape exclusiv la planul teoretic*, el împărtăşind iluzia că este suficient a dezvălui „taina" filozofiei idealiste (adică rădăcinile ei gnoseologice) pentru a nimici bazele reale ale ei şi ale religiei. Analiza rădăcinilor sociale ale religiei şi filozofiei idealiste nu a ocupat locul cuvenit în critica feuerbachiană. Mai mult, atenţia filozofului s-a concentrat îndeosebi asupra desprinderii rădăcinilor gnoseologice *comune* religiei şi idealismului. Or, prin aceasta, el a îngustat sfera problematicii filozofiei idealiste şi nu a reuşit să pună în evidenţă, în cursul criticii acestei filozofii, principalele izvoare (şi nici complexitatea rădăcinilor gnoseologice) proprii filozofiei idealiste. În consecinţă, el priveşte filozofia speculativă numai ca „prelucrarea teoretică sau raţională a Dumnezeului neobiectual" (ungegenständlich) (II, 246).

Dezvăluind rădăcinile gnoseologice comune ale religiei şi filozofiei idealiste, Feuerbach precizează că este vorba în primul rînd de acele

[6] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 142.

greutăți „care se ridică în fața orizontului nostru spiritual în problema începutului lumii" (VIII, 127). Această chestiune, arată el, este o falsă problemă, artificial creată, deoarece teologii și filozofii „speculativi" transformă natura „în consecință unilaterală, și acesteia îi opun o cauză unilaterală sub forma ființei exterioare naturii" (VIII, 126); astfel devine logic inevitabil a gîndi lumea ca finită, și deci ca avînd început. Dar această soluție idealistă nu este o rezolvare, căci nici un idealist nu a fost în stare să arate cum se trece de la gîndul pur la obiectul material, senzorial. În *Esența creștinismului*, Feuerbach a demonstrat că toate determinările lui Dumnezeu nu sînt altceva decît determinările naturii și ale omului, deci ale lumii materiale. Pentru a deriva materia din spirit trebuia să se recurgă la „reprezentarea goală, fantastică asupra creației din nimic" (VIII, 221). A spune, ca idealiștii, „în loc de : Dumnezeu a creat lumea din nimic, că el a creat-o *din sine*, ca din materie spirituală, înseamnă doar a evita acest nimic" (VIII, 221). În acest mod, problema nu se rezolvă, „ci doar se deplasează sau se înlătură sau se mușamalizează" (VIII, 127). După părerea lui Feuerbach, dificultatea problemei „începutului lumii" se înlătură, *în principiu*, dacă se caută fundamentul naturii în propria sa esență veșnică și infinită (el se încadrează aici în cele mai bune tradiții ale filozofiei materialiste precedente : Giordano Bruno, Hobbes, Spinoza etc.). Feuerbach indică drept unul dintre principalele izvoare ale speculațiilor teologice dificila problemă a originii naturii organice și, în special, a omului ca ființă gînditoare desprinsă din natură. Insuficiența cunoștințelor științifice și ușurința, „frumusețea", „poezia" interpretărilor fantastice, adică mărginirea istorică a cunoștințelor noastre, creează o bază favorabilă pentru religie și idealism. Deiștii, idealiștii transformă „propria neputință de a explica viața din natură în neputința naturii de a naște viața din sine însăși" (VII, 448).

Unul dintre izvoarele esențiale ale concepției idealiste despre lume este specificul cunoașterii noastre, „capacitatea omului de a face abstracții și puterea imaginației legate de ea" (VIII, 220), faptul că omul analizează fenomenele concrete cu ajutorul noțiunilor generale. Oamenii scapă de obicei din vedere că aceste noțiuni, deși ele însele au fost deduse din elementul senzorial, sînt înclinate „să iasă dincolo de limitele senzorialului și să deducă lumea corporală, senzorială din ființa abstractă, nesenzorială" (VIII, 220).

Dar eficacitatea criticii feuerbachiene, îndreptată împotriva explicației idealiste a gîndirii umane, precum și afirmarea raportului real dintre spirit și materie, sînt îngustate de faptul că, deși juste în principiu, ele nu depășesc nivelul atins în această privință de materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea, rămînînd abstracte și schematice. Deși era conștient că numai pe baza științelor naturii se pot rezolva problemele originii vieții și gîndirii, deși se referea la datele acestor științe, propriile sale fundamente metodologice, de interpretare și sintetizare a acestor date, coborau totuși în secolul al XVIII-lea. Ca atare, Feuerbach nu a putut depăși nivelul afirmațiilor generale referitoare la legătura dintre dezvoltarea corpului (creier, simțuri) și dezvoltarea spiritului. Or, problema genezei omului și a conștiinței sale *avea alt conținut* în secolul al

XIX-lea decît în secolul al XVIII-lea : începuse să devină actuală cercetarea şi explicarea *mecanismelor*, a dialecticii factorilor esenţiali (nu numai biologici, ci şi sociali), ai apariţiei omului şi conştiinţei. În raport cu acest nou conţinut, poziţia metodologică a lui Feuerbach era depăşită [7].

Această limită şi-a pus pecetea şi asupra modului în care a tratat Feuerbach noţiunea de *natură*. Este caracteristic faptul că el foloseşte rareori termenul de „materie", înlocuindu-l cu predilecţie prin termenul „natură", înţeleasă, la rîndul ei, ca ansamblu al lucrurilor senzoriale individuale. Nu putem ignora însă că uneori Feuerbach intuia drumul just spre definirea materiei ; astfel, în lucrarea *Principiile filozofiei viitorului* citim următoarea caracterizare : „Materia este obiectul esenţial al minţii. De n-ar fi materia, nu ar exista nici mobil pentru raţiune, nici material şi conţinut pentru gîndire. Nu te poţi dezice de materie fără a te dezice de raţiune . . ." (II, 268). Dar asemenea formulări nu sînt caracteristice pentru concepţia lui Feuerbach asupra materiei [8].

Limitele semnalate nu umbresc însă faptul că Ludwig Feuerbach a abordat critica idealismului de pe poziţii conştient materialiste, înarmat cu instrumente făurite în critica *sistematică a idealismului hegelian.*

II. *L. Feuerbach împotriva idealismului hegelian.* Feuerbach a înţeles necesitatea istorică a depăşirii critice a idealismului hegelian, depăşire care trebuia să constituie, după părerea sa, premisa fundamentării unei noi filozofii. Argumentînd această necesitate, el a precizat că sistemul hegelian reprezintă cel mai desăvîrşit sistem idealist, care a preluat şi a dezvoltat toate elementele idealismului german anterior (II, 274). Totodată, el califica acest sistem drept „cea mai grandioasă încercare" de restabilire a creştinismului muribund cu ajutorul filozofiei. În timp ce, în religie, reprezentările omului despre sine şi natură sînt atribuite unei fiinţe supranaturale transcendente, în filozofia hegeliană determinările existenţei şi ale omului, luate ca *abstracţii*, sînt atribuite gîndirii pure, desprinse de subiect.

Problema unităţii principiale a idealismului hegelian cu cel al lui Kant, Fichte, Schelling ocupă un loc remarcabil în prima sa lucrare consecvent materialistă, *Contribuţie la critica filozofiei hegeliene.* Asemenea lui Kant şi Fichte, Hegel „a pus bazele şi cauzele naturale într-o situaţie subordonată . . ." (I,95) şi, deşi supune criticii filozofia predecesorilor săi (Fichte şi Kant), esenţa idealismului absolut pe care îl susţine nu este altceva, spunea Feuerbach, „decît esenţa idealismului subiectiv eliberată de graniţele subiectivităţii . . . pentru că filozofia lui Hegel poate fi dedusă în mod nemijlocit din idealismul lui Kant şi Fichte" (II, 278).

---

[7] Absenţa istorismului, a concepţiei dezvoltării în filozofia materialistă a secolului al XVIII-lea, nu permitea să se explice specificul acelei organizaţii materiale capabile să genereze spiritul, gîndirea în comparaţie cu organizaţia animală. Nu întîmplător unii dintre materialişti s-au situat pe poziţii hilozoiste, iar alţii au redus gîndirea la sensibilitate ; dar aceste încercări pierdeau din vedere specificul calitativ al gîndirii umane, şi aceasta este una dintre cauzele care au făcut ca iniţiativa rezolvării problemelor amintite să treacă în lagărul idealist.

[8] Tocmai pe marginea acestei concepţii asupra materiei (ca ansamblu de lucruri individuale) Lenin nota în *Caiete filozofice* : „Reiese că natura = totul în afară de supranatural. Feuerbach este sclipitor, dar nu profund" (*Opere*, vol. 38, p. 55).

În critica filozofiei hegeliene, Feuerbach își concentrează atenția asupra următoarelor probleme : a) raportul dintre Idee (absolut) și lumea materială (critica principiului identității absolute) ; b) raportul dintre gîndire și existență ; c) raportul dintre cunoașterea sensibilă și gîndire ; d) despre esența metodei și despre esența omului.

Feuerbach demonstrează în primul rînd caracterul contradictoriu al însăși *construcției* sistemului hegelian în întregul său, sistem menit să demonstreze primatul spiritului.

Astfel, filozoful materialist remarcă faptul că, după Hegel, ideea (care generează și determină materia) este ireală, goală de conținut și neadevărată, *dacă ea nu se realizează* ; iar realizarea ideii în concepția hegeliană înseamnă dezvoltarea determinațiilor sale și, în acest proces, naș-terea și instrăinarea de la sine a lumii materiale. Deci *materia este moment esențial* al vieții spiritului, al formării și dezvoltării sale. Se impune, așadar, concluzia că, dacă ceva nu poate deveni real, adevărat fără celălalt, atunci celălalt reprezintă esența și adevărul primului. Or, la Hegel, arată Feuerbach, tocmai adevărata esență (adică materia) este declarată neadevărată, iar spiritul, considerat de Hegel drept esență adevărată, devine real și adevărat numai atunci cînd este lichidată întrăinarea, adică atunci cînd se neagă materia fără de care ideea nu este reală și adevărată.

Totodată, după Feuerbach, este profund contradictorie așa-zisa autodezvoltare a ideii, exprimată în procesul determinării ei. Dacă privim cu atenție logica acestui proces, vom vedea că aceste determinații nu sînt altceva decît înseși determinațiile lucrurilor reale, așa încît din ideea absolută a rămas doar numele. Astfel, „dezvoltarea ideii", viața ei este moartă în afara determinațiilor care exprimă calitățile și relațiile lucru-rilor materiale. E drept, Hegel ia aceste determinații ca abstracții, lucru-rile fiind pentru el „predicatele gîndului care se gîndește pe sine" (de aici, parțial, pornește și antipatia lui Feuerbach pentru actul abstracti-zării). În orice caz, concluzia filozofului materialist este profundă și justă : întrucît „... în absolut se găsește tot ce se găsește și în ființa finită, numai că în primul acest tot este dat altfel decît în ființa finită ..." (II, 281) (adică este dat în forma celor mai generale determinații), atunci devine posibil „*arbitrarul nelimitat* al speculației", cu atît mai mult cu cît aceste determinații se acordă nu cu obiectele reale, ci cu noțiunile lipsite de conținut ale gîndirii pure.

După părerea lui Feuerbach, constituind sistemul său, Hegel săvîrșește cîteva acte mistificatorii : 1) rupe gîndirea de om și omenire, făcînd-o „spirit, deosebit de ființa umană, cu alte cuvinte stafie existentă în afara noastră" (II, 227) ; 2) elimină conținutul gîndirii (care, după Feuerbach, se determină întru totul de către lucrurile existente obiectiv), încît ea apare nu numai ca activitate transcendentă, ci și ca activitate absolută și *pură*, absolutul hegelian nefiind altceva decît „... vechea esență sau funcție teologico-metafizică, *ne*finită, *ne*umană, *ne*materială, *ne*definită, *ne*creată — nimicul primordial pus ca act" (II,225) ; 3) Hegel „trans-formă lucrurile în gînduri pure" (II,225) și 4) le consideră pe acestea din urmă determinații, adică însuși conținutul activității entității spiri-tuale transcendente, primare, obținute de el prin ruperea gîndirii de om.

Pentru caracterizarea „denaturării ordinii reale a naturii" săvîrşită de Hegel şi deosebit de clar manifestată în *Logica* sa, Feuerbach avea o expresie favorită : „mistică raţională". Esenţa ei este exprimată concis de Feuerbach astfel : „Hegel multiplică şi despică simpla esenţă a naturii şi a omului, identică cu sine însăşi, pentru ca ceea ce este despărţit în mod forţat să se împace din nou tot forţat" (II, 226).

Concluzia acestei critici o reprezintă dezvăluirea de către Feuerbach a ceea ce K. Marx a numit „misterul construcţiei speculative". Marx a preluat în întregime explicaţia dată de L. Feuerbach mecanismului răsturnării raporturilor reale, ilustrînd-o şi dezvoltînd-o [9]. Iată modul în care L. Feuerbach descrie „mecanismul" construcţiei speculative : „Omul, cu ajutorul capacităţii sale de abstractizare, desprinde din natură, din realitate ceea ce este asemănător, egal în obiecte, comun lor, îl separă din obiectele asemănătoare între ele sau care au aceeaşi esenţă şi-l transformă **în ceva deosebit** de ele, în existenţă independentă, în esenţa lor" (VIII, 146). Subliniind că *întregul sistem* al filozofiei hegeliene se sprijină pe actele abstractizării, Feuerbach insistă în mod deosebit asupra acestei *răsturnări* a raporturilor reale care se petrece în sistemul hegelian, în care *subiectul real*, adică natura cu legăturile şi raporturile ei, este considerat ca predicat, iar mişcarea celor mai generale categorii abstracte (care sînt, de fapt, doar predicate ale existenţei reale) este considerată ca subiect.

Feuerbach a reuşit să desprindă în această mistificare şi un anumit conţinut pozitiv, datorită căruia el îl situează pe Hegel *deasupra* predecesorilor săi idealişti : este vorba de încercarea lui Hegel de a depăşi ruptura dintre gîndire şi existenţă, mai ales în acea formă în care apare ea la Kant şi Fichte. Totodată, Feuerbach demonstrează că Hegel *nu a reuşit* să rezolve această problemă, tocmai din cauza poziţiei sale idealiste. Întrucît, pentru Hegel, esenţa lumii este ideea, gîndirea pură, adică infinită şi nedeterminată, iar esenţa autentică a lucrurilor concrete, naturale este „simpla determinare în gînduri", el nu a putut trece la afirmarea reală a lumii materiale, la analiza ei concretă şi adevărată. Prin urmare, la Hegel „identitatea gîndirii şi a existenţei exprimă doar identitatea gîndirii cu sine însăşi" (II, 282), iar opoziţia dintre gîndire şi existenţă el o rezolvă foarte uşor : „Gîndirea se opune pe sine existenţei, dar în *limitele sale înseşi*, şi prin aceasta, în mod nemijlocit, fără greutăţi, înlătură opoziţia existenţei faţă de sine însăşi, căci existenţa, ca opusul gîndirii, fiind dată *în gîndire* nu este altceva decît idee" (II, 283). În legătură cu aceasta, Feuerbach demonstrează, analizînd primul capitol al *Fenomenologiei spiritului*, inconsistenţa încercării lui Hegel de a fundamenta teza după care adevărul existenţei materiale îl reprezintă universalul, gîndul. Feuerbach vede greşeala lui Hegel în aceea că existenţa ca obiect al *Fenomenologiei* nu este existentă ca obiect al conştiinţei senzoriale, ci „cum ea se fixează în reprezentare sub forma realităţii (teoretice)" (II, 187), adică *Fenomenologia* începe „nu cu cealaltă fiinţă (*Das Andersein*) a gîndului, ci cu gîndul despre cealaltă fiinţă a gîndului" (II, 187). Astfel, experienţa conştiinţei naturale descrisă la începutul *Fenomenologiei* este experienţa conştiinţei

[9] K. Marx şi F. Engels, *Sfînta familie*, cap. V, § 2 „*Misterul construcţiei speculative*", în *Opere*, vol. 2, p. 63–67.

nu cu lucrurile naturale, ci cu reprezentări ; Feuerbach subliniază „necriticismul" filozofiei hegeliene, care nu diferențiază (în acest punct) subiectivul de obiectiv. Adevărata filozofie trebuie să diferențieze „în modul cel mai riguros" subiectivul de obiectiv, să cerceteze dacă „obiectul este un obiect real sau numai reprezentare, fenomen psihologic în general" (II, 194). Pe acest fond, Feuerbach conchide cu totul întemeiat : Hegel *nu realizează țelul propus* în *Fenomenologie*, acela de a deriva ideea — universalul ca adevărat — reală (adică tot esență) din *„cealaltă ființă"* (*Das Andersein*) a ei și a dovedi nimicnicia și neesențialitatea lumii materiale. Referirea la caracterul trecător, schimbător al fenomenelor materiale Feuerbach o apreciază ca fiind inconsistentă, deoarece natura, negînd singularul, pune în locul său alt singular, de aceea existența materială persistă și este continuă. Feuerbach califică teza lui Hegel cu privire la faptul că ideea trebuie să se demonstreze și să se cunoască pe sine ca adevărată în înstrăinarea sa, drept „fățărnicia ideii" : „Autoînstrăinarea ideii este doar un fel de *prefăcătorie* ; ea face aceasta, dar nu în serios ; ea se joacă" (II, 181), „ea dinainte își închipuie că ea reprezintă adevărul ; faptul că ea ființează ca altceva de asemenea presupune *în esență* deja ideea" (II, 182).

Amintim însă că începutul *Fenomenologiei* implică, printre altele, și o altă problemă, deosebit de importantă : aceea *a valorii de cunoaștere a sensibilității și a gîndirii*, a capacității lor de a sesiza esența lucrurilor. Această problemă a fost rezolvată de Hegel în sensul că numai gîndirea poate cunoaște esența lumii, și aceasta pentru că esența este *universală* și reprezintă adevărata realitate, existentă în afara omului și a conștiinței sale. Este adevărat că, în primul capitol al *Fenomenologiei* (analizat pe larg de Feuerbach), Hegel a încercat să dovedească faptul că cele mai simple noțiuni (ca „aici" și „acum") reprezintă rezultatul activității senzoriale, însă această activitate constă în faptul că conștiința senzorială își dovedește sieși lipsa de adevăr, adică incapacitatea de a sesiza și transmite generalul, ceea ce înseamnă că în conținutul noțiunilor cu care operează gîndirea *nu este nimic din conținutul* conștiinței senzoriale. La Hegel, lipsa de considerație pentru valoarea de conținut a conștiinței senzoriale are la bază negarea substanțialității lumii materiale [10]. În *Fenomenologie*, acest dispreț este exprimat cu multă plasticitate : „De fapt ... universalul este adevărul certitudinii senzoriale", și „ ... chiar animalele nu sînt lipsite de această înțelepciune, ci, dimpotrivă, se arată a fi, în modul cel mai profund, inițiate în ea ; căci ele nu se opresc în fața lucrurilor senzoriale, ca lucruri existente în sine, ci, dezamăgite de această realitate și pe deplin convinse de nimicnicia lucrurilor, pur și simplu le apucă și le devorează ; și întreaga natură celebrează, ca și ele, aceste deschise mistere care învață în ce constă adevărul lucrurilor senzoriale" [11].

Deși pentru Hegel acest universal este spiritul, în această teză, în formă mistificată, sînt cuprinse o seamă de idei valoroase cu privire la

[10] Vezi, de exemplu, în *Filozofia spiritului*, unde Hegel afirmă nimicnicia existenței materiale pentru sufletul omenesc (pentru conștiința în devenire) : „Materia în sine nu are pentru suflet nici un adevăr" (G.W.F. Hegel, *Opere*, vol. III, Moscova, 1956, p. 199).

[11] G. W.F. Hegel, *Opere*, vol. IV, Moscova, 1959, p. 57—58.

natura universalului : 1) el există în mod real ; 2) reprezintă sistemul în dezvoltarea progresivă a fenomenelor (la Hegel categoriile) legate între ele şi, respectiv, însuşi universalul *devine* (tocmai acest proces este descris în *Logica* lui Hegel) ; 3) este cuprins de gîndire şi fixat în noţiuni generale (e adevărat, pentru idealistul Hegel noţiunile nu sînt forma în care se reflectă universalul care există obiectiv, ci *forma adecvată a existenţei sale*) ; 4) devenirea universalului este proces istoric şi are natură socială. Acest „sîmbure raţional" al *dialecticii* idealiste hegeliene a cunoaşterii n-a putut fi înţeles de materialistul *metafizician* Feuerbach. El observă „ruptura cu contemplarea senzorială" (II, 184) prezentă în *Fenomenologie* (fără a mai vorbi de *Logică*) şi arată neputinţa lui Hegel (ca şi a idealismului în genere) de a înlătura această ruptură. El subliniază că, la Hegel, sesizarea de către conştiinţa sensibilă a noţiunii este „doar aparentă, căci treptele contemplării şi simţului, precedente noţiunii, dimpotrivă, presupun noţiunile (în sistemul hegelian — n.ns.), deja ele înseşi sînt noţiuni, dar încă în incognitoul lor sau în négligé şi nu în uniformă de gală" (I, 211). Aceste aprecieri critice lovesc, firește, în idealismul hegelian.

Dar, afirmînd că conştiinţa senzorială reflectă adevărul, Feuerbach afirmă implicit că noţiunile generale abstracte nu reflectă nimic din existenţă şi de aceea „existenţa logică nu este adevărată". Desigur, „existenţa logică" a ideii, aşa cum a înţeles-o Hegel, nu este „adevărată", dar aceasta nu înseamnă că „existenţei logice" a noţiunii nu-i corespunde nimic în realitate. Aici, în rezolvarea acestei probleme profund gnoseologice, apare limita materialismului feuerbachian, care insistă doar asupra individualităţii, a particularităţii lucrurilor concret-senzoriale, fără a rezolva în esenţă problema *legăturii concrete reale* dintre ele. Recunoscînd în formă generală dezvoltarea tuturor fenomenelor, el nu face din aceasta un *principiu metodologic în definirea naturii, a materiei.* Tocmai de aceea el n-a putut să rezolve problema conţinutului obiectiv al noţiunilor generale şi deci a funcţiei de cunoaştere a gîndirii în raport cu sensibilitatea. El neagă, de fapt, prezenţa universalului în natură : „Întrucît acesta există şi nu reprezintă o simplă entitate a gîndirii, el este nu universal, ci singular şi individual" (VIII, 421).

Dar tocmai în acest fel, textual, apare şi argumentul pe care idealistul subiectiv Berkeley l-a îndreptat împotriva concepţiei materialist-mecaniciste a lui Locke pentru a dovedi lipsa de conţinut a noţiunilor universale şi în primul rînd a noţiunii de materie [12]. Afirmaţia după care universalul constă „în ceea ce eu mă aseamăn cu altul" nu rezolvă problema, întrucît această afirmaţie indică generalul nu în sens calitativ, ci cantitativ, adică *acelaşi individual, dar multiplicat.* Feuerbach îşi recunoaşte, de fapt, neputinţa de a rezolva această problemă atunci cînd revine la poziţia lui Hobbes : nu există decît corpurile, iar noţiunile sînt corpuri imaginare. În „Lecţia a XIII-a" asupra *Esenţei creştinismului*, el scria : „ ... Oamenii ale căror ocupaţii şi înclinaţii îi îndeamnă să observe şi să contemple lucrurile reale *vor rezolva totdeauna această problemă în spiritul nominaliştilor*, care consideră că universalul are numai o existenţă subiectivă, o

[12] Cf. G. Berkeley, *Principiile cunoştinţei omeneşti*, Bucureşti, 1932, Soc. rom. filoz., p. 14.

existență în limbă, în reprezentările omului" (VIII, 150, subl. ns.). Recunoscînd, în general, rolul important al *gîndirii* în cunoaștere, Feuerbach nu reușește însă, cînd este vorba de *conținutul ei pozitiv*, nici măcar să schițeze specificul ei. Dacă Hegel neagă valoarea cognitivă a conștiinței senzoriale, Feuerbach neagă (de fapt, și în ciuda declarațiilor asupra necesității legării gîndirii cu contemplarea) această valoare pentru gîndire : „Gîndirea, spiritul, rațiunea, prin conținutul lor, nu ne spun *nimic altceva*, în afară de ceea ce ne spun simțurile" (II, 322, subl. ns.). În cel mai bun caz, el nivelează conținutul datelor senzoriale cu cel al noțiunilor abstracte ale gîndirii și de aceea nu este întîmplătoare de loc afirmația sa după care „contemplarea ne dă nouă esența, care coincide *direct* cu existența, pe cînd esența obținută prin gîndire este o esență mediată prin deosebire, prin separare de existență" (II, 235). Pentru el gîndirea este doar „simplu general, simplă unitate a simțurilor" ; „*simțurile spun totul*, dar pentru a înțelege spusele lor trebuie a le lega", a gîndi este egal cu „a citi coerent evanghelia simțurilor" (II, 238, subl. ns.). Deci în concepția lui Feuerbach, deosebirea dintre cele două trepte ale cunoașterii privește *doar forma* și de loc conținutul, gîndirea fiind redusă, de fapt, la contemplare, dizolvată în ea [13]. De aici pornesc și o serie de contradicții și încurcături în rezolvarea problemei raportului dintre cunoașterea filozofică și cea experimentală, a problemei unității existenței și gîndirii.

Caracterul rezolvării problemei raportului dintre general și particular are consecințe îndepărtate pentru gnoseologie. Acest lucru a fost oarecum naiv, dar precis formulat încă de Aristotel (și, de altfel, a fost magistral înțeles și de Hegel) : „Dacă nu ar mai exista nimic în afară de ceea ce e individual, nu ar mai exista ceva ce ar fi gîndit, ci numai lucruri sensibile, care n-ar putea constitui obiectul nici unei științe, afară numai dacă admitem că știința se reduce la senzație" [14]. Sau : „Și cum va mai fi posibilă știința, dacă nu va mai exista o unitate comună tuturor lucrurilor individuale ?" [15]. Gîndirea va avea o semnificație cognitivă proprie numai dacă are un conținut care depășește limitele conținutului dat nouă prin simțuri. Abia precizarea specificului celor două trepte ale cunoașterii permite rezolvarea problemei corelației lor. Este adevărat că Feuerbach își dădea seama că „problema raportului dintre spiritual și senzorial este cea mai dificilă problemă a cunoașterii umane" (VIII, 150). El pune însă problema într-un mod profund metafizic : existența logică este opusul total al existenței sensibile și a rezolva contradicția dintre ele înseamnă a dovedi lipsa de adevăr a unuia dintre contrarii. Remarcînd just că baza gnoseologică a idealismului hegelian este absolutizarea noțiunilor generale, ruperea lor de lucrurile reale, el ajunge să califice orice act al abstractizării

[13] În această lumină este cu totul nefundamentată părerea lui K. N. Liubutin, după care Feuerbach întrezărește specificul gîndirii față de simțuri și, chiar mai mult, că la Feuerbach ar exista elemente dialectice în rezolvarea problemei unității dintre treapta senzorială și rațională (*Antropologismul și senzualismul lui Feuerbach*, „Anal. rom. sov.", nr. 3, 1961, p. 20). Faptul, bine relevat de autor, că Feuerbach încearcă (însă fără succes) să interpreteze subiectul cunoașterii *ca activ* încă nu înseamnă înțelegerea specificului gîndirii. Această părere greșită provine din faptul că autorul nu observă că la Feuerbach activ este omul ca subiect al intuiției sensibile.

[14] Aristotel, *Metafizica*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1965, p. 114.

[15] *Ibidem*, p. 115.

drept o manifestare a idealismului, pierzînd cu totul din vedere valoarea gnoseologică a acestei activități raționale.

În această situație, el nu a putut aprecia principiul rodnic afirmat de Hegel (deși într-o formă denaturată) în analiza „experienței conștiinței naturale" (în *Fenomenologie*), și anume principiul *aprofundării cunoașterii*, care se manifestă ca proces și dezvăluie legătura universală dincolo de fenomenele particulare, tocmai prin mijlocirea actelor de abstractizare. Feuerbach, care considera că prin contemplare se dezvăluie esența lucrurilor, nu a aplicat principiul istorismului în cunoaștere, al adîncirii cunoașterii umane. De aceea în analiza primului capitol al *Fenomenologiei* el sesizează și denunță numai o singură latură, pe cea negativă, fără a observa aspectul gnoseologic, care, chiar dacă nu este rezolvat pînă la capăt, este însă pus în mod strălucit de Hegel, și anume : dincolo de dialectica speculativă a „conștiinței senzoriale" se conturează problema *schimbării istorice a obiectului cunoașterii*, problema necoincidenței relative (absolutizată de Hegel) a obiectului cunoașterii cu obiectul realității (ceea ce și constituie baza înțelegerii dialecticii cunoașterii absolute și relative).

Deosebit de negativ s-a manifestat această îngustime a lui Feuerbach în aprecierea metodei *Logicii*, analizată în *Contribuție la critica filozofiei lui Hegel*. Și aici găsim observații profunde și pline de vervă, demne de a fi incluse în fondul criticii științifice a idealismului hegelian [16]. Dar convingerea sa că gîndirea este doar un principiu sistematizator, „școlăresc" și nu de conținut, i-a barat drumul spre înțelegerea laturii revoluționare a metodei hegeliene. În aceasta din urmă (mai ales în negarea negației) el vede doar o *construcție speculativă*, un procedeu formal *menit să demonstreze altora* ceea ce pentru Hegel era considerat ca adevărat de la început, și anume că ideea absolută este esența lumii : „ ... Ideea absolută *trebuie* să dovedească faptul că ea este idee numai în măsura în care ea se dovedește pe sine, dar, pe de altă parte, aceasta este de prisos pentru certitudinea și adevărul ei interior. Expresia acestei necesități de prisos, a acestei iminențe inutile sau iminențe de prisos este metoda lui Hegel" (II, 182). În acest plan este caracteristică analiza feuerbachiană a „începutului" *Logicii*. Pe de o parte, el surprinde fundamentarea idealistă a metodei. La Hegel, devenirea ideii, autoconstruirea și autoafirmarea ei ca spirit (deci mișcarea metodei) începe prin dialectica existenței pure și a nimicului. Feuerbach observă, în mod subtil, că la Hegel, de fapt, ideea, gîndul nu se afirmă pe sine însuși prin *adevăratul altul*, care este intelectul sensibil. Nimicul este o abstracție, la fel ca și existența pură, și, prin urmare, toată mișcarea metodei rămîne în sfera abstracțiilor și de aceea pierde pentru Feuerbach orice interes.

Această critică a „începutului" *Logicii* este justă, dar, pe de altă parte, este *negativistă*. Să ne amintim de faptul că Marx, dincolo de mistica dialecticii existenței și nimicului, a reușit să întrevadă o idee profundă :

[16] Astfel, el sesizează că sistemul hegelian, care se desăvîrșește prin autocunoașterea ideii, pune sfîrșit oricărei dezvoltări, înseamnă „sfîrșitul lumii", ceea ce este incompatibil cu însăși experiența istorică a omenirii ; astfel Feuerbach dezvăluie rolul negativ al sistemului hegelian, caracterul speculativ al metodei puse în slujba unei concepții idealiste.

începutul mișcării cunoașterii de la abstract (de la cele mai generale și sumare determinații) spre concret (principiu metodologic aplicat de el magistral în *Capitalul*).

Așadar, tocmai în *rezolvarea metafizică* a aspectului gnoseologic al problemei fundamentale a filozofiei și, mai mult, a problemei definirii materiei se găsește izvorul faptului că Feuerbach, reușind să dezvăluie inconsistența sistemului hegelian, nu a fost în stare să valorifice sîmburele rațional al acestei filozofii. La aceasta a contribuit, desigur, și faptul că Feuerbach, cum s-a arătat, a privit filozofia speculativă în mod unilateral, numai ca teologie rațională. Și la fel cum în religie, după părerea sa, este suficient a restitui omului real determinațiile atribuite ființei supranaturale pentru a depăși religia, tot așa și în filozofie „este suficient a răsturna filozofia speculativă ca să dobîndim adevărul în înfățișarea sa neascunsă" (II, 224). Iată de ce considera Feuerbach filozofia hegeliană drept „începutul negativ" al noii filozofii : ar fi fost suficient, după părerea sa, ca determinațiile atribuite gîndirii pure să fie redate subiectului real — naturii — pentru a avea adevărata filozofie a naturii. Comentariul la un asemenea gen de „depășire" a filozofiei hegeliene este de prisos.

Aprecierea însemnătății criticii filozofiei hegeliene săvîrșită de Feuerbach, ca și a soartei ei istorice, trebuie făcută în mod concret, ținînd seama de condițiile specifice existente la începutul secolului trecut în Germania. Acest specific a fost sesizat cu profunzime încă de către tînărul Marx. În Germania acestei perioade, pe plan politic se ridicau sarcini istorice care în țările burgheze înaintate erau deja rezolvate și depășite. Acest fapt nu a putut să nu se răsfrîngă și asupra ideologiei. Feuerbach — ideologul elementelor înaintate ale burgheziei germane din perioada sa de avînt ideologic — a făurit un sistem care suferea de aceleași neajunsuri proprii și materialiștilor din secolul al XVIII-lea, ideologilor burgheziei franceze. În ciuda unui anumit efort depus, el nu a reușit să depășească limitele filozofiei materialiste a predecesorilor săi. Feuerbach nu a avut o concepție materialistă asupra istoriei, fapt care s-a răsfrînt în mod negativ și asupra rezolvării problemelor ontologice și, în special, gnoseologice și etice.

Trebuie subliniat însă faptul că Feuerbach, în rezolvarea acestor probleme, s-a îndreptat spre o cale justă, sesizînd, în forma cea mai generală și mai abstractă, faptul că izvoarele conștiinței, ale esenței umane, trebuie căutate *în relațiile dintre oameni* (tocmai acestei teze tînărul Marx i-a dat o înaltă apreciere, exagerînd chiar însemnătatea ei în cadrul concepției lui Feuerbach). Această orientare izvora din necesitatea rezolvării materialiste a unor probleme gnoseologice ca aceea a specificului senzațiilor umane și a naturii conștiinței. Dar filozoful german nu a putut merge pînă la capăt pe acest drum și, ca atare, nu a rezolat problemele abordate, deoarece înțelegea relațiile dintre oameni ca *relații afective*. În schimb Hegel intuise importanța abordării social-istorice a problemelor filozofice amintite, ceea ce i-a permis sesizarea direcției juste a rezolvării lor, în ciuda idealismului său. Faptul că Hegel privește devenirea conștiinței ca fiind, *de fapt*, devenirea conștiinței sociale i-a permis să ridice o serie de probleme pe care Feuerbach, cu tot materialismul său, nici măcar nu

le-a putut formula. Pe bună dreptate, Engels a considerat ca foarte săracă în idei, în comparaţie cu concepţia lui Hegel, încercarea lui Feuerbach de a întemeia etica pe baza „naturii umane" înţeleasă în mod abstract. Filozofia hegeliană (eliberată de povara idealismului şi a speculaţiei) dă mai mult pentru rezolvarea pozitivă a multora dintre problemele importante ridicate de filozofia premarxistă. Dar această muncă de purificare a filozofiei hegeliene, în care clasicii marxismului au avut rolul hotărîtor, a fost începută de L. Feuerbach.

Feuerbach este deci puternic acolo unde este vorba de *apărarea principiilor de bază ale materialismului.* Eficacitatea criticii sale sporeşte în condiţiile în care păturile burghezo-democratice nu se mai mulţumeau cu soluţiile problemelor sociale preconizate de Hegel (care, după cum se ştie, a teoretizat compromisul burgheziei cu iuncherii); de altfel, tocmai această radicalizare ideologică a condiţionat descompunerea „spiritului" din filozofia hegeliană, proces descris de Marx şi Engels în *Sfînta familie* şi în *Ideologia germană.* După cum se ştie, acest proces s-a manifestat sub forma căutărilor unor noi soluţii filozofice. În aceste condiţii critica feuerbachiană adusă idealismului hegelian a trezit un ecou puternic, a condiţionat (în ciuda limitelor arătate) o anumită *direcţie* căutării noilor soluţii. În aceasta constă marea influenţă a filozofiei lui Feuerbach în cel de-al 4-lea deceniu al secolului trecut. Şi tocmai sub acest unghi de vedere trebuie să se analizeze influenţa exercitată de Feuerbach asupra tînărului Marx.

PROBLEME DE METODICĂ A CERCETĂRII SOCIOLOGICE CONCRETE

DESPRE INTERVIUL SOCIOLOGIC. VALOAREA ŞI LIMITELE LUI*

DE

EL. FLOREA, M. MICU

Preocupările sociologilor privind metoda interviului în cercetarea sociologică sînt orientate în două direcţii principale : 1) elaborarea şi dezvoltarea *teoriei* interviului sociologic şi 2) perfecţionarea *practicii* de utilizare a acestui gen de interviu. Rezultatele valoroase la care s-a ajuns în ambele direcţii au la bază atît o bogată experienţă de folosire a interviului în cercetarea sociologică, cît şi o amplă şi îndelungată practică de aplicare a acestui instrument de cunoaştere în multe alte ramuri de activitate spirituală.

În literatura de specialitate este unanim recunoscut faptul că interviul cunoaşte o largă aplicabilitate în domenii foarte variate : în cercetarea sociologică, psihologică, antropologică, demografică, statistică, precum şi în domeniul ziaristicii, al practicii judiciare, al medicinii etc. Se precizează, de asemenea, că interviul se aplică diferenţiat şi în mod specific în fiecare dintre aceste domenii. Dar se ridică, firesc, întrebarea : ce anume dă metodei un caracter specific într-unul sau altul din domeniile amintite ? Răspunsul nu este simplu, iar literatura de specialitate, după cîte cunoaştem, nu-l formulează. Ni se pare că ceea ce dă un anumit specific utilizării interviului în diferite domenii ale activităţii spirituale a oamenilor este în primul rînd *modalitatea de reflectare* (ştiinţifică, artistică etc.). Din acest punct de vedere, o diferenţiere foarte generală este aceea dintre interviul folosit de diferite ştiinţe şi acela folosit de ziaristică, literatură, artă etc.

* Consultaţia de faţă privind definiţia, regulile şi formele interviului sociologic a fost elaborată pe baza unor tratate şi lucrări de specialitate. Citǎm pe cele mai reprezentative : Maurice Duverger, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, P.U.F., 1961 ; *Les méthodes de recherches dans les sciences sociales*, publicată sub direcţia lui Leon Festinger şi Daniel Katz, vol. I şi II, Paris, P.U.F., 1959 ; Benjamin Balinsky şi Ruth Burger, *The executive Interview*, New York, Harper and Brothers Publishers, 1959 ; Roger Daval şi colab., *Traité de psychologie sociale*, vol. I, Paris, P.U.F., 1963.

Rev. filoz., 12, 7, p. 961–971, Bucureşti, 1965

Primul gen de interviu este *interviul de cercetare*, cel de-al doilea este *interviul propriu-zis*, în accepţia curentă a cuvîntului. Fiecare dintre aceste forme generale ale interviului îşi are particularităţile ei proprii, în funcţie de *domeniul* în care este utilizată. Astfel, interviul propriu-zis va avea un anumit specific în ziaristică şi un altul în activitatea romancierului, după cum interviul de cercetare nu va fi acelaşi în cercetarea psihologică şi demografică, sociologică şi istorică, antropologică şi statistică etc.

Larga aplicabilitate a interviului, ca şi varietatea formelor sale, se datorează faptului că aspectul realităţii sociale care constituie *obiectul* propriu al interviului este *acela al atitudinilor, al opiniilor şi al comportamentului oamenilor în raport cu un fenomen dat, al înţelegerii şi al cunoştinţelor lor despre acel fenomen*. Or, opiniile, atitudinile, sentimentele şi cunoştinţele oamenilor constituie o arie de studiu, din diferite unghiuri de vedere, a mai multor ştiinţe sociale : psihologie, etică, estetică, sociologie, demografie, antropologie, istorie etc., ca şi a mai multor forme de activitate spirituală : literatură, ziaristică, artă.

Indiferent de disciplina în care ne aflăm, cînd cunoaşterea noastră are ca obiect atitudinile, opiniile, sentimentele şi cunoştinţele oamenilor, calea cea mai directă şi adesea cea mai fructuoasă de apropiere de acest tărîm al subiectivităţii umane este interogarea oamenilor înşişi. Această interogare se realizează, în principal, pe două căi : prin ancheta cu chestionar şi prin interviu. Vom arăta ulterior care este deosebirea dintre aceste două modalităţi de pătrundere în subiectivitatea umană. Deocamdată, precizăm că, pentru investigarea acestui domeniu complex, nu sînt suficiente numai aceste două instrumente de cercetare, pentru că, pe de o parte, ele au anumite limite de aplicabilitate, iar pe de altă parte pentru că subiectivitatea umană nu se poate cunoaşte numai prin ea însăşi, ci şi prin fapte în care s-a obiectivat, lucru ce reclamă alte procedee şi metode.

Pentru a discerne însă posibilităţile, ca şi limitele metodei interviului, raportul lui cu alte metode, elementele care-l unesc cu acestea, ca şi cele care-l deosebesc, regulile şi tehnicile lui de utilizare, este necesar să se clarifice mai întîi *ce se înţelege prin interviul de cercetare*, care este conţinutul acestei noţiuni.

În lucrările consacrate acestei metode pe care le-am studiat se constată fie că definiţiile date interviului sînt unilaterale, cuprinzînd doar unele elemente, fie că se intră direct în analiza formelor, tehnicilor şi regulilor interviului, fără a se încerca o definire prealabilă a ceea ce este metoda ca atare. Prima manieră este adoptată în lucrarea menţionată a lui Leon Festinger şi Daniel Katz, unde interviul este definit ca un instrument de pătrundere în „domeniul atitudinilor, al înţelegerii, al comportamentului oamenilor în activitatea lor profesională" [1]; în acelaşi fel se procedează şi în lucrarea lui Roger Daval, unde accentul se pune pe caracterizarea interviului ca un instrument, cale, mijloc de a obţine informaţii, date, idei [2]. Cel de-al doilea mod de abordare a interviului apare în lucrarea lui Maurice Duverger, unde autorul nu dă o definiţie propriu-zisă a

[1] *Op. cit*, vol. II, p. 387—388.
[2] *Op. cit*, p. 122—123 şi 127.

interviului, ci se limitează să precizeze doar că el „este un procedeu comun observaţiei intensive şi extensive" şi că „anchetele de opinie utilizează tehnici particulare de interviu ..." [3].

Sîntem de părere că o definiţie completă a interviului trebuie să cuprindă, într-o strînsă legătură, atît caracterizarea interviului ca instrument de cunoaştere a *opiniilor* oamenilor pentru a afla ceea ce *sînt* şi ceea ce *fac*, cît şi înţelegerea lui ca modalitate de pătrundere în domeniul *cunoştinţelor* lor, de solicitare a ceea ce *ştiu* ei, pentru a obţine datele şi informaţiile necesare documentării în problema dată.

Dar în definirea interviului apare încă un element, şi anume faptul că el este o *relaţie*, un dialog între doi termeni : anchetatorul şi interlocutorul său, fără de care interviul nu este posibil. Spre deosebire de interviu, ancheta cu chestionar, de pildă, are un singur termen — subiectul —, care ia contact direct cu problemele asupra cărora îi solicităm opiniile sau cunoştinţele, exprimîndu-le nemijlocit, prin scris. În cazul interviului însă, informaţiile, părerile, sentimentele oamenilor pot fi cunoscute numai prin intermediul anchetatorului care pregăteşte discuţia, o conduce şi notează sau reţine răspunsurile interlocutorului său. Plecînd de aici, unii autori [4] nuanţează şi mai mult problema, arătînd care este deosebirea dintre raportul ce se stabileşte între cei doi termeni în cazul interviului şi în multiple alte cazuri în care avem de-a face cu două persoane ce comunică nemijlocit între ele : întrevedere, conversaţie, dialog, interogatoriu. Se arată că toate acestea „sînt fenomene ... comparabile cu interviul, dar acesta din urmă nu se identifică cu nici una dintre ele" [5]; în cazul interviului, între cei doi termeni se stabileşte o *relaţie* de la A (anchetator, cercetător, jurist, medic etc.) la B (interlocutorul, cel anchetat, interogat etc.). Această relaţie este *univocă*, A şi B neputîndu-şi schimba rolurile, şi totodată informativă, adică furnizoare (*pourvoyeuse*) de date, opinii, idei, informaţii. Aceste două caracteristici, în unitatea lor, deosebesc interviul de fiecare dintre cazurile enumerate mai sus. Ca urmare, dacă se poate afirma că orice interviu este o întrevedere, o conversaţie, un dialog etc. între două persoane, nu se poate spune şi invers : că orice întrevedere, conversaţie, dialog dintre două persoane este un interviu.

În urma tuturor acestor precizări, putem spune că *interviul de cercetare este o metodă de investigare a atitudinilor, sentimentelor, opiniilor şi cunoştinţelor oamenilor, ce constă în discutarea, interogarea, dialogul cu oamenii ale căror sentimente, atitudini şi opinii dorim să le cunoaştem, să le difuzăm sau să le transfigurăm artistic şi ale căror cunoştinţe vrem să le folosim în investigarea unui anumit fenomen.*

Pînă acum ne-am referit la interviul de cercetare în general. Să vedem ce probleme ridică interviul în cercetarea sociologică.

În lucrările studiate de noi [6], consacrate metodelor şi procedeelor tehnice de investigare concretă a realităţii sociale, se precizează că utiliza-

---

[3] *Op. cit.*, p. 251.

[4] Vezi Roger Daval şi colab. *op. cit*, cap. II.

[5] *Ibidem*, p. 121.

[6] De pildă Leon Festinger şi Daniel Katz, *op. cit.*, vol. II, p. 387, 388 ; Benjamin Balinsky şi Ruth Burger, *op. cit.*, p. 79.

rea interviului în cercetarea sociologică constă într-o combinare adecvată de tehnici specializate, elaborate de diverse discipline şi utilizate în scopul acumulării, pe calea discuţiilor şi convorbirilor individuale, de date şi informaţii cu privire la fenomenul social cercetat.

În legătură cu această caracterizare a interviului sociologic sînt necesare unele precizări.

În primul rînd, trebuie arătat că metoda interviului în cercetarea sociologică nu este încă pe deplin elaborată, sociologi de prestigiu recunoscînd că pe acest tărîm mai rămîn încă multe de făcut [7] atît în ce priveşte elaborarea şi verificarea unor reguli ale investigaţiei prin interviu, care să facă din el o metodă riguroasă, cît şi în ce priveşte stabilirea cu certitudine a particularităţilor, valorii şi limitelor lui.

În al doilea rînd, interviul în cercetarea sociologică nu este o simplă transmutaţie, o aplicare tale-quale a interviului din celelalte domenii de cercetare. În cercetarea sociologică, interviul capătă autonomie şi dobîndeşte un specific propriu după *obiectul* ce se urmăreşte în cercetare, după *unghiul de vedere* sub care se cercetează acest obiect, după *accentul*, *preponderenţa* şi *scopul* utilizării uneia sau alteia dintre tehnicile interviului.

În sfîrşit, mai trebuie făcută şi precizarea că un rol esenţial în obţinerea unor rezultate riguroase prin metoda interviului îl au *regulile* [8] şi *tehnicile* [9] folosite în aplicarea acestei metode, pe care cercetătorul va trebui să le stăpînească temeinic dacă doreşte să obţină date nedeformate şi veridice. Din acest punct de vedere, metoda interviului nu constă numai într-o *combinare* de tehnici adecvate obiectului şi scopului cercetării. Ea este ceva mai mult decît atît : „ea este şi o artă" [10], care cere îndemînare şi inteligenţă, abilitate şi ingeniozitate, aptitudini personale. Tocmai acest plus, care apelează la însuşiri importante ale personalităţii anchetatorului, face ca stăpînirea metodei interviului să fie solidă numai dacă însuşirea teoretică a procedeelor tehnice de interogare şi a formelor acesteia se împleteşte cu aplicarea lor practică.

CÎTEVA REGULI ALE METODEI INTERVIULUI

Experienţa noastră în domeniul cercetării concrete a fenomenelor de conştiinţă, ca şi literatura studiată, atestă faptul că primul lucru care trebuie să stea în centrul atenţiei cercetătorului este pregătirea temeinică a formei de interviu pe care el a considerat necesar s-o aplice pentru momentul respectiv al investigaţiei şi pentru fenomenele urmărite.

Pregătirea interviului impune ca regulă stabilirea, delimitarea (ca număr şi conţinut) şi precizarea problemelor care vor fi puse în discuţie. Aceasta implică două momente principale : 1. momentul documentării,

---

[7] Vezi în acest sens Maurice Duverger, *op. cit.*, p. 251.

[8] Regulile interviului se referă la modalitatea concretă de *pregătire*, *efectuare*, *plasare* şi *exploatare* a actului luării interviului.

[9] Tehnicile interviului se referă la modalitatea de aplicare şi combinare a mai multor forme de interviu (interviu cu chestionar, discuţii libere, interviuri repetate, în profunzime etc.).

[10] Benjamin Balinsky şi Ruth Burger, *op. cit.*, p. 5.

al elaborării şi clarificării respectivelor probleme şi 2. momentul fixării lor sub forma unui plan, ghid sau fişă de interviu.

Planul (fişa) interviului cuprinde două părţi : o parte introductivă, în care se trec ca puncte principale : 1. tema lucrării sau a muncii de cercetare ; 2. scopul discuţiei ; 3. data ; 4. numele şi pronumele persoanei (sau persoanelor) cu care discutăm ; 5. profesiunea şi funcţia ; 6. eventual alte date (vîrstă, apartenenţă politică etc.), şi „corpul" planului (sau fişei), care cuprinde problemele mari pe care dorim să le distingem în discuţie sau, în cazul interviului cu chestionar, suita de întrebări ce particularizează aceste probleme.

Lipsa de pregătire temeinică a interviului, indiferent de forma adoptată, face ca cercetătorul să nu poată determina interlocutorul să înţeleagă ce vrea de la el, discuţia plutind la nivelul generalului, al vagului, neatingîndu-şi scopul.

După ce interviul a fost pregătit, se ridică importanta problemă a alegerii *cadrului fizic* de desfăşurare a interviului, care exercită şi el o anumită influenţă asupra datelor furnizate de cel interogat. Numeroşi sociologi au constatat că unul şi acelaşi interviu, aplicat unuia şi aceluiaşi subiect, dă rezultate diferite, după locul unde s-au desfăşurat discuţiile : la locul de muncă, la sediul vreunei organizaţii obşteşti, în cabinetul directorului sau al inginerului şef al secţiei din care el face parte, la clubul uzinei sau la domiciliu. Fiecare dintre aceste puncte spaţiale, fiind „sedii" de activitate socială şi avînd anumite caracteristici fizice, influenţează răspunsurile celui interogat. Este un lucru verificat de experienţa noastră şi confirmat de literatura de specialitate că cel mai potrivit loc de desfăşurare a interviului este, în interiorul uzinei, o incintă „neutră" (clubul uzinei, sala de mese, vestiarul sau, în cel mai bun caz, un birou special amenajat pentru cercetători de către conducerea administrativă a uzinei), iar în afara uzinei şi a orelor de program, la domiciliu. Deci în alegerea cadrului fizic de desfăşurare a interviului anchetatorul trebuie să opteze pentru mediul care oferă condiţii optime desfăşurării normale şi netulburate a convorbirii.

După ce etapele anterioare actului anchetării au fost temeinic pregătite, urmează faza cea mai dificilă, dar şi cea mai importantă, în care cercetătorul trebuie să utilizeze toate posibilităţile şi întreaga sa artă : *discuţia propriu-zisă*. Primul lucru pe care cercetătorul îl face în această fază este prezentarea interviului, prin care explică scopul şi obiectivele cercetării, arată cine a iniţiat cercetarea şi de ce, menţionează de ce a ales interlocutorul respectiv, indică importanţa şi valoarea informaţiilor sale pentru cercetarea pe care o face şi garantează anonimatul opiniilor sale.

Aici esenţial este ca discuţia să acopere toate problemele care constituie obiectul ei şi să se desfăşoare strîns, condensat. O discuţie pe care cercetătorul a scăpat-o din mînă, lăsînd-o să alunece pe făgaşul divagaţiilor inutile, este, fără îndoială, un eşec. Eşecurile de acest fel în munca noastră de cercetare ne-au arătat că, pentru a le preîntîmpina, cercetătorul nu trebuie să lase interviul să se abată de la obiectul lui, să decurgă de la sine, nedirijat, mai ales cînd discuţia are mai mulţi interlocutori. În acest caz, cercetătorul trebuie să procedeze astfel încît, pe de o parte, interven-

ţiile subiecţilor să se facă disciplinat (să nu vorbească toţi deodată), iar pe de altă parte completările aduse de ceilalţi la relatările unuia dintre ei să fie obţinute de la toţi cei ce doresc să facă asemenea completări. Această regulă se impune, evident, numai în cazul discuţiei libere, deoarece numai ea permite intervievarea simultană a mai multor subiecţi.

Conducerea interviului este, de altfel, sarcina cea mai grea a anchetatorului şi condiţionează în bună măsură valoarea datelor obţinute. Pentru ca doza de subiectivitate să fie redusă cît mai mult posibil, cercetătorul trebuie să ţină seama de o serie de reguli [11], care, pe de o parte, să limiteze influenţa personalităţii sale[12], iar pe de altă parte să ajute subiectul să se decontracteze, să înţeleagă întrebarea, să dea răspunsuri concrete etc.

Respectarea acestor reguli poate mări capacitatea interviului de a înregistra nealterat, cu obiectivitate, realitatea.

FORME PRINCIPALE DE INTERVIU

S-a constatat că nu se poate apela la metoda interviului decît diferenţiat, în funcţie de etapa cercetării şi de obiectivele propuse. Este evident, de pildă, că atunci cînd colectivul de cercetători ia primul contact cu uzina nu pot fi angajate cu muncitorii decît discuţii spontane, de scurtă durată şi destul de îndepărtate de problemele amănunţite şi foarte concrete care sînt urmărite, după cum apare tot atît de clar că, într-o fază mai avansată a muncii de cercetare, eforturile se îndreaptă spre angajarea de discuţii profilate pe anumite probleme, cu un anumit eşantion de muncitori etc., în scopul obţinerii unor date cît mai amănunţite, mai riguroase şi care să se preteze la o analiză statistică. Apare deci necesitatea ca în cursul cercetării să se îmbine cele două forme principale de interviu: interviul cu chestionar [13] şi discuţiile libere [14].

---

[11] Aceste reguli privesc modul cum se pun întrebările, cum să se învingă reţinerea subiectului şi să se creeze o atmosferă de încredere reciprocă şi de sinceritate, cum să se obţină răspunsuri complete.

[12] Pentru limitarea influenţei personalităţii sale, anchetatorul este obligat ca, în afară de unele reguli amintite, să evite orice practici incompatibile cu cerinţele unei investigaţii obiective şi ale eticii cercetării ştiinţifice.

[13] *Interviul cu chestionar* (vezi caracterizarea acestei forme de interviu în M. Duverger, *op. cit.*, p. 199—230, şi L. Festinger şi Daniel Katz, *op. cit.*, vol. II, p. 399—413) nu este altceva decît o discuţie pe care cercetătorul o angajează cu *un singur* interlocutor şi care se desfăşoară pe baza unui număr de întrebări, într-o anumită ordine şi formă anterior stabilite, de la care cercetătorul nu se abate. Întrebările stabilite dinainte fac obiectivele interviului accesibile pentru cel chestionat şi permit o prelucrare statistică a datelor obţinute. Pentru ca rigurozitatea şi veridicitatea acestor date să fie mare, se impune şi aici respectarea unor reguli privind pregătirea şi redactarea chestionarului, ordinea, numărul şi tipurile de întrebări. Dat fiind că aceste reguli sînt aceleaşi şi în cazul anchetei cu chestionar, nu le mai menţionăm.

[14] *Discuţiile libere*, remarcă aceiaşi autori, sînt de două feluri: a) *discuţii spontane*, care se desfăşoară sub forma unui dialog, în care întrebările sînt formulate pe loc de către anchetator, iar răspunsurile sînt „libere", ele putînd cuprinde şi probleme care nu sînt la obiect şi care nu au putut fi prevăzute de cercetători; b) *discuţii libere organizate* (vezi caracterizarea acestei forme în lucrarea citată a lui Maurice Duverger, p. 256), care implică o serioasă şi minuţioasă muncă de elaborare şi clarificare a problemelor care vor constitui conţinutul discuţiei. Singura diferenţă faţă de interviul cu chestionar este că întrebările nu sînt fixate anterior într-o anumită ordine logică şi într-un anumit număr şi nu sînt scrise; forma, ca şi

În momente diferite ale cercetării una dintre ele prevalează, cealaltă avînd o valoare complementară. Aşa, de pildă, interviul „sub forma discuţiilor libere" se foloseşte pe tot parcursul cercetării, servind la întregirea şi corectarea informaţiilor pe care le culege cercetătorul şi prin alte mijloace în problemele pe care le studiază, dar are o deosebită importanţă în *deschiderea* cercetării, cînd serveşte ca principal mijloc de culegere a informaţiilor necesare în diferite probleme : verificarea unor ipoteze de lucru, fixarea locurilor de cercetare, alegerea eşantionului pentru ancheta prin chestionar ş.a.m.d.

Acest fel de interviu are anumite avantaje, deoarece permite o discuţie degajată, şi deci răspunsuri mai complete, mai nuanţate, dă posibilitatea interlocutorului să spună tot ce are de spus în legătură cu o problemă dată ; tolerează intervenţii numeroase ale cercetătorului pentru amănunţirea şi clarificarea unor chestiuni mai dificile, iar în cazul cînd se lucrează simultan cu mai mulţi subiecţi se pot pe loc verifica, completa şi corecta unele dintre părerile emise de ei.

El are şi serioase dezavantaje, determinate de faptul că datele şi informaţiile depind în foarte mare măsură de abilitatea şi calităţile cercetătorului, ceea ce-i dă o mai mică rigurozitate ; răspunsurile nu pot fi, în general, codificate şi prelucrate statistic şi, prin urmare, folosirea lor se face aproape exclusiv pe calea descrierii şi a citării, în genul reportajului ; poate prilejui serioase abateri de la scopul urmărit în cercetare şi durează de obicei un timp mai îndelungat, ceea ce creează greutăţi în reţinerea interlocutorilor.

Interviul cu chestionar nu poate însă deschide cercetarea şi nici nu permite desfăşurarea în voie a gîndirii subiectului. El se aplică într-o perioadă ulterioară, după ce cercetătorul a efectuat o documentare suficientă pentru a-şi putea formula unele întrebări şi puncte de vedere. El vine să adîncească investigaţia şi să prindă anumite tendinţe ale fenomenului urmărit, permiţînd prelucrarea statistică a răspunsurilor obţinute şi dînd posibilitate de comparaţie şi de intercorelare [15].

---

numărul lor, sînt determinate de contextul conversaţiei. El ia forma unei discuţii degajate, necesitînd folosirea magnetofonului. În cazul adoptării acestei forme de interviu, se impune ca regulă principală pentru reuşita discuţiei *delimitarea* (ca număr şi conţinut) şi *precizarea* problemelor care vor fi puse în discuţie.

[15] Interviul cu chestionar efectuat de noi la uzina de anvelope „Danubiana" în scopul culegerii de informaţii privind atitudinea muncitorilor faţă de tehnica nouă ne-a confirmat posibilităţile pe care le oferă această formă de interviu.

Din prelucrarea statistică a răspunsurilor primite la suita de întrebări ce au particularizat obiectivele interviului s-au putut constata următoarele :

a) ce probleme stau în centrul atenţiei muncitorilor, constituie obiect de frămîntare şi preocupări pentru marea majoritate a celor chestionaţi ;

b) ce probleme stau pe primul plan în preocupările muncitorilor faţă de progresul tehnic şi motivaţia subiectivă a unei anumite atitudini faţă de acest progres.

Aceste probleme, care în răspunsurile muncitorilor de la U.A.D. ocupă locuri extreme şi medii ca procentaj, indică cercetătorului unele piste de cercetare a atitudinii faţă de tehnica nouă, cîteva probleme majore pe care le-a pus înzestrarea tehnică a uzinei muncii şi atitudinii muncitorilor, îi confirmă unele ipoteze pe care el şi le-a fixat anterior şi toate acestea pe bază de date, de cifre, deci într-un mod mult mai exact, mai precis şi mai sistematic decît ar fi izbutit să facă acest lucru un interviu sub forma discuţiilor libere. Valoarea interviului cu chestionar este deci incontestabilă, dar limitele lui arată că nu este indicat a-l utiliza exclusiv.

Avantajele şi dezavantajele acestor două forme principale de interviu ne conduc la ideea că nu trebuie exagerate posibilităţile pe care le oferă fiecare dintre ele, aşa încît, în practica aplicării interviului sociologic, ambele trebuie combinate.

Problema avantajelor şi dezavantajelor, a valorii şi limitelor se ridică nu numai în legătură cu o formă sau alta de interviu, ci chiar în legătură cu metoda în ansamblul ei. Din acest punct de vedere, ne punem, firesc, întrebarea : ce posibilităţi ne oferă metoda interviului în înţelegerea unor fenomene, ce valoare informaţională şi cognitivă are ea, ce loc ocupă această metodă în ansamblul procedeelor de investigare concretă a unui aspect sau altuia al realităţii sociale ?

VALOAREA INTERVIULUI SOCIOLOGIC

Valoarea interviului se reliefează în primul rînd prin faptul că el constituie un mijloc de *cunoaştere*, fiind, într-un fel, o compensaţie „pentru neputinţa folosirii telescopului astronomului sau a microscopului bacteriologului" [16] în cercetarea sociologică. Rolul cognitiv al metodei interviului este reliefat de cîteva aspecte principale.

Un prim aspect este acela al depistării unor cauze, de un anumit grad de profunzime, ale fenomenului urmărit pe calea analizei şi verificării cauzelor semnalate de opiniile unui număr suficient de subiecţi interogaţi. Aceasta este, desigur, doar una dintre modalităţile prin care cercetătorul poate ajunge la determinarea cauzală a unui anumit fenomen, modalitate care porneşte de la cauzalitatea aşa cum este ea înţeleasă de subiectul anchetat spre cea existentă în mod obiectiv. Experienţa noastră a arătat că în cele mai multe cazuri ele coincid, unele cauze indicate de interlocutori fiind într-adevăr cauze reale şi obiective [17]. Trebuie precizat însă că în cunoaşterea cauzală interviul nu poate merge pînă la cauzele cele mai adînci ale fenomenului cercetat, el oferind doar o cunoaştere cauzală mai de suprafaţă. Acesta este un aspect care pune în lumină posibilităţile *limitate* ale metodei interviului.

Un al doilea aspect al rolului cognitiv al metodei interviului este acela al depistării prin această metodă a *condiţiilor* sau a factorilor obiectivi şi subiectivi care influenţează producerea sau dezvoltarea unui anumit

[16] Sidney şi Beatrice Webb, *Methods of Social Study*, Londra-New York-Toronto, Longmans Green and Co, 1932, p. 135.

[17] Iată un exemplu. În cercetarea rolului pe care-l are lupta dintre nou şi vechi în procesul dezvoltării conştiinţei clasei muncitoare s-a urmărit şi problema abaterilor de la disciplina muncii ca formă de manifestare a vechiului. Cercetătorul a încercat să ajungă la cauzele care determină acest fenomen şi pe calea interogării unui număr de muncitori care au săvîrşit abaterile respective, a unor membri ai consiliilor de judecată şi a unor colective de muncă din care făceau parte muncitorii în cauză. Datele obţinute în acest fel i-au indicat autorului un anumit număr de cauze care, în ciuda unor diferenţe, au fost semnalate de toţi cei anchetaţi. Asupra acestor cauze şi-a îndreptat ulterior activitatea de cercetare, constatînd existenţa lor reală. În felul acesta autorul a reuşit să surprindă şi să explice cauzele mai importante ale indisciplinei în muncă (vezi *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 459—463).

fenomen. Cercetarea fenomenelor de conştiinţă a verificat faptul că, în depistarea condiţiilor sau a factorilor de ordin subiectiv (de pildă a rolului calităţilor personale ale individului sau a efectului unor anumite deficienţe în munca organelor politice, obşteşti şi administrative, a rolului social al experienţei şi iniţiativelor înaintate, a unor forme organizatorice de stimulare a dezvoltării fenomenului respectiv, a rolului interesului obiectiv şi subiectiv al individului într-o anumită problemă etc.), metoda interviului oferă importante posibilităţi [18].

Toate aceste aspecte ale rolului cognitiv al metodei interviului pun în lumină faptul că utilizarea ei în cadrul cercetărilor concrete marxiste se face pentru a oferi o explicaţie deterministă a fenomenelor cercetate şi nu atît pentru o psihanaliză a subiecţilor anchetaţi. De aceea în întrebările vehiculate în timpul interviului este nelipsită întrebarea „de ce", care invită interlocutorul să dea explicaţii, să judece mai adînc problema care i se pune în faţă, să aducă un plus de informaţii, de clarificare, ceea ce măreşte valoarea de cunoaştere a metodei interviului[19] şi permite dobîndirea pe această cale a unei informări bogate şi valoroase asupra problemelor abordate în cercetare.

În cursul cercetării, cunoaşterea pe care ne-o oferă interviul asupra problemelor urmărite se desfăşoară gradat.

Într-o etapă iniţială, interviul oferă o *informare globală*, prin discuţii angajate la diferite nivele.

Este evident că această informare globală, care are mai mult un caracter *orientativ* pentru cercetare, nu poate rezolva multiplele probleme care se ridică în faţa cercetătorului. Este necesară trecerea de la informarea globală la informarea amănunţită şi foarte concretă. Între aceste două extreme, interviul poate oferi şi o informare care nu merge pînă la cele mai mici amănunte, dar care permite verificarea unor ipoteze de lucru ce particularizează problema mare luată în studiu, dă anumite indicaţii asupra unor aspecte ale mecanismului concret prin care putem surprinde trăsăturile şi tendinţele fenomenului urmărit, asupra unor factori obiectivi şi subiectivi care intervin în acest mecanism etc. Discuţiile şi interviurile angajate la nivelul uzinelor (cu directorul, inginerii şefi, secretarii comitetelor de partid şi sindicale), la nivelul secţiilor alese pentru

---

[18] Acest lucru a fost confirmat de experienţa muncii de cercetare a profilului spiritual al clasei muncitoare în socialism. De pildă, opiniile şi concepţiile muncitorilor despre rolul, conţinutul şi modul de organizare a cursurilor de ridicare a calificării, ca forme organizatorice de stimulare şi dezvoltare a instrucţiunii profesionale, culese pe calea anchetării unui număr important de muncitori, au permis desprinderea unor concluzii referioare la evoluţia lor de la vechile forme de „minim tehnic" pînă la actualele cursuri tehnice de producţie, precum şi la mărirea utilităţii lor pe calea adoptării sistemului de organizare diferenţiată (vezi *Profilul spiritual...*, p. 277—279).

[19] Evident, această valoare de cunoaştere nu trebuie exagerată ; în sine şi prin sine datele interviului nu pot fi acceptate fără rezerve, date fiind limitele metodei ; ele trebuie verificate şi completate. Nici limitele metodei şi nici sondarea largă a opiniilor muncitorilor prin ancheta cu chestionar nu justifică faptul că autorii cărţii *Profilul spiritual...* i-au restrîns uneori sfera de aplicabilitate, deşi problematica unor capitole (de pildă problemele dezbătute la p. 117, 134—137, 175 ş.a.) ar fi permis nu numai folosirea acestei metode, dar şi argumentări pe baza datelor obţinute prin ea. Se observă pe alocuri o oarecare reţinere în indicarea explicită a folosirii interviului în problema dată.

cercetare și al colectivelor de muncitori oferă un asemenea gen de informare, care nu mai are doar un caracter orientativ, ci de cercetare, de pătrundere în interiorul fenomenului urmărit. Valoarea informațională a interviului la acest nivel este mai riguroasă [20] și mai consistentă, interviul aducîndu-și aici o importantă contribuție.

În sfîrșit, informațiile dobîndite pe calea interviului pot fi și mai amănunțite, mergînd pînă la cele mai mici detalii. La acest nivel, cercetătorul poate urmări problemele care-l interesează la nivelul individului, al conștiinței particulare și specifice fiecărui subiect în parte. Datele pe care cercetătorul le culege la acest nivel se referă la fapte așa cum le *înțelege*, le *simte* și le *trăiește* interlocutorul său. Aici avem de-a face cu opiniile și părerile proprii ale subiectului, care au o anumită valoare de cunoaștere [21].

Deci cunoașterea dobîndită prin utilizarea interviului se desfășoară gradat de la vag la precis, de la global la particular. Fiecare dintre aceste grade și nivele joacă un rol bine determinat în culegerea informațiilor și datelor de care avem nevoie și se completează reciproc, *numai unitatea lor garantînd valoarea cognitivă a interviului.*

Valoarea de cunoaștere a interviului permite ca datele obținute prin această metodă să completeze și să întregească pe cele obținute prin alte metode, și în special prin metoda anchetei cu chestionar.

De asemenea, plusul de cunoaștere pe care-l oferă datele interviului în unele probleme și aspecte ale realității sociale dă posibilitatea ca această metodă să întregească și să îmbogățească datele și informațiile unor metode mai riguroase, cum este metoda observației sau cea a analizei statistice.

LIMITELE METODEI INTERVIULUI

Trebuie subliniat faptul că, în raport cu aceste metode, interviul joacă un rol complementar. Valoarea incontestabilă a interviului este limitată, atît pentru că interviul investighează domeniul subiectivității

---

[20] Informațiile pe care interviul le oferă la acest nivel sînt mai riguroase, deoarece aici există posibilitatea confruntării lor atît cu cele dobîndite anterior, cît și cu cele dobîndite de la diverși factori; de exemplu informațiile culese la Brașov prin discuțiile avute cu un număr de cinci ingineri tehnologi ai secției motor din uzina „Tractorul", cu privire la unele contradicții generate de tehnica nouă pe planul raporturilor dintre muncitori și utilajele pe care le deservesc, au putut fi confruntate și verificate prin discuțiile angajate cu inginerul șef al secției, cu secretarul de partid și cu președintele comitetului sindical și cu unii dintre operatorii liniei automate din secția respectivă.

[21] În literatura de specialitate se ridică problema dacă și în ce măsură părerile și opiniile proprii ale subiectului oferă o cunoaștere autentică. Se pronunță păreri extreme. Problema este deosebit de importantă și se pune într-un mod nuanțat. Fără a intra în detaliu, credem că și la acest nivel părerile și opiniile proprii ale celui anchetat au o anumită valoare cognitivă, dat fiind faptul că concepțiile, ideile și cunoștințele individului nu constituie toate și în ansamblul lor false idei și false cunoștințe, iluzii și reflectări denaturate. Dacă ar fi așa, integrarea individului în viața socială în general și în activitatea de producție în special ar fi imposibilă. Prin urmare, conștiința socială a individului, conținînd puternice și multiple elemente de veridicitate, de adevăr, se manifestă în opinii și păreri cu o reală valoare de cunoaștere. Dat fiind însă că nu toate părerile și opiniile oamenilor sînt conforme cu realitatea și că în conștiința individului sînt și reflectări denaturate care influențează celelalte laturi ale subiectivității sale, valoarea informațiilor culese la acest nivel trebuie privită cu anumite rezerve și verificată.

umane şi al unor aspecte ale realităţii trecute prin acest filtru care nu întotdeauna determină o imagine fidelă a realităţii, cît şi pentru că, chiar în acest domeniu propriu, investigaţia prin interviu este limitată de anumiţi factori deformatori.

Primul şi cel mai important este faptul că datele şi informaţiile culese pe calea interviului nu pot fi cunoscute decît prin intermediul cercetătorului care conduce actul interviului nu ca un automat liber de idei, concepţii, opinii proprii, sentimente, prejudecăţi etc., ci ca un om înzestrat cu toată această subiectivitate care intră în joc şi poate influenţa interlocutorul. Influenţarea reciprocă a celor doi termeni ai interviului, care, cu toate precauţiile, nu poate fi eliminată complet, dă metodei un caracter subiectiv şi mai puţin riguros ; el poate fi numai stăvilit, ponderat, inclus între anumite limite de toleranţă, aşa încît datele interviului să poată avea un anumit indice de obiectivitate şi veridicitate. În felul acesta valoarea interviului depinde în foarte mare măsură de faptul dacă cercetătorul este mai mult sau mai puţin capabil să-şi exercite rolul pe care i-l oferă această metodă, dacă este sau nu un „tehnician" [22] destul de bine format pentru a utiliza cu pricepere acest instrument de investigaţie. De aceea în lucrările şi materialele de specialitate [23] se subliniază că metoda interviului este, pe de o parte, mai puţin riguroasă în raport cu alte metode de cercetare şi deci complementară lor, iar pe de altă parte *subiectivă*, pentru că actul reflectării fenomenului studiat se realizează prin doi subiecţi.

Pentru ca raporturile ce se stabilesc între aceşti doi termeni ai interviului să nu ducă la obţinerea unor rezultate eronate, este necesar, aşa cum am văzut, să se compare şi să se completeze datele obţinute prin metoda interviului cu datele obţinute prin celelalte metode de cercetare. În felul acesta, metoda interviului se află în relaţie de interdependenţă cu celelalte metode. Concluzia metodologică cea mai importantă care se desprinde de aici este că metodele şi procedeele tehnice de cercetare concretă formează un complex de verigi în care fiecare are o anumită importanţă, locul şi valenţele sale specifice.

---

[22] Compararea anchetatorului cu tehnicianul din ştiinţele particulare ale naturii este foarte sugestiv redată în lucrarea citată a lui Leon Festinger şi Daniel Katz, vol. II, p. 390—392.

[23] Vezi în acest sens Leon Festinger şi Daniel Katz, *op. cit.*, vol. I, p. 2, şi vol. II, p. 389—390 ; *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, p. 19.

CRONICA IDEILOR

ROLUL CERCETĂRILOR PSIHOGENETICE ÎN EDIFICAREA EPISTEMOLOGIEI MATEMATICII

DE

V. TONOIU

Articolul pune în evidenţă aportul cercetărilor de psihologie şi epistemologie genetică ale lui J. Piaget şi ale şcolii sale în edificarea epistemologiei matematicii. Se insistă : *a*) asupra evitării de către Piaget a unei interpretări empiriste sau psihologiste a genezei cunoştinţelor matematice ; *b*) asupra aspectului pozitiv al studiilor sale privind mecanismele psihobiologice ale formării, la copil, a operaţiilor logice-matematice ; *c*) asupra unor exagerări de natură biologist-constructivistă în interpretarea continuităţii genetice a construcţiei logice-matematice şi a acordului acestei construcţii cu realul.

1. Epistemologia matematicii reclamă pentru constituirea sa efortul conjugat al mai multor specialişti. a) Ea este în parte opera însăşi a matematicienilor şi a logicienilor matematicieni, al căror interes poartă cu precădere asupra momentului de reconstrucţie, de fundare a matematicii, asupra condiţiilor necesare şi suficiente de validitate a construcţiilor matematice. Metamatematica, acest etaj superior al gîndirii matematice care-şi datorează disocierea explicită şi în mare măsură însăşi problematica marelui matematician David Hilbert, vorbeşte tocmai de această tendinţă internă a însăşi matematicii de a se supune pe sine reflexiei critice. b) Dar această tendinţă, pentru a-şi realiza pe deplin dimensiunea ei epistemologică, trebuie *regîndită* în mod explicit într-o perspectivă filozofică, în primul rînd în planul raporturilor complexe ale matematicii cu realul ; ea trebuie coordonată cu cercetări din afara matematicii, cum ar fi cele privind istoria genezei şi evoluţiei cunoaşterii matematice în strînsă legătură cu dezvoltarea practicii umane concret-istorice, cu apariţia şi dezvoltarea altor ştiinţe etc. Cu acest prilej, se vor putea funda în detaliu argumente cu privire la caracterul reflectoriu al sistemelor matematice, iar iluzia după care matematica este independentă de orice

Rev. filoz. 12, 7, p. 973–984, Bucureşti, 1965

referire la real îşi va învedera inconsistenţa. c) În fine, o epistemologie a matematicii va trebui să-şi considere obiectul şi în calitatea lui de produs al gîndirii umane vii, în conformitate cu anumite mecanisme reale de construcţie, începînd cu acţiunile şi operaţiile cele mai elementare pînă la întreprinderile de formalizare şi axiomatizare ale matematicii moderne, raportul dintre gîndirea spontană a subiectului nematematician şi demersurile rafinate ale matematicianului specializat. Ne referim, cu alte cuvinte, la cercetarea din punctul de vedere al psihologiei, şi în primul rînd al psihologiei genetice, a cunoaşterii matematice. Această cale de cercetare are şi o însemnătate să-i spunem critică : logica şi matematicile înalt formalizate se prezintă, prin aspectele lor de rigoare şi normativitate, ca aparţinînd unei „gîndiri fără subiect". Din acest punct de vedere, psihologia este chemată să „reinstituie" subiectul gîndirii matematice abstracte, activităţile şi operaţiile reale prin care subiectul construieşte entităţile matematice aparent cu totul artificiale plecînd de la gîndirea spontană. Aici sînt de evitat două eventuale denaturări : 1) psihologismul matematic : a substitui necesităţii, validităţii formale, coerenţei matematice consideraţii psihologice de fapt ; 2) cercetînd entităţile matematice în raport cu activităţile mentale prin care sînt realizate, a investi aceste activităţi doar cu funcţia lor constructivă, ignorînd-o pe cea reproducătoare, cognitivă. Încît utilizarea epistemologică a cercetărilor psihologice trebuie făcută cu prudenţă, preveniţi de cele două vicii posibile.

2. În cele ce urmează ne vom referi la unele rezultate obţinute de Jean Piaget în cercetarea psihogenezei gîndirii matematice. Delimitîndu-se în mod expres de eroarea psihologismului în matematică şi logică, Piaget insistă asupra faptului că cunoaşterea deductivă trebuie situată într-un cadru de relaţii între subiect şi obiect, trebuie explicată posibilitatea funcţionării sale din punctul de vedere al activităţilor subiectului şi al naturii obiectului. Deci cînd cercetăm matematica cu mijloacele logicii şi ale psihologiei genetice nu va fi vorba de o intruziune a acestor mijloce unele în celelalte sau de o substituire a lor, ci de o cercetare relativ autonomă şi de o coordonare a rezultatelor în epistemologie ; aceasta din urmă este în concepţia vădit dialectică a lui Piaget „ştiinţa pozitivă, deopotrivă empirică şi teoretică, a devenirii ştiinţelor pozitive ca ştiinţe" sau, într-un sens mai larg, „studiul mecanismelor creşterii cunoştinţelor"[1] ; nu numai a cunoştinţelor propriu-zis ştiinţifice, căci analizînd un anume sector de cunoaştere sub raportul rădăcinilor sale sociogenetice sau psihogenetice va trebui să avansăm în cunoaşterea mecanismelor sale formatoare pînă pe terenul preştiinţific al cunoştinţelor comune în istoria societăţilor, ca şi în dezvoltarea copilului [2]. Piaget evită psihologismul şi pe calea introducerii unei distincţii [3] între *subiect psihologic* (centrat în eul conştient şi al cărui rol funcţional este incontestabil, dar care nu constituie sursa

[1] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique, I, Epistémologie génétique et recherche psychologique*, Paris, P.U.F., 1957, p. 13—14.

[2] Lenin, în *Caiete filozofice*, a indicat de multe ori între ştiinţele care să studieze dialectica cunoaşterii şi psihologia copilului.

[3] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique, XIV, Epistémologie mathématique et psychologie*, Paris, P.U.F., 1961, p. 329.

nici unei structuri generale de cunoaştere) şi *subiect epistemic* (fr. *sujet épistémique*, partea comună a tuturor subiecţilor de acelaşi nivel de dezvoltare şi ale căror structuri cognitive derivă din mecanismele cele mai generale ale coordonării acţiunilor). Legăturile dintre structurile logice-matematice şi activităţile subiectului merg tocmai pe linia subiectului epistemic, care oferă un cadru de studiere a mecanismelor mentale prin care se realizează din punct de vedere psihologic necesitatea, rigoarea deducţiei matematice. Încă o dată : fără a substitui criteriilor logic-formale ale validităţii cu care operează matematica consideraţiile psihologice referitoare la fapte mentale. E vorba de o coordonare pe plan epistemologic între analizele logice şi cele psihologice. De pildă, dacă luăm o simplă inferenţă cum ar fi cea bazată pe tranzitivitatea relaţiei de mai mic : dacă $x < y$ şi $y < z$, atunci $x < z$; această inferenţă este validă în baza unor reguli formale indiferent de procesele psihice care o însoţesc. Fără a impieta cu ceva asupra valorii acestor reguli, psihologul genetician, constatînd că copilul doar într-un stadiu avansat va simţi constrîngerea unui asemenea mod deductiv, va trebui să explice din punct de vedere genetic mecanismele care duc la constituirea acestei „conduite normative". Deci metodele de studiu nu se substituie, ci se coordonează în final.

Psihologia genetică este necesară în epistemologie în măsura în care înşişi epistemologii fac apel explicit la fapte şi mecanisme mentale în consideraţiile lor. Ea oferă şi o bază experimentală epistemologiei. În adevăr, diferitele interpretări epistemologice ale matematicii comportă în mod necesar, pe lîngă probleme de validitate formală, şi afirmaţii de fapt al căror adevăr trebuie stabilit, controlat şi în mod experimental cu mijloace psihogenetice. Mai mult, psihogeneticianul poate provoca anumite experimente pe baza unor ipoteze sugerate de o interpretare epistemologică a matematicii, cum ar fi cea platoniciană, aprioristă, empiristă etc., şi astfel poate verifica experimental acea parte din ipoteză care comportă în mod explicit sau din care decurge un aspect de psihologie a structurilor şi funcţiilor cognitive (evident, datele psihogenetice trebuie coordonate şi, eventual, corectate de cele ale sociogenezei, de formarea pe plan istoric a conceptelor şi teoriilor matematice). Să luăm un exemplu[4] : orientarea nominalist-convenţionalistă (neopozitivistă) asimilează adevărurile logice-matematice cu o sintaxă generală tautologică. Această teză implică între altele : *a*) negarea caracterului reflectoriu al construcţiilor matematice ; *b*) pe plan genetic ar însemna că operaţiile şi structurile de ansamblu logice-matematice se constituie datorită limbajului prin transmisie educativă lingvistică. Or, în psihologia genetică s-a putut constata că rădăcinile acestor structuri sînt anterioare apariţiei limbajului şi, în genere, a funcţiei simbolice la copil. E adevărat că limbajul constituie o condiţie necesară în desăvîrşirea structurilor propoziţionale, dar nu constituie condiţia suficientă a nici unei construcţii operatorii. Există nu numai o logică a limbajului, dar şi a acţiunii, şi aceasta din urmă pregăteşte şi operaţiile elementare de natură matematică [5]. Dacă o dată cu

[4] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique*, XIV, p. 318—319.

[5] *Ibidem*, p. 319.

apariţia gîndirii conceptuale şi verbale schematismul acţiunii e dublat de o inteligenţă care dirijează acţiunile, la nivelul anterior inteligenţa are ca singure instrumente înseşi acţiunile sub aspectul lor motor şi perceptiv. Coordonarea acestor acţiuni constituie însăşi inteligenţa senzorio-motoare. Plecînd de la un atare schematism al acţiunii, se elaborează printr-un tip special de abstracţie reflexiv-constructivă (Piaget o numeşte „abstraction refléchissante") primele operaţii logice-matematice ale gîndirii spontane. Prin urmare şi sub raport genetic poziţia amintită apare ca nefundată.

3. Teza fundamentală privitoare la constituirea în psihogeneză a cunoştinţelor logice-matematice elementare, pe care o regăsim în mai toate lucrările de epistemologie genetică ale lui Piaget, este următoarea : operaţiile elementare logice-matematice se formează la copil nu prin abstragere de la proprietăţile specifice ale obiectelor asupra cărora se acţionează, ci prin abstragere de la înseşi acţiunile noastre asupra obiectelor oarecare şi de la coordonarea generală a acestor acţiuni. Reţinem de pe acum că prin aceasta, principial, Piaget se deschide către multiple posibilităţi explicative privind natura gîndirii matematice, cum ar fi rolul activ al subiectului în edificarea operaţiilor logice-matematice, natura lor *specific* reflectorie prin intermediul acţiunii asupra obiectului şi a coordonării ei — desprinderea lor ulterioară de obiectul empiric şi substituirea constatării rezultatului acţiunii direct pe obiecte sau pe reprezentări ce prelungesc mental obiectele manipulate — cu deducţia operatorie, iar aceasta cu formalisme de maximă generalitate şi abstracţiune, funcţia de program, de „orizont" a structurilor matematice pentru ulterioare activităţi practice şi cognitive. Teza lui Piaget este în adevăr potenţial foarte fecundă, dar vom vedea că adesea autorul nu exploatează toate virtualităţile ei şi mai ales n-o coordonează suficient cu rezultate ale analizei dezvoltării pe plan istoric a gîndirii matematice.

În faza iniţială senzorio-motoare, înainte de intervenţia funcţiei simbolice şi a reprezentării, acţiunile sînt simplu materiale şi ele se organizează în scheme ce comportă anumite structuri de totalitate [6]. Cu ajutorul funcţiei simbolice, al imaginilor mentale şi al limbajului, acţiunile se interiorizează în mod progresiv, iar la sfîrşitul perioadei preoperatorii (între 2 şi 7—8 ani) ele se constituie în operaţii. Dirijate în sens unic spre scopul practic care trebuie atins, acţiunile senzorio-motoare iniţiale sînt ireversibile. Însă începînd cu coordonarea schemelor senzorio-motoare inteligenţa dobîndeşte o anumită mobilitate care devine propriu-zis reversibilitate la nivelul operaţiilor. Din punct de vedere psihologic, „operaţia este o acţiune interiorizată şi devenită reversibilă prin coordonarea sa cu alte acţiuni interiorizate într-o structură de ansamblu care comportă anumite legi de totalitate" [7]. „O operaţie este astfel necesarmente solidară cu alte operaţii şi natura însăşi a operaţiei ţine de această capacitate de compoziţie mobilă şi reversibilă în interiorul unui sistem" [8]. Faza opera-

[6] J. Piaget, *Les structures mathématiques et les structures opératoires de l'intelligeance*, în *L'enseignement des mathématiques*, Paris, 1955, p. 16 şi urm.

[7] Idem, *Etudes d'épistémologie génétique*, I, p. 35.

[8] Idem, *Les structures mathématiques et les structures operatoires de l'intelligeance...*, p. 17.

torie cunoaşte şi ea două etape : prima este cea a operaţiilor concrete (pînă pe la 11—12 ani) ; acestea nu funcţionează decît în prezenţa obiectelor, cu prilejul manipulării lor şi se sprijină pe reprezentare doar în măsura în care aceasta din urmă prelungeşte pe plan mental direct manipularea posibilă. A doua etapă este cea a operaţiilor formale ipotetico-deductive (12—15 ani), cînd copilul devine capabil să raţioneze deductiv pe simple ipoteze enunţate verbal. Noutatea psihologică a acestei faze o constituie posibilitatea de a efectua operaţii asupra operaţiilor. Trecerea de la un nivel la celălalt se face prin ceea ce Piaget numeşte „abstraction réfléchissante" care rezidă în esenţă din a proiecta pe un plan structural superior elemente ale structurii anterioare şi a reconstrui vechea structură prin utilizarea a noi operaţii într-o structură superioară mai mobilă şi mai reversibilă. În treacăt spuneam că mecanismul „abstracţiei reflectante" căreia Piaget îi acordă o însemnătate de prim ordin în explicarea trecerii de la un nivel la alt nivel superior, nu ni se pare suficient de explicativă, ci mai mult descriptivă, căci ea nu dă seama de constituirea noilor operaţii cu ajutorul cărora proiectăm elemente ale structurii anterioare şi cu care operăm asupra acestor elemente pentru a le integra într-o structură superioară, ci presupune noua structură şi noile operaţii deja constituite. Totuşi, acest tip de abstracţie rămîne un mecanism esenţial al dezvoltării genetice care converge în multe puncte cu mecanisme ale dezvoltării interne a gîndirii matematice ştiinţifice : depăşirea unei teorii matematice într-una superioară, mai generală, care o conţine pe cea depăşită într-o formă particulară.

Aşadar, gîndirea spontană naturală nesupusă unei elaborări conforme unei normativităţi şi unor condiţii de validitate explicit formulate, departe de a fi în concepţia lui Piaget o entitate statică, se prezintă ca : *a*) o succesiune de stadii ; *b*) o ierarhie de nivele [9]. Ea nu este niciodată definitiv încheiată, ci rămîne deschisă posibilităţilor de dezvoltare şi diferenţiere infinite. De aceea lui Piaget îi apare, şi credem că pe bună dreptate, arbitrar din punct de vedere psihologic a rupe apriori gîndirea matematică în două domenii : unul ca prelungire a gîndirii naturale şi celălalt ca mergînd — după consideraţia lui Pasch — „împotriva naturii umane", adică împotriva gîndirii naturale.

Dezvoltarea istorică a matematicilor pune în evidenţă tendinţa de îndepărtare faţă de obiectele empirice şi de intuiţiile de la nivelele elementare, precum şi tendinţa de a se recunoaşte sau introduce o omogeneitate progresivă între diferitele ramuri ale matematicilor. Pentru a explica acest lucru din punct de vedere psihologic, raţionează Piaget, trebuie să descoperim de la primele stadii ale dezvoltării genetice a cunoştinţelor matematice elementare raţiunile realizării din punct de vedere psihologic a unor asemenea tendinţe. Cum se face că, deşi nu putem nega caracterul empiric şi invocarea experienţei de către copil în cîştigarea primelor cunoştinţe matematice, în evoluţia ulterioară invocarea experienţei este înlocuită aşa de repede cu deducţia operatorie ? De exemplu în privinţa adevărului privind conservarea lungimilor în cursul deplasărilor,

[9] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique*, XIV, p. 172.

tranzitivitatea diferitelor relații etc. Dacă analiza psihologică ar conduce la a acorda noțiunilor matematice elementare o origine empirică în sens de fizică, sau intuitivă în sens de perceptivă, atunci s-ar impune concluzia că matematicile „pure" s-au constituit în reacție contra matematicilor naturale, ceea ce, spune Piaget[10], ar conduce la a invoca „conversiuni" în sensul lui Husserl sau rupturi totale de activitățile spontane ale subiectului.

Pentru a rezolva dificultatea amintită, Piaget, pe baza observațiilor și experimentelor privind modul în care copiii dobîndesc primele operații și structuri logice-matematice, introduce conceptul de experiență logică-matematică elementară[11]. În concepția lui Piaget, această experiență logică-matematică elementară se deosebește atît de experiența fizică (care se aplică obiectelor) cît și de experiența psihologică (care se aplică stărilor de conștiință) : ea privește rezultatul acțiunilor și coordonărilor lor. Toate adevărurile logice-matematice descoperite de subiect la nivelele preoperatorii, înainte de a putea fi deduse, reclamă apelul la constatarea empirică, dar la o constatare care diferă de la început de aceea care intervine în achiziționarea unei cunoștințe fizice (de exemplu a conceptului de greutate sau de culoare), căci în vreme ce experiența fizică se aplică obiectelor și aci cunoștințele se dobîndesc prin abstragere de la obiect, „experiența logică-matematică se aplică acțiunilor pe care subiectul le exercită asupra obiectelor și achiziția cunoștințelor rezultă atunci dintr-o abstracție pe care trebuie s-o considerăm ca procedînd prin a pleca de la aceste acțiuni pentru că proprietățile descoperite pe obiecte sînt însești acelea pe care *acțiunile le-au introdus în prealabil*" [12].

Observație. Se vede aici cum Piaget, nevalorificînd toate posibilitățile oferite de conceptul de acțiune și de abstragere de la acțiune, ajunge la constructivism înrudit, global și funcțional vorbind, cu cel kantian : este adevărat că cunoașterea și cu atît mai mult cunoașterea matematică nu se constituie, psihologic vorbind, prin simplă lectură nemijlocită a datului. Ea presupune rolul activ al subiectului . A cunoaște înseamnă în mod esențial a reproduce, a produce din nou, iar la baza acestei reproduceri stă producerea practică, acțiunea asupra obiectului. Dar proprietățile introduse în obiect prin acțiune (nu orice acțiune se poate transfera obiectului, ci doar acțiunea adecvată naturii, necesității, posibilității „operatorii" a obiectului) nu sînt simplu produse de subiect, ci produse în obiect și „de către obiect" prin intermediul subiectului. Iar cînd ne referim la subiect nu ca subiectivitate, ci ca subiect practic, el însuși se definește ca ceva obiectiv, ca o forță materială care interacționează cu forțele materiale naturale și, prin aceasta, se relevă ca avînd o anumită fecunditate ontică : omul ca forță materială, prin intermediul forțelor sale fizice și al prelungirii tehnice a acestor forțe, introduce în natură modificări pe care natura însăși, în lipsa acestei forțe, nu le-ar fi putut produce. Dar și în acest caz gîndirea (și în mod deosebit gîndirea logică-matematică) reproduce în mod secund această fecunditate ontică a omului sau îi oferă

[10] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique*, XIV, p. 173.

[11] *Ibidem*, p. 249 și urm.

[12] *Ibidem*, p. 249 (subl. ns.).

posibilitatea teoretică, programul, adică în orice caz ea păstrează un sens reflectoriu ; altfel ar degenera într-un joc steril. Iată de ce abstragerea de la acţiune are în mod necesar şi o virtute cognitivă, de reconstrucţie activă pe plan subiectiv a obiectivităţii (incluzînd în obiectivitate şi transformările introduse în obiect de către om). Dar pentru a sesiza acest lucru trebuie lărgit cadrul psihogenetic şi completat cu cel sociogenetic, unde conceptul de acţiune îşi împlineşte sensul în categoria de practică mult mai eficace pentru rezolvarea problemelor epistemologice ; categoria de practică însă depăşeşte, e adevărat, cadrul psihogenezei. Cu această rezervă, conceptul de experienţă logică-matematică rămîne totuşi, credem, un bun cîştigat şi el este util : *a*) în explicarea mecanismelor psihogenetice de achiziţie a cunoştinţelor logice-matematice elementare ; *b*) în epistemologia matematică, dar cu extensia şi interpretarea de care am amintit.

Desigur, nu putem confunda experienţa fizică prin care copilul, acţionînd asupra unor pietricele pentru a le cîntări, abstrage de la aceste obiecte relaţia de greutate, cu experienţa logică-matematică care constă în a alinia 5 pietricele şi a descoperi că numărul de 5 rămîne acelaşi, socotind de la dreapta la stînga sau invers, întrucît această experienţă „nu are în vedere pietricelele ca atare, ci relaţiile între acţiunea de a ordona şi cea de a reuni într-o sumă ... Ceea ce copilul descoperă nu este deci o proprietate a pietricelelor ca atare : ci faptul că rezultatul de a reuni este independent de ordinea urmată în acţiunea de a ordona" [13]. Deci aici se abstrage de la acţiune şi coordonarea acţiunii, şi nu direct de la obiecte, deşi rezultatul acţiunilor e constatat pe aceste obiecte. Şi acesta e motivul pentru care Piaget păstrează totuşi şi în acest caz termenul de experienţă. În accepţia dată de autor, experienţa logică-matematică nu justifică nici o interpretare psihologistă a genezei cunoştinţelor logice-matematice elementare. Experienţa logică-matematică elementară (Elm) diferă de experienţa psihologică (introspecţie) (Eps) prin următoarele : *a*) (Eps) priveşte subiectul ca obiect interior şi, în privinţa acţiunii, ea introspectează caracteristicile sale subiective, individuale, pe cînd (Elm) se adresează nu acţiunii ca proces individual, ci rezultatelor acţiunii ca obiective şi necesare, detaşate de individ şi comune oricărui subiect care efectuează aceeaşi acţiune. *b*) (Eps) se adresează acţiunilor oarecare (de exemplu a rîde etc.) în timp ce (Elm) se adresează acelor acţiuni care, prin interiorizare la nivelele ulterioare, se transformă în operaţii. Prin constituirea structurilor operatorii, deducţia devine posibilă iar experienţa inutilă. *c*) (Eps) priveşte derularea cauzală a acţiunilor, (Elm) „schemele" acţiunilor, altfel zis „ansamblul structurat al caracterelor generalizabile ale acţiunii, adică acelea care permit a repeta aceeaşi acţiune sau de a o aplica la noi conţinuturi" [14]. Iar schema unei acţiuni nu e nici perceptibilă (percepem o acţiune particulară, dar nu schema sa), nici direct introspectibilă : „Nu se ia cunoştinţă de implicaţiile sale decît repetînd acţiunea şi comparînd rezultatele sale succesive" [15]. Încît, fără a nesocoti caracterul empiric

[13] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique*, XIV, p. 249.

[14] *Ibidem*, p. 250.

[15] *Ibidem*, p. 251.

al primelor adevăruri logice-matematice, dar şi fără a îndreptăţi o interpretare empiristă şi nici psihologistă a matematicilor, experienţa logică-matematică permite a înţelege cum „la nivelele ulterioare activitatea matematizantă se va putea desprinde de aceste obiecte pentru că abstracţia reflectantă care trage primele achiziţii din acţiunile subiectului are ca rezultat a le transforma în operaţii şi aceste operaţii mai devreme sau mai tîrziu vor putea fi executate simbolic, fără să ne mai îngrijim de obiectele care erau de altfel «oarecare» de la plecare" [16]. Pe această linie, J. Piaget vorbeşte de o autonomie radicală a dezvoltării operatorii. Prin abstracţia reflectantă, fără a face apel la surse exterioare structurilor operatorii, asistăm, în concepţia lui Piaget, la o construcţie continuă care merge pînă la reconstrucţia de către grupul Bourbaki a matematicilor moderne pe baza celor trei structuri fundamentale (algebrice, de ordine şi topologice). Deşi această autonomie implică o interpretare constructivist-idealistă a matematicii, totuşi reţinem că autorul nu ajunge a da o semnificaţie pur subiectivă acestei construcţii, căci acţiunea asupra obiectului, pe care Piaget o urmăreşte mai ales pe linia rădăcinilor ei bionervoase, comportă, pe lîngă polul ei asimilator, şi o legătură congnitivă cu obiectul prin aspectul ei de „acomodare", „adaptare" [17] (limbajul este de inspiraţie biologică, dar el are şi o semnificaţie gnoseologică pozitivă). Autonomia dezvoltării gîndirii matematice este pînă la un punct reală, date fiind resursele interne ale dezvoltării matematicii pe cale deductivă şi prin abstracţii de la abstracţiile anterioare, prin operaţii asupra operaţiilor anterioare etc. Aceasta nu înseamnă însă că matematica în etajele ei superioare datorează caracterul ei reflectoriu doar operaţiilor şi abstracţiilor elementare şi că întreaga evoluţie ulterioară se datorează doar acestui cadru operator natural. Însuşi Piaget recunoaşte că istoria matematicilor cunoaşte cazuri cînd o serie de invenţii sînt sugerate de problemele fizice, de exemplu calculul infinitezimal. „Dar — spune el — altceva este a trage o noţiune din obiecte prin abstracţie, plecînd de la experienţa fizică, şi altceva e de a fi stimulat de o problemă nouă, căci în acest din urmă caz, *datele experimentale sînt simplu asimilate sau comparate cu structuri logice-matematice anterioare*, şi acestea sînt diferenţiate în vederea soluţiei : în cazul particular al începuturilor analizei fiecare a notat rolul algebrei ca substructură efectivă a acestei noi algebre a infinitului" [18]. Este adevărat că matematica asimilează în mod *specific* realul. Dar această specificitate nu anihilează faptul că ea asimilează *realul*. Acest lucru este mai greu de surprins la nivelul matematicii restructurate : după ce matematica s-a inspirat direct sau indirct din real pentru a-şi construi noi structuri, noi teorii, ea se restructurează mai devreme sau mai tîrziu astfel, încît : *a*) noile structuri apar ca şi cum ar fi fost conţinute în cele anterioare ; *b*) faptele din care au fost inspirate apar ca prevăzute de structurile anterioare. Piaget spune : datele experimentale sînt simplu asimilate sau comparate cu structuri logice-matematice anterioare, care

[16] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique*, XIV, p. 261.

[17] Vezi în această privinţă mai ales lucrarea în 3 volume, *Introduction à l'Epistémologie génétique*, Paris, P.U.F., 1950.

[18] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique*, XIV, p. 261 (subl. ns.).

sînt diferențiate în vederea soluției. S-ar părea deci că teza autonomiei radicale a dezvoltării gîndirii matematice rămîne în picioare. În realitate aici trebuie să distingem două laturi ale unuia și aceluiași proces : 1) pentru ca anumite domenii ale realului (adeseori indirect, prin probleme puse de alte științe, de tehnică etc.) să ducă în planul gîndirii matematice la noi structuri, trebuie ca respectivele domenii să fie *asimilate* în mod matematic, adică cu mijloace matematice : această asimilare angajează aparatul matematic anterior elaborat, încît după asimilare noile structuri par ca deja conținute în cele anterioare. 2) Dar, fiind asimilate noi domenii, ele *îmbogățesc* structurile matematice existente într-o *direcție determinată*. Structurile anterioare n-ar fi produs probabil din ele însele niciodată tocmai noile structuri. Dar și atunci această producere nu ar fi rămas mai puțin și o reproducere anticipată, ceea ce se întîmplă des în matematică. Gîndirea matematică, producîndu-se pe sine, reproduce în mod specific obiectul și, invers, reproducînd obiectul, se produce pe sine. Cele două momente sînt simultane și complementare.

Observație. Putem spune că, asimilînd sau comparînd structurile sale cu datele experimentale, cu problemele fizice, cu aspectele de structură și de sistem — de transformări ale realului etc., — matematica nu abstrage noile structuri direct de la obiectele la care se referă datele experimentale, problemele fizice ..., ci, *ca mecanism intern*, ea abstrage de la operațiile și structurile sale anterioare, dar dacă privim abstragerea nu ca mecanism intern, ci în planul epistemologic al raporturilor subiect-obiect, adică în semnificația sa gnoseologică, atunci *trebuie* să spunem că ea abstrage de la datele experimentale, de la problemele fizice ..., adică în cele din urmă de la obiectul real. Acest lucru credem că este valabil și în legătură cu experiența logică-matematică elementară : abstragem de la acțiune și coordonarea acțiunii dacă prin abstragere înțelegem mecanismul intern (și acest mecanism trebuie studiat în specificitatea și detaliul lui, ceea ce constituie un merit incontestabil al lui Piaget), dar prin aceasta abstragem în ultimă analiză de la real, de la aspectele lui cantitative, structurale, sistematic-dinamice (în legătură cu acest din urmă aspect sistematic-dinamic avem în vedere în afara modelării în matematică a activităților tehnice care sînt sistematic dinamice și marea aplicabilitate în fizică a conceptului matematic de *grup de transformări*). Eroarea lui Piaget este de a face din mecanismul dezvoltării gîndirii matematice (abstracția reflectantă) însuși *motorul* [19] dezvoltării ei. De această eroare ne dăm ușor seama din istoria matematicilor : ea oferă atîtea exemple de noi capitole ale matematicii care își datorează nașterea contactelor matematicienilor cu diferite probleme exterioare matematicii însăși. Doar ulterior punctul de plecare devine ceva indiferent și noua teorie se încorporează în matematica „pură". Dar credem că nici în psihogeneză nu se poate susține teza lui Piaget a autonomiei radicale a dezvoltării operatorii, cu alte cuvinte teza după care în cursul celor trei stadii genetice (acțiuni senzorio-motoare, operații concrete, operații ipotetico-deductive) motorul în virtutea căruia structurile elementare se construiesc, apoi se reconstruiesc, inte-

[19] J. Piaget, *Etudes d'épistémologie génétique*, XIV, p. 261.

grîndu-se succesiv în structuri mai generale, îl constituie abstracţia reflectantă. Şi aici ni se pare că este vorba de mecanismul construcţiei genetice a inteligenţei logice-matematice. Pentru a desprinde *motorul* acestei dezvoltări genetice, trebuie să replasăm evoluţia inteligenţei logice-matematice în evoluţia psihică generală a copilului, iar aceasta din urmă în mediul social-istoric în care ea are loc. În mod analog se pune problema şi în legătură cu fecunditatea şi rigoarea gîndirii matematice. Gîndirea matematică mai mult decît gîndirea din oricare alt domeniu este prin excelenţă integratoare, cu construirea a noi teorii şi structuri ea le reconsideră pe cele anterioare, încît este înăuntrul matematicii un circuit continuu al valorilor, o anumită reversibilitate — cum o numeşte Piaget — pe care o explicăm bine ca mecanism intern prin experienţa logică-matematică elementară, prin abstracţia de la acţiune şi coordonarea generală a acţiunilor asupra obiectului, apoi prin abstracţia de la operaţii. A abstrage de la acţiune şi de la operaţii înseamnă, în adevăr, întotdeauna a reconstrui efectiv vechea structură şi a o înscrie într-o structură superioară. Deci o abstracţie simultan reflexivă şi constructivă care dă seama de continuitatea şi rigoarea construcţiei matematice. În acelaşi timp, acest soi de abstracţie justifică şi posibilitatea psihologică a desprinderii gîndirii matematice de obiectul concret, sensibil (ceea ce nu înseamnă desprindere de obiect ca obiectivitate !). De asemenea, reversibilitatea operatorie (orice operaţie ca acţiune interiorizată se realizează în dublu sens, oricînd într-o structură operatorie putem reveni la punctul de plecare) dă cont şi de fecunditatea gîndirii matematice, întrucît orice nouă construcţie nu este definitivă, ci deschide noi posibilităţi operatorii. Desigur, fecunditatea privită dinăuntrul gîndirii matematice se poate înţelege în solidaritatea ei cu rigoarea ca ţinînd de aceea că orice nouă construcţie matematică, depăşind anumite „jene operatorii" şi folosind „aptitudinile operatorii" [20] oferite de construcţiile anterioare, creează în acelaşi timp noi posibilităţi operatorii şi, complementar, noi jene ş.a.m.d. Şi aici avem de-a face cu un mecanism intern al autodezvoltării gîndirii matematice care nu trebuie însă (aceasta e tendinţa, e adevărat nerealizată integral, a lui Piaget) socotit drept raţiunea însăşi a dezvoltării gîndirii matematice, mai precis singura raţiune. Nesocotirea contactelor cu obiectul real, prin intermediul elaborărilor conceptuale sau simplu experimentale pe care acesta le-a primit deja din alte ştiinţe, prin intermediul activităţilor practic experimentale şi tehnice care oferă modele, probleme, sugestii pentru matematician, nesocotirea procesului istoric real al apariţiei teoriilor matematice duce la investirea gîndirii matematice cu o autonomie care-i mistifică natura reflectorie. De aceea fecunditatea, făcută inteligibilă dinăuntru ca compatibilă cu rigoarea logică, trebuie explicată şi din afara acestui mecanism intern (de altfel acest mecanism intern se poate urmări în plină acţiune doar în opera de *reconstrucţie* matematică, în procesul însuşi de construcţie inspirarea dintr-un domeniu al realului fiind adesea hotărîtoare), prin deschiderea permanentă a gîndirii matematice către fecunditatea realităţii obiective însăşi, a celorlalte activităţi umane practice şi cognitive. Meca-

[20] René Boirel, *Théorie générale de l'invention*, Paris, P.U.F., 1961.

nismul intern explică în acest caz de ce această deschidere în afară a matematicii nu-i subminează coerența, dar în nici un caz nu poate explica direcția evoluției gîndirii matematice, direcție de care logica internă ia act doar după împlinirea evoluției în opera de echilibrare internă, de restructurare. Așadar, sursa noilor structuri nu este de căutat nici simplu în activitățile gîndirii subiectului și, regresiv, în coordonările sale bionervoase, nici simplu în realitatea obiectivă — în „cartea mare a naturii scrisă în limbaj matematic" — , ci în permanentul dialog dintre subiect și obiect, dialog care se desfășoară la nivele diferite și care nu presupune neapărat nici prezența obiectului empiric, nici acțiunea empirică asupra obiectului.

Teza filiației continue și autonome reține doar o latură care absolutizată, îl conduce pe Piaget la a căuta izvorul acordului dintre construcția matematică și realitatea obiectivă externă în interiorul subiectului, în unitatea dintre gîndire și organismul biologic al omului, ca o refacere sui-generis pe planul subiectului a unității exterioare subiect-obiect. La aceasta Piaget ajunge tocmai prin considerarea uniliniară a conceptului fundamental de acțiune. Ambivalența acțiunii (luată în direcția rădăcinilor ei biologice și în deschiderea prin ea către obiect) devine uneori la Piaget ambiguitate : nu mai știm precis cînd, vorbind de acțiune, el se referă la acțiunea asupra obiectului exterior fizic (adică acțiunea ca activitate practică) și cînd la acțiune în sens biologic, ca activitate vitală înrădăcinată în coordonări nervoase reflexe. Dacă cunoașterea logică-matematică elementară se abstrage ca mecanism de la acțiunea asupra obiectului și de la coordonarea generală a acestei acțiuni, iar nu de la însuși obiectul sensibil concret, nu de la imagini mentale senzoriale (deși acestea din urmă le însoțesc în faza inițială), înseamnă că în cercetarea ulterioară rămîn două căi deschise : una este cea privind aspectul cognitiv, reflectoriu de structură al acțiunii coordonate, și prin ea al operațiilor și structurilor logice-matematice ca acțiuni interiorizate ; această cale este mai puțin urmărită de Piaget, mai ales în lucrarea sa mai recentă, scrisă în colaborare cu logicianul și matematicianul E. W. Beth : *Epistemologie matematică și psihologie*. Piaget urmează cu precădere a doua cale, ceea ce se justifică și prin preocupările sale de psiholog și fiziolog : a merge regresiv spre rădăcinile biologice ale acțiunii și deci spre rădăcinile biologice ale operațiilor logice-matematice, fără însă ca acestea din urmă să fie considerate ca reformate, gata elaborate în structura și fiziologia nervoasă. Pe această cale, Piaget împinge analiza mecanismului genezei operațiilor logice-matematice pînă la organizarea biologică a materiei din care este alcătuit sistemul nervos, în speță creierul uman. Și în măsura în care, în felul lor biologic, acestea din urmă au asimilat deja legile și structurile mediului fizico-chimic din care au și luat naștere într-o evoluție multimilenară, înseamnă că unitatea dintre subiect și lumea materială exterioară se reface în planul raportului dintre gîndirea umană și substratul, organul ei material. Rezultă de aici imense resurse ale capacității infinite de cunoaștere a omului, ale capacității sale de invenție și de anticipare pe plan operator logic-matematic. Reflectarea umană, nu doar cea senzorială,

dar şi capacitatea de coordonare şi structurare operatorie logică-matematică este în prelungirea proprietăţii generale de reflectare a materiei.

Pe bună dreptate, Clara Dan consideră că concepţia lui Piaget asupra originii operaţiilor logice-matematice „ca un proces ale cărui rădăcini se prelungesc pînă la nivelul reacţiilor fiziologice, fără a fi, prin aceasta, apriorice... merită toată atenţia. Aceste idei concordă cu principiile generale ale materialismului, ele fiind un moment de aprofundare a cunoştinţelor noastre referitoare la *mecanismul procesului de reflectare*" [21]. Dar Piaget merge prea departe şi *biologizează* epistemologia (fără această exagerare ar fi vorba doar de a folosi date biologice în edificarea epistemologiei) atunci cînd face din această unitate dintre subiect şi obiect din interiorul subiectului uman motivul suprem al acordului dintre construcţiile matematice şi realitatea obiectivă exterioară omului.

„... În măsura în care coordonările-elementare fac apel la mecanisme ereditare...,legătura dintre operaţiile logice-matematice şi lumea exterioară poate fi asigurată mai întîi dinăuntru, prin intermediul organizării vii care se găseşte ea însăşi... în interacţiune cu realitatea fizică... Însăşi această conexiune internă dintre spirit şi univers, stabilindu-se prin mecanismele cele mai fundamentale ale morfogenezei vitale, este, fără îndoială, *singură* în stare să dea socoteală de anticipări posibile ale cunoaşterii logice-matematice asupra cunoaşterii fizice..." [22]. Astfel, constructivismul lui Piaget, de factură neoraţionalist dialectică şi de inspiraţie biologistă, mută centrul de greutate al acordului cunoaşterii logice-matematice cu realul din planul raportului practic al omului cu lumea (deci din planul aspectului reflectoriu al acţiunii) în planul alcătuirii biologice a subiectului care, după părerea noastră, constituie disponibilităţi, rezerve indirecte ale aptitudinii de reflectare specific umană şi deci ale acordului cunoştinţei cu lumea exterioară, iar nu cheia acestui acord. Aceste disponibilităţi, rezerve, îşi realizează efectiv potenţialităţile lor cognitive doar în cadrul unei gîndiri angajate, al unei activităţi reale şi specific umane de cunoaştere al cărei temei îl constituie în mod esenţial activitatea practică asupra realităţii obiective. Aşa cum spune Engels, baza esenţială şi imediată a gîndirii omului nu o constituie natura ca atare (aceasta este poziţia empirismului contemplativ), ci activitatea omului asupra naturii, activitate prin care, modificînd natura, omul se modifică pe sine şi produsele activităţii sale. Fără această referire la real prin intermediul activităţii corporale a omului, construcţia matematică ar aminti de pasărea din butada kantiană care-şi imaginează că ar zbura mai bine dacă ar fi eliberată de rezistenţa aerului !

---

[21] Clara Dan, *Neoraţionalismul, un curent antipozitivist în filozofia burgheză*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 2, p. 173.

[22] J. Piaget, *Introduction à l'Epistémologie génétique*, I, Paris, P.U.F., 1950, p. 255 (*subl. ns.*).

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Contribuţie la cunoaşterea procesului de aservire feudală a satelor devălmaşe româneşti [1]

După ce în primele două volume autorul a studiat „satele devălmaşe libere", în cel de-al treilea volum este abordată problema procesului de aservire feudală a acestor sate, proces de importanţă capitală pentru istoria noastră socială şi pentru înţelegerea formării şi dezvoltării feudalismului românesc. După o primă parte, consacrată aspectelor generale ale aservirii comunităţilor săteşti, se trece la prezentarea etapelor şi a formelor de constituire a proprietăţii feudale asupra satelor devălmaşe, apoi la studiul satelor devălmaşe boiereşti ca formaţiuni specifice de exploatare a satelor aservite, la dezvoltarea gospodăriei boiereşti în sînul satului devălmaş şi, în sfîrşit, la procesul de trecere de la domeniul feudal la moşia lucrată în sistemul clăcii.

Şi volumul de faţă, ca şi cele două anterioare, a fost conceput pe baza a două tehnici de lucru : *a*) anchete sociale constînd din observaţii directe pe teren asupra unei realităţi încă vii şi *b*) exegeză de documente istorice. Tehnicile cercetării de teren au fost folosite în aşa fel, încît prin ele să se poată ajunge la o reconstituire a trecutului, adăugîndu-li-se în acest scop procedee de investigaţie pe care autorul le denumeşte „arheologie socială" şi pe care le-a utilizat cu succes şi în alte împrejurări [2].

Luînd ca punct de plecare situaţia întîlnită concret în Vrancea, autorul formulează ipoteza, pe care o demonstrează apoi pe bază de documente, că „rezerva" boierească, adică pămîntul lucrat de ţărani numai pentru proprietarul pămîntului, nu apare decît foarte tîrziu, boierii organizîndu-şi la început propria lor gospodărie de consum prin integrare în tehnica devălmaşe a satului, conform aceloraşi procedee de culturi pe terenuri anual mutătoare, în cuprinsul unor stăpîniri locureşti, întocmai ca şi sătenii lor.

Formarea şi dezvoltarea feudalismului la noi în ţară iau astfel — în concepţia autorului — următorul aspect : satele aservite, întocmai ca şi cele libere, au fost la început formate din ţărani organizaţi în grupe închise, legate între ele prin relaţii de consangvinitate. Feudalul nu avea la început o proprietate deplină a solului, ci doar dreptul de a cere ţăranilor predarea unei rente în

[1] H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. III, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1965, 457 p., 11 fig.

[2] H. H. Stahl, *Vatra satului Cornova*, în „Arhiva pentru ştiinţă şi reforma socială", an. X, nr. 1—4 ; idem, „Prefaţă" la *Nerej, un village d'une région archaïque*, 1939. În privinţa metodei „regresive", vezi şi M. Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, 1931 ; V. Sinaïski, *La cité populaire*, Riga, 1924 ; A. Mongait, *L'archéologie en U.R.S.S.*, Moscova, 1954.

produse şi unele prestări de serviciu, în cadrul unei modeste gospodării de consum [3]. Pentru ca feudalul să se transforme în proprietar deplin al terenului, a trebuit să intervină procesul social de pătrundere a capitalismului în agricultură, ceea ce a îndemnat pe feudal să transforme gospodăria lui de consum într-o exploatație producătoare de marfă. Boierul a început prin a pretinde o autorizare prealabilă pentru orice inițiativă agricolă, şi a sfîrşit prin a impune distribuirea de către el însuşi a terenurilor anual necesare țăranilor, terenurile de folosință mai îndelungată (case, plantații etc.) fiind transformate în embaticuri. Sătenii, din membri cu drepturi ai colectivității, au fost transformați în simpli locuitori ai satelor, iar drepturile lor de uz au fost din ce în ce mai mult restrînse, pînă la dispariția lor finală.

Procesul acesta — precizează autorul — nu s-a făcut la noi prin trecerea la un nivel tehnic superior, prin introducerea unor noi metode de cultură (desființarea tarlalelor, comasare, interzicerea izlăjirii etc.) şi prin schimbarea radicală a structurii teritoriale săteşti, ci, în cadrul integral păstrat al satului devălmaş, s-a trecut la o sporire a cantităților de produse cerealiere şi animale destinate pieței, sporire obținută prin *înăsprirea* condițiilor de aservire tradiționale. În ansamblul său, întregul proces istoric ne arată „*o masă de sate devălmaşe, sparte cu violență, distruse prin operațiuni de «rumânire», transformate apoi pe cale de «tocmeli agricole», la început spontane, apoi reglementate urbarial, în moşii boiereşti muncite în clacă*" (p. 427) [4].

Boierul, anulînd drepturile vechi ale țăranilor, îi sileşte să defrişeze anual imense suprafețe de teren, puse în cultură an de an, istovind fertilitatea pămîntului, făcînd cu neputință creşterea vitelor şi distrugînd în acest fel vechiul echilibru de caracter arhaic al agriculturii itinerante şi al creşterii vitelor. De aici perspectiva degradării totale a populației săteşti şi a degradării totale a terenului agricol, fapt care explică o serie întreagă de deficiențe ale economiei rurale de la noi din țară în epoca modernă.

Totuşi, vechile forme de organizare devălmaşe a satelor nu au dispărut cu totul, şi — după cum se subliniază în lucrare — țărănimea a luptat pe toate căile, de la fugă şi pînă la revolte deschise, ca să-şi păstreze drepturile asupra liberei folosiri a terenurilor şi a forței de muncă țărăneşti. O ultimă etapă a acestei lupte, tratată pe larg în capitolele finale, a avut loc în cadrul operațiunilor de tiersaj, adică de împărțire a pămîntului în 2/3 rezervate folosului țărănesc (pămînturi de dijmă) şi 1/3 rezervat boierului (pămînturi de clacă), sistem care — precizează autorul — a fost mai întîi folosit ca mod de reglementare a relațiilor feudale şi pînă la urmă, prin Legea rurală din 1864, ca sistem de lichidare a acestor relații, țăranii fiind socotiți proprietari pe 2/3 din teren fără obligații de dijmă (claca fiind răscumpărată în bani), iar boierul proprietar pe 1/3, fără obligații de a distribui anual terenuri țăranilor [5].

[3] Vezi în legătură cu formele pe care le ia renta feudală la noi în țară şi St. Ştefănescu, *Evoluția proprietății feudale în Țara Românească pînă în sec. al XVII-lea*, în „Studii", an. XI (1958), nr. 1; D. Mioc, H. Chircă şi Şt. Ştefănescu, *L'évolution de la rente féodale en Valachie et en Moldavie du XIV-e au XVIII-e siècle*, în *Nouvelles études d'histoire ...*, vol. II, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 221—252.

[4] Cf. şi *Istoria României*, vol. III, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 535 şi urm.

[5] Asupra golurilor din literatura noastră de specialitate privind tehnica agricolă, structura domeniului feudal, acumularea primitivă a capitalului, vezi *Istoria României*. Lucrări apărute ulterior au confirmat punctele de vedere prezentate în lucrarea de față. Vezi, de exemplu, pentru procesul de purgare al proprietății feudale, V. Al. Georgescu, *Preempțiunea în istoria dreptului românesc*, Bucureşti, Edit. Academiei R. S. România, 1965 (sub tipar); pentru aplicarea tiersajului în Dobrogea la trecerea de la proprietatea feudală la cea burgheză, L. P. Marcu, *Some aspects of the laïcisation of the moslem family in Dobrudja (end of the XIX-th century-first decades of the XX-th century)*, în „Revue des études sud-est européenes", an. III (1965), nr. 1—2.

Contribuţii interesante aduce lucrarea şi în alte domenii ale orînduirii feudale, din care semnalăm în primul rînd *„judeciile gemelare"*, problemă rămasă pînă acum nesoluţionată în literatura de specialitate. În Moldova, cnezii şi juzii apar foarte adesea „gemelar", adică cîte doi într-un acelaşi sat, iar satele sînt dicotomice, avîndu-şi trupul de moşie scindat în două părţi, denumite una „de sus", alta „de jos". Autorul arată că dualitatea teritorială a trupurilor de moşie săteşti, şi de aici şi dualitatea „cnezilor", ne pun pe urma unor rămăşiţe din perioade anterioare ale istoriei sociale a acestor sate, cînd caracterul lor gentilic era încă o realitate [6]. Faptul aruncă o lumină nouă asupra particularităţilor formării statului moldovean, satele de aici fiind angrenate în viaţa unui stat autohton într-un stadiu de dezvoltare arhaic, pe care satele din celelalte regiuni ale ţării îl depăşiseră de mult.

În legătură cu aceeaşi problemă a celor mai vechi forme de organizare a satelor aservite feudal, sînt luate în discuţie şi *numele* pe care acestea le poartă. Concluzia la care ajunge autorul este că aceste nume sînt întotdeauna „socionime" puse la plural, referindu-se adică la fenomenul social de bază al colectivităţilor de oameni ca grup familial, deşi formînd un sat.

Onomastica boierească este şi ea studiată în legătură cu procesele sociale care au loc în sînul clasei boiereşti, care se scindează din ce în ce mai clar în două categorii distincte: unele familii pornesc spre latifundie, avînd deci o soartă individuală alta decît cea a restului familiilor din acelaşi neam, care adesea decad, victime ale unui proces de sărăcire. După părerea autorului, familiile care sărăcesc sînt cele care păstrează vechile forme de familie lărgită [7], ajungînd a forma colectivităţi senioriale ce stăpînesc feudal colectivităţi ţărăneşti aservite, după norme mult asemănătoare formal celor folosite de către colectivităţile ţărăneşti studiate în volumul al II-lea. Explicaţia este găsită în faptul că orice mod de exploatare a unui proces de producţie se adaptează caracterelor acestuia. Se naşte astfel în sînul grupului familial al celui ce exploatează o indiviziune pe cotepărţi, de caracter genealogic, de formă identică cu sistemul genealogic ţărănesc, dar avînd alt conţinut şi alte funcţiuni sociale: indiviziunea genealogică ţărănească serveşte drept mod de organizare a unei producţii agricole a unui teritoriu comun, pe cînd indiviziunea genealogică a grupului seniorilor feudali serveşte pentru exploatarea colectivităţilor ţărăneşti.

În privinţa *formării proprietăţii feudale*, autorul face o deosebire după cum e vorba de domeniile mănăstireşti sau de cele boiereşti. După părerea sa, drepturile patrimoniale ale mănăstirilor sînt rezultatul unei acţiuni pe care statul o duce în vederea creării unor seniorii feudale ecleziastice, puternic înzestrate cu un patrimoniu producător de venituri. Ca atare, ele nu derivă din vechi drepturi de căpetenie ale colectivităţii săteşti sau din calitatea lor de proprietare ale unui domeniu feudal, ci din acte de substituire în drepturi de stat, benevol cedate de către acesta. În ceea ce priveşte pe boieri, după părerea autorului, drepturile lor patrimoniale sînt dezvoltarea firească, în condiţiile noi, a vechilor drepturi ale căpeteniilor, profesionalizate militar, ale satelor şi confederărilor de sate din epoca antestatală. Ca atare, faţă de boieri, satul nu a practicat luarea în subzistenţă, aşa cum o face pentru mănăstiri, şi nici nu le acordă decît excepţional „scutiri", teză

[6] Cf., de exemplu, pentru situaţia similară la comunităţi teritoriale arabe A. I. Perşiţ, *Пережитки дуальной организации в родоплеменной структуре*, în *„Советская этнография"*, 1958, nr. 3.

[7] Cf. şi discuţiile privind cetele de neam ale nobililor din Mazovia, reluate mai recent de K. Tymieniecki, *Gentyzm (Ustroj rodowy), czy feudalism?*, în „Przeglad Hystorycny", an. LXX (1961), nr. 3, şi S. Russocki, *Mazoviecckie rody gniazdowe. Hilka uwag w sprawie*, în „Przeglad Hystorycny", nr. 1.

care aduce un punct de vedere nou în problema mult discutată a imunităţilor feudale la noi în ţară [8].

În sfîrşit, nu putem încheia fără a aminti de interesanta distincţie ce se face în lucrare asupra particularităţilor *formării şi dezvoltării feudalismului* în cele trei ţări române. Deosebirile nu influenţează — după părerea autorului — asupra tendinţei generale de dezvoltare, care rămîne comună, constînd în trecerea graduală de la formaţiunile voievodale, de caracter arhaic comunitar, la feudalism şi apoi la capitalism, dar afectează totuşi în mod substanţial căile şi formele acestui proces istoric: gradul de dezvoltare a satelor devălmaşe anterioare înfiinţării statelor, modurile de înfiinţare a acestor state, caracterul lor, bazele economice şi puterea efectivă a clasei boiereşti, relaţiile interne din sînul clasei feudale, condiţiile aservirii satelor, supravieţuirea unor regiuni de sate libere, procesul de decădere a unei boierimi mărunte în rîndurile ţărănimii libere, modul de formare a latifundiilor şi a domeniului domnesc etc. Concluzia pe care o desprinde de aici este nu numai existenţa unui feudalism de tip răsăritean altul decît cel apusean, nu numai faptul că în cadrul feudalismului de tip răsăritean feudalismul românesc are trăsăturile lui, care îl constituie ca un tip de sine stătător, ci şi împrejurarea că ne aflăm în faţa a „trei variante distincte de feudalism românesc", cu caracter local original şi trăsături specifice, între Transilvania, Moldova şi Ţara Românească existînd, peste ceea ce le este comun, condiţii particulare de dezvoltare socială, ceea ce face din studiul lor un cîmp vast de cercetări viitoare, în care analizele şi sintezele se pot înlănţui în aşa fel, încît să aducă un aport original la tezaurul ştiinţei universale.

Aportul ştiinţei româneşti pe acest tărîm este cu atît mai mare, cu cît — precizează autorul — încercările făcute în această privinţă de către cercetătorii din alte ţări se izbeau de o dificultate aproape de neînvins: în unele ţări satele arhaice existau doar în regiuni de caracter „etnografic", iar ţările impropriu numite „istorice" nu aveau sate devălmaşe. Din această pricină „în Occident, de pildă, istorici ca Fustel de Coulanges, constatînd că din textele pe care le aveau la îndemînă nu rezulta existenţa unor comunităţi vicinale, negau însăşi existenţa lor de fapt; şi nu numai din istoria Franţei, ci în general din istoria oricărei alte ţări «istorice», iar nu «etnografice», fără «istorie», deci fără loc în istoria universală" (p. 422).

Ca şi volumele anterioare, lucrarea de faţă a prof. H. H. Stahl constituie o contribuţie în ştiinţa socială românească, aducînd un punct de plecare pentru aprofundarea aspectelor multiple ale orînduirii feudale pe teritoriul patriei noastre.

L. P. Marcu

Individ şi societate

(Karel Macha — Cehoslovacia)

Lucrarea autorului ceh Karel Macha intitulată *Individum und Gesellschaft* [1], apărută în tălmăcire germană în 1964 la Berlin, abordează fenomenul individualismului dintr-un încîncit unghi de vedere: 1) ca expresie a contradicţiilor dintre individ şi societate; 2) ca trăsătură a relaţiilor sociale înseşi; 3) ca însuşire a raporturilor interindividuale în microgrup; 4) ca însuşire a raporturilor dintre individ şi microgrupuri; 5) ca con-

[8] Vezi, mai recent, Vl. Hanga, *Contribuţii la problema imunităţii feudale pe teritoriul patriei noastre*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai" (1960), seria a III-a, fasc. 2, Jurisprudentia, p. 29—52.

[1] Macha Karel, *Individum und Gesellschaft, Zur Geschichte des Individualismus*, V.E.B., Berlin, 1964.

cepţie socială individualistă, expresie a fenomenului obiectiv social-individualist.

Pe parcursul celor opt capitole ale lucrării sale, K. Macha încearcă, pe de o parte, să desprindă împrejurările sociale concret-istorice care fac din individualism o caracteristică a *unor anumite raporturi sociale*, iar pe de altă parte întreprinde o incursiune în istoricul teoriilor individualiste. Subliniem în acest sens variatul şi bogatul material informativ pe care-l utilizează autorul.

Este deci cu atît mai binevenită o atare lucrare astăzi, cînd feluriţi reprezentanţi ai ideologiilor nemarxiste încearcă să prezinte iarăşi individualismul drept unica soluţie de existenţă „prosperă" a umanităţii. Astfel, sînt reeditate teorii sociologice care reduc în mod neştiinţific esenţa societăţii la un „agregat de indivizi". Analiza raporturilor sociale este limitată la o consemnare „empiristă" a raporturilor interindivizi, în primul rînd a raporturilor social-psihologice ale acestora. Cu slabe deosebiri între ele, curente aparent atît de diferite ca: neoliberalismul, existenţialismul, universalismul, neotomismul etc. adoptă în esenţă o atitudine ca cea de mai sus în problema raportului individ-societate în „comunitatea modernă". De unde concluzia promovării unui neoindividualism, adeseori însă greu de desprins din textura unor demonstraţii „sociologiste" şi a unei aparaturi logice de tip „integralist".

Incursiunea făcută de Karel Macha în istoricul teoriilor individualiste înlesneşte tocmai depistarea filiaţiei de idei dintre aceste curente contemporane şi concepţiile individualiste premergătoare.

Respingînd părerea că individualismul ar fi o categorie „supraistorică" care s-ar regăsi în întreaga istorie a gîndirii social-filozofice, Macha subliniază că nu se poate totuşi nega existenţa unor *momente* de individualism chiar de la începutul societăţii cu clase. Acest lucru — arată autorul — se vede deosebit de clar în filozofia Greciei antice, în legătură cu care noţiunea de „individualism" capătă în general o triplă interpretare: 1. educarea unei individualităţi perfecte, ca ideal şi scop ultim al societăţii; 2. expresie ideologică a luptei de clasă dintre aristocraţia gentilică şi stăpînitorii de sclavi; 3. formă de comportare negativă a individului faţă de societate (scepticism, pitagorism). Poziţia mai multor gînditori antici faţă de raportul dintre individ şi societate este analizată din aceste puncte de vedere. În acest sens sînt studiate concepţiile lui Protagoras, ale sofiştilor, stoicilor, ale lui Socrate, Platon, Aristotel. Autorul subliniază în încheierea acestui capitol că trăsătura caracteristică comună tuturor curentelor filozofiei antice rezidă în faptul că toate aceste şcoli declară că scopul lor constă în formarea unei „individualităţi desăvîrşite" — concepţie care se apropie mult mai mult de viziunea despre om a Renaşterii decît de *individualismul* burghez.

Gînditorii Renaşterii au preluat şi dezvoltat elementele individualismului antic din trei motive: 1. individualismul e anticreştin şi, în acest sens, e „progresist"; 2. individualismul e chezăşia unei societăţi „sănătoase", în care nu pot fi atinse interesele indivizilor; 3. individualismul nu este decît „egoismul moderat şi cultivat" care nu atinge interesele altcuiva, satisfăcînd însă în acelaşi timp interesele proprii. Autorul subliniază că aceste „avantaje" ale individualismului subliniate de gînditorii Renaşterii (Dante, Petrarca, Campanella, Morus, Hobbes), deşi au un caracter exclusiv burghez, au dus mult mai departe elaborarea individualităţii umane decît gîndirea specific individualistă a burgheziei.

Autorul acordă o atenţie deosebită analizei concepţiei lui *N. Macchiavelli*, subliniind caracterul eronat şi unilateral al multor aprecieri despre acest gînditor. Macha respinge părerea că concepţia lui Macchiavelli ar fi pur antisocială şi subliniază — în opoziţie cu aceste păreri — rolul pozitiv al lui Macchiavelli, care „a enunţat pentru prima oară în gîndirea modernă teza despre interesul individual ca forţă motrice a acţiunilor sociale" (p. 57), care a manifestat „o încredere nemărginită în puterea omului şi a

opus individualismul concepţiei tomiste, depăşind uneori chiar tendinţele generale ale gîndirii Renaşterii prin poziţia sa ascuţit antifeudală" (p. 66).

După ce analizează elementele de individualism în filozofia lui *Fr. Bacon*, autorul consacră un întreg capitol *dezvoltării istorice a individualismului burghez*. Analizînd procesul de geneză a individualismului burghez, autorul prezintă pe larg filozofia iluministă — „prima expresie ideală a intereselor burgheziei" —, în care individul apare ca reprezentantul întregii umanităţi, iar cerinţa pentru eliberarea multilaterală a omului de tirania înşelăciunilor, prejudecăţilor şi dogmelor e punctul ei central. În acest sens, în respectiva perioadă, individualismul ca ideologie prerevoluţionară a burgheziei a fost capabil să devină purtătorul ideilor revoluţionare ale majorităţii oprimate a societăţii. Procesul de geneză a individualismului se desfăşoară şi în sfera ideologiei religioase, unde Reforma a pus într-un chip cu totul nou raportul dintre om şi Dumnezeu şi problema „libertăţii de conştiinţă".

Macha analizează apoi legătura strînsă dintre raţionalismul secolului al XVIII-lea şi concepţia individualistă: *Rousseau* caută să elaboreze forma politică în care să existe o relaţie ideală între individ şi societate, în care să fie garantată atît libertatea fiecărui individ, cît şi apărarea împotriva samavolniciei unui individ-despot, iar *Spinoza* elaborează şi mai consecvent problema raportului dintre individ şi societate sub forma „libertăţii individului". În încheierea acestui capitol, autorul prezintă contribuţia economiei politice clasice burgheze la elaborarea concepţiei individualiste a omului şi subliniază cele două rădăcini economice principale ale individualismului: 1. generalizarea formei valoare-bani prin extinderea relaţiilor băneşti asupra tuturor sferelor vieţii sociale; 2. dezvoltarea spiritului comercial şi pătrunderea lui în toţi porii societăţii; cerinţa pentru libertatea individuală a comerţului, cunoscutul principiu „laissez-faire" enunţat de fiziocraţi, reprezentînd culmea pe care a atins-o pînă atunci concepţia individualistă a raportului dintre individ şi societate.

În legătură cu variantele individualismului burghez din secolul al XIX-lea, autorul relevă două direcţii distincte: prima se bazează pe continuarea individualismului clasic; a doua încearcă o dezvoltare a individualismului tradiţional sub forma liberalismului: *Bentham, J. St. Mill, A. Schopenhauer*. Autorul subliniază totodată că „o dată cu apariţia liberalismului începe decăderea individualismului" (p. 125). Dar, se arată mai departe, „individualismul care a depăşit punctul lui culminant continuă să trăiască ca o formaţiune epigonică într-o serie de discipline ştiinţifice burgheze, între altele în ştiinţa proprie secolului al XIX-lea, sociologia burgheză" (p. 137—138).

Problema raportului dintre individ şi societate capătă cea mai tipică interpretare în aşa-zisa „sociologie a maselor", unde sub forma raportului individ-masă se pune, de fapt, problema apărării individului burghez de masa proletară. Această tendinţă, arată autorul, marchează o nouă etapă în dezvoltarea istorică a individualismului burghez. După ce prezintă pe larg concepţia sociologică a lui *Scipio Sighele*, tezele lui *Gustave Le Bon* şi *Leopold von Wiese*, K. Macha conchide că în secolele al XIX-lea şi al XX-lea tendinţa şi orientarea individualistă a burgheziei se menţin şi chiar se accentuează.

Acestei tendinţe i se opune, aparent, concepţia universalistă apărută la începutul secolului nostru. Autorul subliniază că în perioada imperialismului, cînd iniţiativa particulară şi abilitatea personală a burghezului îşi pierd însemnătatea, concepţia individualistă se dovedeşte insuficientă pentru explicarea noilor condiţii social-economice. „Burghezia a fost nevoită să-şi confrunte idealurile individualiste cu realitatea. În această confruntare ea constată că, pentru situaţia socială a imperialismului, concepţia făţiş individualistă nu mai putea oferi o explicaţie acceptabilă" (p. 170). În aceste condiţii apare „lupta" dintre pluralism şi individualism. Macha subliniază că critica

pluralistă a individualismului suferă de două greșeli fundamentale : *a*) ea nu supune unei critici profunde concepția individualistă, ci doar o neagă și o respinge ca atare ; *b*) această negare nedialectică a individualismului creează premisele apariției unei forme extreme a individualismului : individualismul conducătorului („Fuhrerindividualismus"). Pentru a ilustra aceasta, autorul analizează pe larg concepția universalistă a sociologului austriac *Othmar Spann*, relevînd strînsa legătură a acesteia cu ideologia fascistă.

În capitolul următor al lucrării autorul cercetează în legătură cu individualismul contemporan patru mari curente social-filozofice : neoliberalismul, existențialismul, aristocratismul și neotomismul.

★

Lucrarea lui K. Macha nu se restrînge, firește, doar la expunerea critică a feluritelor teorii individualiste burgheze sau preburgheze despre om. În capitolul ultim al lucrării autorul încearcă expunerea pozitivă a concepției antropologice marxiste. Autorul abordează în acest capitol două probleme importante : prima se referă la interpretarea materialist-istorică a raporului dintre individ și societate, subliniindu-se tezele fundamentale ale materialismului istoric în legătură cu acest raport (determinarea obiectivă și raportul dialectic reciproc dintre om și mediul social, factorii care leagă individualitatea de societate) și analizîndu-se comparativ modul în care a fost rezolvată această chestiune mai ales la Marx și Engels în lucrările *Manuscrisele economico-filozofice*, *Ideologia germană* și în scrisorile lui Engels către Bloch și Starkenburg, iar apoi de către Lenin în lucrarea *Ce sînt prietenii poporului și cum luptă ei împotriva social-democraților ?* A doua problemă analizată în cadrul acestui capitol se referă la raportul dintre determinismul social și libertatea omului. Aici sînt expuse o serie de idei interesante privind modalitatea concretă de rezolvare marxistă a problemei libertății individului uman prin considerarea relațiilor sociale ca fiind tot atît de reale și obiective ca și înșiși indivizii și grupele sociale ; problema determinismului social al individului în istorie este rezolvată de către autor prin demonstrarea faptului că, în esență, individualitatea umană nu e decît manifestarea într-o formă individualizată a sumei influențelor sociale. K. Macha subliniază în legătură cu aceasta că libertatea individului nu poate fi explicată prin noțiunile abstracte de „libertate" și „necesitate", ci numai considerînd libertatea individului ca o latură a relațiilor sociale, o latură a relațiilor dintre individ și societate. În acest sens — arată autorul —, conținutul dialectic al libertății umane constă în unitatea determinărilor ontologice și gnoseologice ale relațiilor dintre om și lume. În acest sens, rezolvarea marxistă a problemei libertății individului constituie în același timp critica celor două concepții extreme — individualismul și realismul sociologic (pluralism, universalism, colectivism vulgar).

Evident, problematica marxistă a omului nu poate fi considerată ca epuizată în lucrarea lui K. Macha și cu atît mai puțin în tezele teoretice expuse expres în primul și al optulea capitol. De altfel, autorul nici nu și-a propus o atare expunere pozitivă exhaustivă. Știința marxistă despre om, antropologia științifică, prefigurată în lucrările clasicilor și dezvoltată, doar în puține cercetări ulterioare, este pe drumul elaborării unei explicații și definiții integrale a omului.

Lucrarea lui K. Macha reprezintă indirect o chemare pentru continuarea și lărgirea unor atare cercetări, pentru deschiderea largă a frontului de investigații filozofice și sociologice marxiste în problema omului, a individului, ce trebuie definit prin alte coordonate decît cele ale individualismului și filistinismului.

H. Culea

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de:	se va citi:
863	8 de jos	statele	statale
874	20 de sus	muncitorului),	proletarului),
874	2 de jos	*Manuscrits de 1848*,	*Manuscrits de 1844*,
983	11 „ „	reformate,	preformate,

„Revista de filozofie" nr. 7/1965

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei R. S. România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei R. S. România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei R. S. România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI R. S. ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.

* * * **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 360 p., 19 lei.

* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 25,50 lei.

* * * **Educaţia estetică prin artă şi literatură**. Sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.

PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel**, vol. II, 1964, 376 p., 18,50 lei.

D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.

* * * **Dialectica materialistă — metodologia generală a ştiinţelor particulare**. Sub redacţia: C. I. Gulian, Dan Bădărău, Tomin Uroş, 1963, 468 p., 24,50 lei.

C. I. GULIAN, **Metodă şi sistem la Hegel**, vol. II, 1963, 551 p., 23,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**. Partea I, **Logica**, traducere de D. D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, 1962, 375 p., 19,30 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei, vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.

DIOGENES LAERTIOS, **Despre viaţa şi doctrinele filozofilor**. Traducere din limba greacă de C. I. Balmuş. Studiu introductiv şi comentarii de Aram Frenkian, 1963, 856 p., 47 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României, 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.

* * * **Industria României, 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.

COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, I, 1964, 424 p., 24 lei.

MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică, Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 300 p., 11 lei.

* * * **Probleme ale creării şi dezvoltării bazei tehnice materiale a socialismului în R.P.R.**, 1963, 391 p., 21 lei.

* * * **Uzinele Reşiţa în anii construcţiei socialiste**, 1963, 528 p., 34 lei.

* * * **„Industria Sîrmei" Cîmpia Turzii. Dezvoltarea întreprinderii în anii regimului democrat-popular**, 1964, 243 p., 8,85 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. Al. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,10 lei.

E. FISCHBEIN, **Concepte figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi a evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.

LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.

Sub redacţia TRAIAN IONAŞCU, **Persoana fizică în dreptul R.P.R.**, 1963, 447 p., 15 lei.

I. VINTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.

TRAIAN IONAŞCU, E. A. BARASCH, **Teoria generală a contractelor economice**, I, 1963, 431 p.

REV. FILOZ., 12, 7, p. 837 – 992, BUCUREŞTI, 1965

I.P.I. — c. 2934 | 43503 | Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7906

TOMUL 12 1965

DIN SUMAR

RECITIND LOGICA LUI HEGEL (II) — D. D. Roşca

CUPLUL DIALECTIC ÎN LOGICA LUI ARISTOTEL — Dan Bădărău

NOUA CONSTITUŢIE ŞI UNELE TRADIŢII ALE IDEII PATRIOTICE ÎN CULTURA ROMÂNĂ — Al. Tănase

„LOGICA CERCETĂRII" ŞI PROCESUL DE DEZVOLTARE A CUNOAŞTERII ŞTIINŢIFICE — Pavel Apostol

RAŢIONAL ŞI INFRARAŢIONAL ÎN CUNOAŞTEREA ŞTIINŢIFICĂ — Henri Wald

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7906

DEC. 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 12 Nr. 8 1965

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

IAN. 2022

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- AL. TĂNASE, Noua Constituţie şi unele tradiţii ale ideii patriotice în cultura română 995
- ION PASCADI, Coordonate sociale actuale ale artei 1011
- D. D. ROŞCA, Recitind Logica lui Hegel (II) 1021
- DAN BĂDĂRĂU, Cuplul dialectic în logica lui Aristotel 1041
- PAUL POPOVICI, Despre metodologia materialismului istoric 1055

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- PETRU VAIDA, Cantemir şi antichitatea 1067

DISCUŢII

- PAVEL APOSTOL, „Logica cercetării" şi procesul de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice 1081

CRONICA IDEILOR

- LIUBOMIRA MIROŞ, Aspecte ale modului de a pune problema familiei în capitalism 1095

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- HENRI WALD, Raţional şi infraraţional în cunoaşterea ştiinţifică 1109

CONSULTAŢII

- O. BĂNCILĂ, Unitate şi diversitate în problema cauzalităţii 1115

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Materialismul antic, mereu actual (*Ion Banu*); Un manual de sociologie din R.S.F. Iugoslavia (*R. Mihailovici*). 1127

Rev. filoz., 12, 8, p. 993–1134, Bucureşti, 1965

6755

STUDII ŞI ARTICOLE

NOUA CONSTITUŢIE ŞI UNELE TRADIŢII ALE IDEII PATRIOTICE ÎN CULTURA ROMÂNĂ

DE

AL. TĂNASE

„Avem o țară frumoasă și bogată, un popor harnic și cutezător, care timp de peste două milenii, în anii grei de restriște, înfrățit cu codrii, rîurile și văile, și-a apărat glia, iar acum, sub conducerea partidului, își zidește o viață nouă"[1].

Marele poem al cîntării României noi, reprezentativ pentru epopeea zilelor noastre şi replică socialistă la *Cîntarea României* a lui Alecu Russo, îşi aşteaptă încă autorul. Dar un asemenea poem îşi află pretutindeni, pe meleagurile ţării, întruchiparea vie în faptele şi gîndurile oamenilor, în munca lor creatoare. Noua istorie a patriei, cunoscînd ritmuri care-i uimesc chiar şi pe contemporanii noştri, li s-ar fi părut celor mai vizionare spirite ale trecutului de domeniul legendei sau al visului utopic.

Într-un trecut nu prea îndepărtat, în ciuda unor progrese de ansamblu ale societăţii, la scara conştiinţei individuale şi chiar colective se părea că istoria s-a oprit în loc, că timpul este mult prea „îngăduitor cu oamenii". Cuvintele cronicarului : „nu vremurile sînt sub om, ci bietul om sub vremi" păreau a exprima o tristă fatalitate a condiţiei umane. Nici imaginea unui popor mîndru şi curajos, care a purtat peste vremuri, prin lupte grele şi îndelungate, steagul neatîrnării, al fiinţării sale libere şi independente, nu a schimbat ideea funciar şi precumpănitor sceptică şi fatalistă asupra procesului istoric. A trebuit să se producă cea mai radicală şi răscolitoare revoluţie socială, care a schimbat din temelii istoria reală

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 95.

Rev. filoz., 12, 8, p. 995–1009, Bucureşti, 1965

a oamenilor, pentru ca însuși reflexul subiectiv și suprastructural al acestei istorii să se prefacă radical. Orice observator cît de cît atent al realităților din jurul său va simți puternic, la nivelul conștiinței obișnuite, pulsul nou, fără precedent al vieții și activității oamenilor. Dar chiar și la nivelul conștiinței sistematizate și instituționalizate, relativ mai stabilă, poate fi descifrat ritmul impetuos al istoriei noi. Este profund semnificativ faptul că în mai puțin de 20 de ani poporul nostru a fost chemat să-și spună cuvîntul, să dezbată cu toată greutatea unor răspunderi individuale și colective trei constituții — cea de-a treia fiind *Constituția Republicii Socialiste România*, deci constituția socialismului victorios și a pregătirii condițiilor trecerii treptate la comunism. Între constituția etapei de început a formării și dezvoltării orînduirii socialiste (1948) și cea de astăzi există o linie de continuitate istorică, de dezvoltare progresivă, multilaterală a patriei socialiste.

★

Constituțiile reprezintă un fel de puncte nodale în istoria conștiinței politice și juridice a națiunilor moderne. Ele reflectă într-o manieră sistematizată și fundamental-normativă ansamblul relațiilor sociale și politice cetățenești care se constituie între oameni în cuprinsul unui stat și pe temeiul unui anumit tip al relațiilor materiale de producție. Atunci cînd asemenea legi fundamentale de reglementare a vieții social-politice în statul modern se elaborează în perioada de ascensiune a mișcărilor progresiste și revoluționare, ele reflectă într-o măsură mai mare sau mai mică patriotismul maselor, atitudinea lor constructivă față de marile probleme ale dezvoltării patriei în care trăiesc.

Atunci cînd promotoarea Constituției este o clasă retrogradă și exploatatoare, apar inevitabil contradicții între voința poporului (a oamenilor muncii) și cea a clasei dominante, între individ și colectivitate, între democratismul formal al legii și limitările sau absența democratismului în viața politică reală, între demagogia „patriotică" oficială și lipsa de patriotism în activitatea reală a clasei dominante, între patriotismul real și sincer al poporului și falsul patriotism al exploatatorilor și asupritorilor săi. Toate acestea limitează la maximum și fac inoperantă ideea patriotică în constituțiile burgheze.

Atunci cînd clasa conducătoare, promotoare a Constituției, este clasa muncitoare, cea mai consecventă exponentă a progresului social multilateral, asemenea antagonisme dispar, voința și interesele clasei conducătoare coincid cu cele ale poporului întreg, ideea patriotică încetează a fi un instrument demagogic al politicianismului corupt, devenind un atribut eficient al Constituției și al întregii vieți spirituale în genere, o forță motrice în toate domeniile de activitate umană.

Constituția Republicii Socialiste România ca act de cultură este, desigur, în primul rînd, o cristalizare specifică de experiență și cunoaștere a poporului nostru, angajat în opera vastă de construire și desăvîrșire a socialismului. Ea consemnează realități materiale și instituționale, izbînzi ale muncii pașnice constructive și reglementează activitatea întregului organism statal pe căile deschise de victoria deplină a socialismului.

Ideea patriotică de care e pătruns fiecare din articolele sale este o sursă de energie morală, o forță motrice subiectivă, deoarece ea poartă în sine întreaga încărcătură pozitivă a moștenirii trecutului, precum și patriotismul nou, socialist, al zilelor noastre.

„În zbuciumata sa istorie — spunea tovarășul Alexandru Drăghici în cuvîntarea sa la Congresul al IX-lea al P.C.R. —, poporul nostru a dat nenumărate pilde de înalt patriotism. În cartea de aur a țării sînt înscrise la loc de cinste faptele de fierbinte patriotism ale înaintașilor noștri pentru apărarea pămîntului sfînt al patriei împotriva cotropitorilor străini, împotriva claselor exploatatoare, trădătoare de țară, împotriva tuturor asupritorilor" [2].

Marele salt calitativ în viața politică a României socialiste se clădește în primul rînd pe lucrarea patriotică de zidire a unui stat modern, care s-a consumat timp de mai bine de un veac. Prin oricîte rătăciri și erori au trecut mințile luminate care și-au adus contribuția la această zidire, datorită condițiilor neprielnice, puținătății cunoașterii și experienței, ideea fundamentală care le însuflețește, combustia lor internă inepuizabilă o constituie ideea patriotică.

O istorie a culturii și civilizației românești din veacul trecut, veac atît de promițător, dar și atît de dezamăgitor în ce privește destinul aspirațiilor generației pașoptiste, ar trebui să pună în centrul său, ca un principiu axial, ideea patriotică. Cugetarea și activitatea politică progresistă, creația literar-artistică și științifică înaintată sînt înnobilate de această idee în tot ce are ea mai constructiv. Idealul cel mai înalt și însuflețitor este oferit contemporanilor de aceia care, după modelul lui Nicolae Bălcescu, „au fost însuflețiți — cum spunea Vasile Alecsandri — de nobila simțire a amorului de patrie și care au visat și lucrat cu neîncetare la reînvierea și la mărirea neamului lor..." [3].

La asemenea oameni, devotamentul sincer față de popor și lucrarea neobosită pentru ridicarea sa se îmbinau cu credința în forța transformatoare a progresului civilizației. Ei au înțeles, asemenea lui Tudor Vladimirescu, că patria o alcătuiește norodul, și nu tagma jefuitorilor. Conștiința lor istorică a fost, desigur, deficitară în ceea ce privește înțelegerea științifică a legilor istoriei. Însăși realitatea socială a Țărilor Românești și poziția lor de clasă nu dădeau putință unui Bălcescu sau Bolliac, Kogălniceanu sau Alecu Russo, Hasdeu, Simion Bărnuțiu, Eminescu ș.a. să se ridice la o viziune materialistă a procesului istoric, să înțeleagă continuitatea și discontinuitatea sa; dar cîtă simțire patriotică în atitudinea lor de condamnare hotărîtă nu a progreselor civilizației în general (ca la reprezentanții literari ai romantismului reacționar), ci a unor rele sociale pe care ei le intuiau ca provenind dintr-o proastă întocmire a societății.

La scriitori ca Russo, Bolintineanu, Alecsandri și Eminescu — desigur cu mari deosebiri în planul realizării artistice —, ceea ce impresionează în primul rînd este trăinicia și sinceritatea sentimentului patriotic.

---

[2] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 420—421.

[3] N. Bălcescu, *Opere*, București, E.S.P.L.A., 1952, p. 15.

Acesta se exprimă în însăşi transfigurarea artistică a valorilor sufleteşti ale poporului, a tezaurului său folcloric de mituri şi legende, a evenimentelor care atestă tăria caracterului său de popor mîndru şi viteaz. Dacă la predecesorii lui Eminescu, valoarea estetică a producţiilor literare cu teme patriotice nu este încă pe măsura valorii morale a idealului patriotic pe care-l exprimă, o dată cu Luceafărul poeziei româneşti, acest ideal a fost ridicat, prin înalta măiestrie şi geniul elaborării artistice, la nivelul universalităţii culturale. Eminescu este cel care a deschis pentru prima dată o largă poartă prin care chintesenţa spiritului românesc, a marilor calităţi sufleteşti, întruchipate de baladele, legendele, de întreaga epopee scrisă sau nescrisă a simţirii poporului, să pătrundă intens, ca o originală contribuţie, în panteonul cultural al umanităţii. „Patriotismul marelui poet este... el însuşi un univers de simţire şi de gîndire, ca o proiecţie grandioasă a unui uriaş proces de însumare a tot ceea ce patria şi poporul român au putut genera într-un spirit de asemenea dimensiuni" [4].

Idealul patriotic al tuturor acelor personalităţi din trecut care exprimau gîndurile şi năzuinţele maselor populare avea o deosebită valoare morală nu numai prin sinceritatea simţămintelor de care era animat, prin crezul ardent în viitorul fericit al patriei, atît de greu încercate [5], dar şi prin multe elemente de observaţie realistă a vieţii.

Un asemenea ideal patriotic implica, desigur, o anumită conştiinţă istorică, din cuprinsul căreia nu lipsea credinţa vizionară în destinul viitor al poporului român, dar el era construit mai ales cu modele luate din trecut, deoarece prezentul nu oferea pilde înălţătoare. Antiteza trecut-prezent apare ca un laitmotiv în numeroase creaţii literar-artistice, în gîndirea politică şi istorică a celor mai reprezentativi cărturari şi oameni politici progresişti ; la Eminescu, de pildă, ea reprezintă „pîrghia ideologică a marilor antiteze romantice din poemele *Epigonii*, *Scrisoarea III* sau *Scrisoarea IV*..." [6], precum şi ideea de bază a activităţii sale publicistice, în care denunţă cu pasiune şi tenacitate acea „atmosferă generală a vieţii politice" din vremea sa, caracterizată prin laşitate, demagogie, impostură, ignoranţă, printr-o „înfiorătoare lipsă de patriotism la tratarea chestiunilor naţionale" [7].

Încă în 1843, în *Cuvîntul pentru deschiderea cursului de istorie naţională* în Academia Mihăileană, Mihail Kogălniceanu afirmă cu pasiune şi convingere rosturile educative şi patriotice ale istoriei naţionale, importanţa cunoaşterii trecutului pentru afirmarea şi propăşirea noastră viitoare. „Trebuinţa istoriei patriei ne este neapărată chiar pentru ocro-

[4] G. Ivaşcu, *Patriotismul lui Eminescu*, în *Studii eminesciene*, Bucureşti, E.P.L., 1965, p. 77.

[5] Într-o pornire de vizionar romantic, ce-i era atît de proprie, Bolintineanu scria :

„Viitor de aur ţara noastră are
Şi prevăd prin secoli a ei înălţare".

Cuvinte de nobil patriotism, care şi astăzi, după un secol de luptă şi trudă, cînd înălţarea patriei este un proces actual, şi nu doar un deziderat, ne încălzesc inimile.

[6] Vezi *Studii eminesciene*, p. 67.

[7] M. Eminescu, *Opera politică*, ed. îngrijită de prof. I. Creţu, vol. I, Bucureşti, 1941, p. 424.

tirea drepturilor noastre", care „ni s-au călcat în picioare numai pentru că n-am avut conștiința naționalității noastre, numai pentru că n-am avut pe ce să ne întemeiem și să ne apărăm dreptățile" [8]. Interesul pentru istoria patriei contribuie deci la „păstrarea naționalității", iar orientarea pe calea patriotismului și a unei civilizații sănătoase, și nu superficiale ne va face respectați de Europa [9].

Cultul patriotic al istoriei — al unei istorii care să depășească simpla cronologie a evenimentelor sau biografia stăpînitorilor pentru a se ocupa de „instituțiile, industria, comerțul, cultura intelectuală și morală, obiceiurile și chipul de viață" [10] — este subordonat unor țeluri revoluționare: ridicarea conștiinței și demnității naționale a poporului, înarmarea sa cu cunoașterea de sine, ca un puternic stimulent în lupta socială și națională de eliberare. Prin publicarea *Arhivei românești*, „cea dintîi revistă retrospectivă în literatura noastră", cum o caracteriza singur, Kogălniceanu este primul cărturar român care a inițiat vasta lucrare de interes patriotic cum este publicarea cronicilor Moldovei, cu scopul mărturisit de a contribui „la dezvoltarea patriotismului" și de a da o temelie trainică istoriei țării, fără de care naționalitatea și civilizația noastră nu se pot dezvolta. În *Introducere* la *Arhiva românească* găsim și această profesiune de credință: „Istoria românească mai ales să ne fie cartea de căpetenie, să ne fie paladiul naționalității noastre. Într-însa vom învăța ce am făcut și ce avem să mai facem; printr-însa vom prevede viitorul, printr-însa vom fi români, căci istoria este măsura sau metrul prin care se poate ști dacă un popor propășește sau dacă se înapoiază. Întrebați dar istoria, și veți ști ce sîntem, de unde venim și unde mergem" [11].

Aceeași idee o exprimă și Bălcescu în *Magazin istoric pentru Dacia*: „Istoria este cea dintîi carte a unei nații. Într-însa ea își vede trecutul, prezentul și viitorul" [12]. În altă parte, ideea funcției educativ-politice și patriotice a istoriei apare și mai limpede. De o bună istorie națională, „românii au trebuință astăzi să se întemeieze în patriotism și în curaj și să cîștige statornicie în caracter", căci aceasta „ne va duce să credem că o nație care în mijlocul atîtor nevoi și-a păstrat naționalitatea ei în curgere de optsprezece veacuri nu mai poate pieri. Această convicție apoi ne va face să avem mai multă încredere în viitor și să lucrăm cu mai multă inimă la o reformă politică și socială care să ne facă vrednici a ne lua rangul ce ni se cuvine în marea familie a națiilor europene" [13].

Așadar, sentimentul de venerație pentru trecutul istoric nu avea un caracter apologetic, în spiritul romantismului reacționar, nu țintea reînvierea unor rînduieli de mult apuse ale evului mediu, ci era dictat de considerente ale luptei social-politice și ideologice pentru transformarea prezentului. Eminescu acuză cu indignare lipsa de patriotism a cîrmuitorilor din vremea sa, politicianismul meschin și egoist care a trădat

[8] M. Kogălniceanu, *Opere*, tom. I, *Scrieri istorice*, ed. critică adnotată, cu o introducere și note de Andrei Oțetea, București, 1946, p. 640.
[9] *Ibidem*, p. 647.
[10] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 133.
[11] M. Kogălniceanu, *Tainele inimii*, în *Scrieri alese*, București, E.P.L., 1964, p. 181.
[12] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 132.
[13] *Ibidem*, p. 134.

idealurile generoase ale revoluției de la 1848, înecîndu-le în frazeologie demagogică. El le-a opus virtuțile morale strămoșești în scopul de a oferi pilde de înălțare morală pentru construcția viitoare a țării. Trecutul trebuie deci să servească ca un izvor de inspirație pentru orice cugetare sau acțiune puse în slujba ridicării patriei pe culmile civilizației, la nivelul celor mai înaintate țări ale lumii. Între tradiție, ca „factor de conservare și consolidare activă a specificității naționale a unui popor", și inovațiile care asigură progresul nu există o opoziție.

În *Reforma socială la români* de N. Bălcescu, sentimentul de încîntare față de neîntrecutele frumuseți ale patriei și evocarea „egalității străbune de drepturi și de stări" [14] sînt puse în contrast cu starea prezentă, cu acea „monstruozitate socială ca o țară întreagă să robească la vreo cîteva individe", cu tabloul tragic în care „acei ce au tot, și pămînt, și capital, și drepturi în stat, nu dau nimic, nu ajută întru nimic statul", alcătuind o clasă parazitară, iar cel „care n-are nimic, nici drepturi, nici stare, nici măcar proprietatea forțelor sale..., dă tot" [15].

Sub aspect uman, priveliștea e zguduitoare, terifiantă și puternic contrastantă cu frumusețea mediului natural: „... Dintr-o gaură de supt pămînt iese o figură omenească slabă, desculță, trențuroasă, murdară; dar sub acest aspect hidos, observînd mai cu luare-aminte, descoperi în fizionomia-i un tip antic, care denotează o nobilă și mare viță, un zîmbet amar și trist pe buze, o privire suferitoare, dar mîndră" [16].

Așa arătau țăranii, „elementul cel mai puternic al naționalității române" [17], după expresia lui Kogălniceanu, nu numai în perioada revoluției de la 1848, cînd a notat Bălcescu întristătoarele sale constatări, dar și mult mai tîrziu, pînă la eliberare.

Sub raport politic și patriotic, consecințele acestei stări de exploatare inumană sînt de asemenea nefaste și profund păgubitoare. „Pentru ce să mai apere o țeară unde n-are nici un drept, nici o palmă de pămînt, nici chiar libera dispoziție a muncii sale?" [18]. Într-o formulă pregnantă, Bălcescu spunea că „robul n-are patrie, pentru că robul n-are nimic". Este ideea afirmată și de Marx în binecunoscuta formulă, atît de mult răstălmăcită de ideologii burghezi: „Proletarii n-au patrie" ... Climatul social-politic al feudalității și apoi al burgheziei, aparatul statal războinic și de represiune internă le sînt într-adevăr străine, ostile oamenilor muncii în general și în special acelora care n-au de pierdut în revoluție decît lanțurile. Dar patria înseamnă mai mult decît climatul politic, ideologic și cultural creat, inspirat, generat de activitatea și gîndirea claselor ex-

[14] De altfel, această apreciere se referă la un trecut destul de îndepărtat și neguros. Bălcescu, pe temeiul unui studiu atent și bine călăuzit al istoriei, era cel mai puțin dispus să idealizeze trecutul. El vorbește nu o dată despre „mărimea cea nemăsurată a dăjdiilor și tirania fanarioților și a boierilor pămînteni, care făceau ca țăranii români să fie cei mai nenorociți din Europa (după aprecierea lui Kogălniceanu), căci niciodată ei nu erau siguri de munca lor, niciodată ei nu știau de vor mînca pîinea ce au semănat" (*op. cit.*, p. 154).

[15] *Ibidem*, p. 62.

[16] *Ibidem*, p. 61.

[17] *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, București, Edit. științifică, 1959, p. 54—55.

[18] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 69.

ploatatoare, dispuse oricînd să trădeze cauza națională pentru a-și apăra privilegiile. Ea înseamnă, totodată, climatul spiritual și natural de existență a unui popor care-și apără adesea, cu imense eforturi și sacrificii, dreptul la o ființare liberă și independentă. Fără lupta dîrză, eroică a tuturor acelor oameni pe care „patria burgheză" i-a lipsit de drepturi, chiar și de dreptul de a duce o existență în condiții umane, potrivită cu demnitatea unui demiurg de frumusețe și civilizație, fără patriotismul, singurul adevărat, al „robilor fără patrie", nu poate fi conceput nici unul dintre marile evenimente care au brăzdat timp de un veac istoria României moderne, de la revoluția de la 1848 pînă în ziua deplinei și definitivei eliberări sociale și naționale : Unirea Principatelor, războiul de independență, răscoalele țărănești, luptele muncitorimii, în frunte cu comuniștii, culminînd cu eroica Griviță Roșie, lupta patriotică împotriva aservirii țării de către Germania fascistă și a războiului criminal, culminînd cu insurecția armată de la 23 August 1944. S-a împlinit astfel ceea ce Bălcescu însuși afirma cu o neistovită convingere în legea progresului inevitabil moral și material al umanității : „Tiranii pot îndoi cruzimile, pot întrebuința puterea lor pentru a opri progresul. Nu vor izbuti niciodată. Ideea își face loc și străbate în inima poporului. Inteligența nimicește planurile tiranilor, e lege ca dreptatea și adevărul să triumfe asupra puterii și minciunii" [19].

Progresul nu se realizează însă de la sine și în orice împrejurări, căci „cea dintîi condiție a dezvoltării morale a unui stat e existența lui politică, e libertatea poporului și egalitatea de drepturi. Unde poporul nu e liber, unde egalitatea nu domnește, acolo nu e viață" [20].

La Bălcescu și Bolintineanu și chiar la un democrat burghez radical cum a fost Kogălniceanu, patriotismul nu se manifestă numai în atitudinea de demnitate națională față de raporturile politice și economice externe ale țării, vizînd poziția și rolul său în concertul națiunilor moderne, ci are și un conținut profund democratic, se referă la starea socială și morală a poporului „desădit și asuprit", cuprinzînd chemarea înflăcărată pentru emanciparea sa. Într-un discurs referitor la art. 1 din *Constituția pentru Unirea principatelor*, M. Kogălniceanu spunea : „Să plecăm ochii noștri către acele gloate multe și amărîte care pînă acum de la patrie n-au cunoscut decît dări și asupriri. Pe lîngă îndatoriri, să le dăm acum și drepturi. Să facem ca și pentru dînșii să răsară soarele emancipațiunii. Întrucîtă vreme nu vom emancipa poporul, nu ne vom emancipa țara. Să arătăm dar lumii că ce voim nu voim numai pentru noi, numai pentru clasa noastră, ci pentru întreaga națiune. Prin desființarea unui regim social de mult osîndit de toată Europa, prin îmbunătățiri reale și conforme cu convențiunea și cu spiritul de civilizațiune modernă, să ridicăm clasele de jos, să facem ca și pentru dînsele cuvîntul de libertate, de egalitate și dreptate să ajungă a fi un adevăr ; să le dăm o patrie" [21].

---

[19] N. Bălcescu *Trecutul și prezentul*, în *op. cit.*, p. 190.

[20] *Ibidem*, p. 187.

[21] *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, p. 112—113.

În același spirit se pronunță și D. Bolintineanu, care, în lucrarea *Nepăsarea de religie, de patrie și de dreptate la români*, scria : „Nu este patrie unde nu este dreptate, unde nu dom-

0755

Istoria de mai bine de un veac a poporului nostru, de cînd au fost scrise toate acestea, a lăsat neîmplinite asemenea deziderate. Vechile constituţii înscriau demagogic atare principii, dar întreaga realitate politică a statului burghez le dezmintea în fapt, iar adesea chiar în planul dreptului se creau atîtea instituţii de îngrădire, suspendare sau pur şi simplu anihilare a firavelor principii constituţionale, încît acestea rămîneau un cadru pur formal, ineficient şi chiar o pură înşelătorie pentru masele populare. Ceea ce Kogălniceanu spunea despre „aristocraţia română" este pe deplin valabil şi pentru burghezia reacţionară : că patriotismul său „se întinde numai de a *cere, iar nu de a da* ..., că nu voieşte a ave un popul zdravăn şi patriot" [22].

Oameni ca Bălcescu sau Bolintineanu erau prea sensibili la suferinţele poporului, prea îndureraţi de condiţia mizeră a acestuia ca să se lase înşelaţi de libertăţile acordate doar pe „foile Constituţiei".

„Da, români ! Voi nu sînteţi liberi, cu toată constituţiunea voastră. Constituţia este o literă moartă, căci nu are totdeodată aceea ce o face să fie iubită, să fie înţeleasă de toţi ..." [23].

Cu o uimitoare putere de pătrundere, Bălcescu şi-a dat seama că în calea unei revoluţii cu adevărat democratice şi sociale, de unitate naţională şi independenţă, cum o numea el, se află un drum greu, că ea trebuie să înfrîngă şi rezistenţa înverşunată a claselor reacţionare, contrarevoluţionare. „Poate pînă vom vedea naţia noastră recăpătîndu-şi toate drepturile va trece chiar un secol ..." [24].

Întristătoare pentru el, dar admirabilă previziune din perspectiva zilelor noastre.

Dezvoltarea relaţiilor capitaliste în ţara noastră a dus la constituirea naţiunii burgheze române şi a statului modern român. Cadrul şi posibilităţile luptei poporului pentru justiţie socială pe plan intern şi demnitate naţională pe plan extern s-au dezvoltat, culminînd cu luptele de clasă ale proletariatului împotriva politicii de cruntă opresiune şi trădare naţională a burgheziei reacţionare. Steagul ideii patriotice, al independenţei şi suveranităţii naţionale a fost purtat mai departe cu eroism de către clasa muncitoare, dar el nu a putut fi pe deplin victorios decît în condiţiile revoluţiei socialiste, ale construcţiei şi victoriei depline a socialismului în ţara noastră. Istoria a dovedit că purtătorii şi moştenitorii adevăratelor tradiţii revoluţionare pentru eliberarea naţională şi socială a poporului sînt oamenii muncii, în frunte cu comuniştii.

Construirea noii orînduiri în ţara noastră a generat patriotismul socialist, care exprimă dragostea faţă de patria noastră liberă, faţă de popor, faţă de lupta lui entuziastă şi plină de abnegaţie pentru înflorirea ţării.

---

neşte legea... Stăpînii nu se fac într-o constituţie liberă, unde legile se respectă, unde drepturile cetăţenilor sînt sacre. Unde este patria, nu este stăpîn, unde este stăpîn nu este patrie, căci nu este libertate" (*Opere alese*, vol. II, *Proză*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1955).

[22] M. Kogălniceanu, *op. cit.*, p. 21.

[23] D. Bolintineanu, *op. cit.*, p. 277.

[24] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 248.

Noua Constituție afirmă un ideal patriotic de înălțătoare forță morală, marcînd un moment crucial în dezvoltarea progresivă a unui popor care știe să prețuiască tradițiile de luptă pentru libertate și dreptate socială, dar cu atît mai vîrtos prezentul socialist și viitorul comunist al patriei sale. Superioritatea acestui ideal rezultă, în primul rînd, din certitudinea principiilor pe care le sintetizează, din trăinicia relațiilor pe care le reflectă. Clasa muncitoare, clasă conducătoare a societății noastre, continuă pe o treaptă superioară orientarea patriotică progresivă a gîndirii și practicii sociale din trecut, a întregii culturi democratice.

Faptul că noua Constituție consfințește clasei muncitoare rolul de clasă conducătoare a întregii societăți socialiste exprimă o legitate mai generală a societății moderne, pe deplin valabilă și în țara noastră : rolul conducător al clasei muncitoare în lupta împotriva exploatării capitaliste, a politicii imperialiste de asuprire națională și pentru transformarea socialistă a societății.

„Istoria modernă a României este legată indisolubil de lupta clasei muncitoare pentru cucerirea puterii politice și făurirea noii societăți. Devenind clasă conducătoare în stat, clasa muncitoare, în alianță cu țărănimea muncitoare, sub conducerea partidului comuniștilor, a înfăptuit cu pricepere opera de construire a noii societăți, dovedindu-se la înălțimea misiunii sale istorice" [25].

Legea fundamentală a României socialiste, alături de celelalte acte și înfăptuiri ale poporului nostru, liber și stăpîn pe destinul său, demonstrează convingător că patriotismul dobîndește în condițiile socialismului un conținut calitativ superior.

În primul rînd, pentru că socialismul realizează pentru prima dată vechiul deziderat al revoluționarilor consecvenți de a crea o patrie pentru oamenii muncii, pentru toți aceia care făuresc, prin munca și gîndirea lor, comorile civilizației. Atitudinea față de patrie dobîndește un conținut bogat și constructiv, vizînd dezvoltarea sa economică, socială și culturală multilaterală. „Cea dintîi condiție a dezvoltării morale a unui stat", după cuvintele lui Bălcescu, este pe deplin realizată și depășită.

Valoarea art. 17 din Constituție, precum și a tuturor celorlalte articole cuprinse sub titlul *Drepturile și îndatoririle fundamentale ale cetățenilor* se bazează nu pe voința arbitrară și egoistă a unei clase minoritare, ci pe voința întregului popor, pe certitudinea muncii și gîndirii sale. Numai într-un stat cu adevărat democratic și socialist se realizează, pe temeiul egalității sociale reale, unitatea între drepturile și îndatoririle cetățenești, care nu întîmplător figurează în același capitol. Tocmai un atare tip de stat intuia și Bălcescu cînd spunea că „dreptul este cealaltă față a datoriei, adică ca un lucru cu două fețe, dreptul și datoria nu se vor despărți unul de altul. Cine are datorii trebuie să aibă și drepturi" [26].

Într-o republică democratică, „poporul nu ascultă decît slujbașii aleși de dînsul, chiar cu treabă hotărîtă și pe vreme hotărîtă. Acești slujbași

---

[25] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 67.

[26] În capitolul *Drepturile omului și ale cetățeanului* din *Manualul bunului român*, în *op. cit.*, p. 202.

sînt deopotrivă cu toți ceilalți oameni. Ei poruncesc numai în numele poporului și sînt datori a lucra numai pentru dînsul, ascultînd legea făcută de dînșii, supuindu-se la privegherea necurmată a cetățenilor și stînd totdeauna gata de a da înapoi slujba cu care au fost însărcinați, cînd s-a sfîrșit vremea pentru care au primit-o" [27]. Dacă facem abstracție de culoarea sa stilistică puțin arhaizantă, textul citat pare luat dintr-un comentariu actual asupra Constituției noastre. El aparține însă lui N. Bălcescu și e luat din *Manualul bunului român*.

Ceea ce pe atunci nu era decît un deziderat ideal a devenit o realitate, care întrece chiar și cele mai îndrăznețe visuri ale revoluționarilor pașoptiști. După cum se arată în art. 13, „în Republica Socialistă România, întreaga activitate de stat are drept scop dezvoltarea orînduirii și înflorirea națiunii socialiste, creșterea continuă a bunăstării materiale și culturale a poporului, asigurarea libertății și demnității omului, afirmarea multilaterală a personalității umane".

Art. 2 consfințește un principiu de bază într-un stat socialist: „Întreaga putere în Republica Socialistă România aparține poporului, liber și stăpîn pe soarta sa". Multe alte articole ale Constituției din capitolele I, III, IV și V reglementează modalitățile principale în care se exercită puterea suverană a poporului atît la scară națională, cît și pe plan local. Pentru toți acei cetățeni care alcătuiesc generația tînără a lui 23 August, toate principiile și normele constituționale avînd un conținut popular și democratic par cît se poate de firești, ca și cum ele ar fi înscrise în ordinea naturală a lucrurilor, ca și cum ar face parte dintr-un soi de drept natural al omului și cetățeanului, considerat ca individ și ca colectivitate organizată în stat.

În realitate, ele sînt rodul unor îndelungate strădanii patriotice ale maselor populare și ale purtătorilor lor de cuvînt în cultura și viața politică a trecutului, realizări nemijlocite ale revoluției socialiste. Forța de adevăr a Constituției noastre, capacitatea sa de condensare a muncii și gîndirii unui popor destoinic trebuie măsurate nu numai prin ceea ce s-a realizat deja și a intrat, ca să spunem așa, în istoria contemporană a României socialiste, dar și prin raportarea la certitudinile unor făptuiri viitoare. Noua Constituție și documentele Congresului al IX-lea al partidului nu sînt doar manifestări simultane și paralele, evenimente politice și sociale de întîmplătoare coincidență, ci expresii organic-unitare ale unui fond comun de gîndire și experiență, ale unui moment istoric din ampla și multilaterala mișcare socială a unui popor. Cu alte cuvinte, pe dimensiunea viitorului, cea mai eficientă și pregnantă unitate de măsură a patriotismului și democratismului Constituției — în sensul conținutului real și bogat al principiilor sale normative — îl constituie documentele Congresului al IX-lea privind dezvoltarea economică și social-culturală a României socialiste.

În al doilea rînd, prin noul său conținut, patriotismul socialist este într-o legătură necesară și indisolubilă cu internaționalismul socialist.

---

[27] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 197.

Și în trecut o manifestare pregnantă și de înaltă răspundere morală a patriotismului o constituia afirmarea ideii de suveranitate națională îmbinată cu atitudinea de respect față de alte popoare și față de drepturile și libertățile lor. Ideea patriotică opusă naționalismului reacționar este concordantă cu ideea solidarității forțelor sociale progresiste pe plan mondial. Dreptul popoarelor de a dispune liber și independent de soarta lor, fără amestec și constrîngeri externe, este unul dintre cele mai însuflețitoare și progresiste principii ale raporturilor interstatale, așa cum drepturile și inviolabilitatea persoanei afirmă un principiu umanist de drept în raporturile intercetățenești dinăuntrul unui stat.

Între libertatea internă și cea externă a unui stat, între aspectul social și cel național al patriotismului există o strînsă unitate, iar o revoluție consecventă, așa cum o preconiza un Bălcescu, nu putea să fie decît socială și națională în același timp. „Revoluția viitoare nu se mai poate mărgini a voi ca românii să fie liberi, egali, proprietari de pămînt și de capital și frați asociați la fapta unui progres comun. Ea nu se va mai mărgini a cere libertatea dinăuntru, care e peste putință a dobîndi fără libertatea din afară, libertatea de supt domnia străină, ci va cere libertatea și unitatea națională" [28].

Fără libertatea internă, forța creatoare și capacitatea de luptă a poporului împotriva asupritorilor străini sînt slăbite; fără libertatea și independența națională „nu sînt posibile apărarea și consolidarea cuceririlor democratice, realizarea tuturor acelor reforme politice și sociale de care e nevoie pentru ca să se constituie domnirea democrației, domnirea poporului prin popor" [29].

Încă de la începuturile constituirii statului român modern, afirmarea hotărîtă a principiilor de neatîrnare și suveranitate națională reprezintă corolarul necesar al unei organizări interne conforme cu aspirațiile poporului. Citim și astăzi cu emoție și mîndrie scrierile și cuvîntările unor militanți ca M. Kogălniceanu, care, în perioada Unirii și mai tîrziu, desfășurau o amplă argumentare în sprijinul ideii patriotice că Țările Române au drepturi istorice la o existență liberă, de sine stătătoare în marea familie a națiunilor europene. *Dorințele țării asupra viitoarei organizații a Principatelor Române*, prezentate de el într-o ședință a Adunării ad-hoc a Moldovei, sînt motivate în primul rînd prin aceea că „ființa politică și națională, că dritul de staturi suverane — și în special dreptul de guvernămînt neatîrnat, dreptul de legislație ... au fost totdeauna asigurate Țărilor Române și chiar înscrise cu litere mari în tratatele încheiate cu alte state" [30]. Kogălniceanu înțelegea că pentru „a da o deplină și întreagă îndestulare trebuințelor și dorințelor nației" este necesară nu numai curmarea suferințelor și abuzurilor dinăuntru, dar și lichidarea înrîuririlor din afară care jignesc autonomia și demnitatea Țărilor Române.

Ideea suveranității este tratată cu un deosebit simț al istoriei. Ea este clădită pe lucrarea de veacuri a poporului, care și-a apărat cu eroism

[28] N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 183—184.
[29] Idem, *Opere*, vol. I, București, Edit. Acad. R.P.R., 1953, p. 312.
[30] *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, p. 23.

şi jertfe de sînge o existenţă neatîrnată — în limitele în care acest lucru era cu putinţă în condiţiile vitrege ale trecutului. Preferinţa şi nobila admiraţie a lui Bălcescu pentru epoca lui Mihai Viteazul, a lui Kogălniceanu pentru cea a lui Ştefan cel Mare sau invocările lui Mircea cel Bătrîn în *Scrisoarea III* a lui Eminescu nu au un caracter de idealizare sentimentală a trecutului, ci servesc ca modalităţi de stimulare a conştiinţei patriotice şi a demnităţii naţionale.

În noua Constituţie, art. 14 proclamă : „Relaţiile externe ale Republicii Socialiste România se bazează pe principiile respectării suveranităţii şi independenţei naţionale, egalităţii în drepturi şi avantajului reciproc, neamestecului în treburile interne".

Un element nou care demonstrează superioritatea sistemului socialist faţă de cel capitalist îl constituie tocmai afirmarea principiului internaţionalist nu numai în raporturile dintre partidele comuniste frăţeşti, dar şi între statele socialiste. Coeziunea sistemului socialist mondial nu se poate baza decît pe promovarea consecventă a acestui principiu în domeniul relaţiilor interstatale socialiste. „Cu cît principiile internaţionalismului proletar îşi vor găsi o mai deplină întruchipare în relaţiile dintre ţările socialiste, cu atît mai puternic se va demonstra superioritatea acestor relaţii asupra relaţiiior din lumea capitalistă — caracterizate prin inegalitate, încălcarea suveranităţii şi independenţei naţionale —, cu atît mai mult va spori forţa de atracţie a socialismului pe arena internaţională" [31].

Internaţionalismul socialist a devenit în condiţiile ţării noastre politica de stat. „Politica patriotică şi internaţionalistă a partidului nostru dovedeşte grija lui pentru destinele ţării, pentru valorificarea cît mai complexă şi superioară a resurselor ei naturale, pentru bunăstarea şi fericirea poporului" [32].

Aşadar, unitatea dialectică dintre patriotism şi solidaritatea internaţionalistă a celor ce muncesc este ridicată pe o treaptă superioară.

În primul rînd, pentru că însăşi esenţa noilor relaţii sociale determină relaţii de tip nou între state şi popoare mari sau mici, bazate pe deplina egalitate, respect şi ajutor mutual.

În al doilea rînd, pentru că însăşi dialectica mişcării sociale ne cere să îmbinăm adevărul universal al marxism-leninismului cu condiţiile istorice specifice ale fiecărei ţări, să aplicăm legile generale ale trecerii de la capitalism la socialism la particularităţile naţionale ale fiecărui popor.

În al treilea rînd, pentru că singura cale de îmbogăţire a patrimoniului cultural comun al umanităţii trece prin afirmarea şi prelucrarea elementului naţional. Fără elementul naţional sau împotriva acestuia, universalitatea culturii progresiste şi socialiste este de neconceput, devine o noţiune fără sens.

---

[31] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 85.
[32] *Ibidem*, p. 422.

Sistemul socialist mondial realizează o dezvoltare fără precedent a forțelor de producție și a relațiilor sociale, se adîncește diviziunea socială internațională a muncii, se îmbogățesc formele instituționale suprastructurale de organizare și conducere a vieții sociale. Au loc transformări radicale în ceea ce privește conducerea planificată, organizată conștient a întregului organism social. Dar atîta timp cît comunismul nu a învins încă pe scară mondială și nu a parcurs un lung stadiu de maturizare, atîta timp cît există încă mari inegalități între țări și popoare sub raportul dezvoltării economice, culturale etc., iar nivelul acelora ce pășesc pe calea socialismului este atît de diferit, națiunea — cu toate prerogativele sale, cu întreaga sa istorie trecută și actuală — este și va continua să fie celula, unitatea fundamentală a vieții social-economice și cultural-moderne. „Națiunea și statul vor continua să constituie încă multă vreme baza dezvoltării societății socialiste. Dezvoltarea națiunii, întărirea statului socialist corespund cerințelor obiective ale vieții sociale; aceasta nu numai că nu vine în contradicție cu interesele internaționalismului socialist, ci, dimpotrivă, corespunde pe deplin acestor interese, solidarității internaționale a oamenilor muncii, cauzei socialismului și păcii. Dezvoltarea și înflorirea fiecărei națiuni socialiste, a fiecărui stat socialist egal în drepturi, suveran și independent, constituie o cerință esențială de care depind întărirea unității și coeziunii țărilor socialiste, creșterea înrîuririi lor asupra mersului înainte al omenirii spre socialism și comunism" [33].

După cum sublinia tovarășul Emil Bodnaraș în cuvîntarea rostită la Congresul al IX-lea al partidului, „orînduirea socialistă asigură cele mai favorabile condiții dezvoltării multilaterale a națiunii, afirmării potențelor și aptitudinilor ei creatoare, statul socialist fiind principala garanție a acestei dezvoltări. Națiunea, ca formațiune istorică, departe de a fi depășită, găsește abia în socialism condiția deplinei ei afirmări și dezvoltări, condiția materializării întregii ei capacități. Independența și suveranitea națiunii și a statului socialist reprezintă în felul acesta cerințe avînd o obiectivă întemeiere" [34].

În cuvîntările lor de salut rostite la Congresul al IX-lea al partidului, mulți reprezentanți ai partidelor comuniste frățești au elogiat contribuția deosebită a partidului nostru la cauza unității mișcării comuniste și muncitorești internaționale. Or, această contribuție se datorește în primul rînd înaltei conștiințe internaționaliste și patriotice a partidului. Principiile independenței, suveranității și integrității teritoriale a statelor, neamestecul unora în treburile interne ale altora, recunoașterea dreptului fiecărui popor de a-și rezolva în mod independent problemele sale — toate acestea alcătuiesc un cadru politic profund întemeiat ideologic, de acțiune, dat fiind că tocmai în socialism atari principii își pot găsi o deplină afirmare și consecventă împlinire.

Principala contribuție pe care o aduce o națiune socialistă la cauza comună a internaționalismului socialist nu constă în a se nega, fie și

[33] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 69.
[34] *Ibidem*, p. 647.

parțial, pe sine însăși, ci, dimpotrivă, în lichidarea înapoierii economice și ridicarea sa, prin folosirea optimă a resurselor sale proprii și prin colaborare reciproc avantajoasă cu celelalte națiuni frățești, pe culmi tot mai înalte ale civilizației. Aceasta nu e posibil însă fără conducerea planificată a economiei naționale, care „este unul din atributele fundamentale, esențiale și inalienabile ale suveranității statului socialist — planul de stat fiind principalul instrument prin care acesta își realizează obiectivele sale politice și social-economice, stabilește direcțiile și ritmul de dezvoltare a economiei naționale, proporțiile ei fundamentale, acumulările, măsurile pentru ridicarea nivelului de trai material și cultural al poporului. Suveranitatea statului socialist presupune ca el să dispună efectiv și integral de mijloacele îndeplinirii practice a acestor atribuții, deținînd în mîinile sale totalitatea pîrghiilor de conducere a vieții economice și sociale. Trecerea unor asemenea pîrghii în competența unor organe suprastatale sau extrastatale ar transforma suveranitatea într-o noțiune lipsită de conținut" [35]. Iar fără conducerea înțeleaptă a dezvoltării economice nu sînt posibile industrializarea țării, dezvoltarea economică multilaterală, în cadrul căreia are precădere industria grea, și îndeosebi industria constructoare de mașini, nu e posibilă ridicarea patriei noastre la un grad înalt de civilizație și bunăstare.

Justețea acestei linii politice a partidului nostru, care continuă consecvent pe o treaptă superioară și în condiții noi cele mai valoroase tradiții ale ideii patriotice din trecut, a obținut adeziunea fermă a poporului nostru, iar despre roadele ei minunate stau mărturie bilanțul însuflețitor al marilor realizări sintetizate în documentele Congresului al IX-lea al P.C.R. și în noua Constituție, precum și creșterea considerabilă a prestigiului țării noastre pe plan internațional. Așa cum subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul la cel de-al IX-lea Congres al Partidului Comunist Român, „experiența poporului român, ca și istoria dezvoltării societății omenești, demonstrează că industrializarea este singura cale care duce spre progres și civilizație, spre ridicarea standardului de viață, asigură în fapt independența și suveranitatea națională" [36].

Numai pe această temelie nouă a industrializării socialiste se înfăptuiește chemarea marelui nostru poet național care spunea într-un articol: „S-o facem mare pe țărișoara noastră prin roadele muncii noastre și prin mărimea vredniciilor noastre, căci de astăzi înainte nimeni nu ne mai jignește în lucrare..." [37].

În concluzie, aș dori să subliniez unele trăsături fundamentale ale vechiului și noului patriotism, trăsături ce dezvăluie atît linia de continuitate, cît și discontinuitatea celor două tipuri istorice de patriotism:

1. Lupta hotărîtă, național-democratică pentru progresul social al țării, care se manifesta în trecut prin lupta împotriva iobăgiei și asupririi feudale, cu toate instituțiile sale perimate și reacționare, apoi împotriva

[35] *Declarația cu privire la poziția Partidului Muncitoresc Român în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale, adoptată de Plenara lărgită a C. C. al P.M.R. din aprilie 1964*, București, Edit. politică, 1964, p. 32—33.

[36] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 35.

[37] M. Eminescu, *Opera politică*, vol. I, p. 559.

opresiunii și opreliștilor burgheze în calea progresului național, iar astăzi se manifestă prin munca creatoare a întregului popor pentru dezvoltarea economică, socială și culturală multilaterală a noii patrii socialiste.

2. Conștiința unității și comunității naționale, avîndu-și rădăcinile în destinele istorice comune ale populațiilor de pe teritoriul românesc, în încercările de unitate ale lui Mihai Viteazu, în strădaniile cărturarilor Școlii Ardelene de fundamentare istorică, ideologică și culturală a unității neamului românesc, în lupta convergentă de veacuri împotriva diverșilor cotropitori străini pentru a se putea conserva însăși ființa autonomă a unui popor, care, deși dezmembrat, nu și-a plecat niciînd grumazul resemnat în fața opresorilor străini sau autohtoni. Către mijlocul secolului trecut, această idee a unității a constituit, după cum se știe, cel mai puternic stimulent în lupta maselor împotriva asupririi naționale și sociale, pentru independență națională. În condițiile socialismului victorios, conștiința comunității naționale are ca temei deplina unitate a tuturor claselor și grupelor sociale care participă înfrățite, sub conducerea comuniștilor, la zidirea unei patrii noi, socialiste. Constituția consfințește noua realitate a unității poporului, care se manifestă ca principala forță motrice a progresului social și național.

3. Sentimentul de dragoste față de popor, conștiința datoriei față de patrie, lupta plină de abnegație pentru ridicarea și libera sa dezvoltare.

4. Mîndria națională pentru virtuțile patriotice ale poporului, pentru contribuția sa la cauza luptei de eliberare națională și socială. Încă din vremea primelor voievodate și mai ales în timpul lui Ștefan cel Mare și Mihai Viteazu, valoarea europeană a acestei lupte era cunoscută departe peste fruntariile țării, iar astăzi, mai mult ca oricînd în trecut, contribuția românilor la triumful cauzei justiției internaționale, al libertății sociale și independenței naționale se bucură de o unanimă recunoaștere și apreciere internațională.

O politică cu adevărat internaționalistă urmărește întărirea frontului comun de luptă împotriva sistemului capitalist mondial, înainte de toate, prin consolidarea și dezvoltarea neîncetată a cuceririlor socialiste ale poporului din propria țară, prin asigurarea progresului său multilateral și armonios.

COORDONATE SOCIALE ACTUALE ALE ARTEI

DE

ION PASCADI

Idealurile unei epoci, sistemul ei de valori întemeiat pe ceea ce există, dar mai ales pe perspectiva viitorului, au constituit dintotdeauna cadrul social al evoluției literaturii și artei. Dezvoltarea multilaterală a economiei și culturii, al cărei bilanț a devenit temelia giganticelor planuri discutate și aprobate de Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, conturează noile coordonate ale dezvoltării literaturii și artei. Desigur, nu există și nu pot exista canoane rigide și scheme prestabilite în evoluția unui fenomen atît de complex cum este cel artistic, iar caracterul de unicat al operei o ferește de procedee-tip impuse din afară, dar cerințele sociale ale progresului se pun întotdeauna și ca cerințe ale creației. „Desigur, se poate și este necesar să se creeze în diferite forme și stiluri — se arată în raportul C.C. al P.C.R. la Congresul al IX-lea al partidului. Putem spune creatorilor de artă : alegeți tot ceea ce credeți că este mai frumos în culoare, mai expresiv în grai, redați realitatea cît mai variat în proză, în poezie, în pictură, sculptură și muzică, cîntați patria și poporul nostru minunat, pe cei ce și-au închinat întreaga viață înfloririi României" [1]. O asemenea cerință nu este astfel niciodată abstractă, general uniformă, ci substanța ei concretă trebuie descifrată de fiecare dată din trăsăturile caracteristice ale momentului istoric. Totodată între cerință și realizarea ei există cel mai adesea un decalaj, cum remarca încă Marx atunci cînd se referea la dezvoltarea inegală a artei și literaturii în raport cu economia, dar epoca socialismului a contribuit în măsură substanțială la reducerea lui prin aceea că a deschis era înaintării libere și conștiente a omenirii. Diferitele personalități creatoare se disting prin drumul propriu pe care merg în întîmpinarea cerințelor epocii, învățătura marxist-leninistă, talentul auten-

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 95.

Rev. filoz., **12**, 8, p. 1011–1019, București, 1965

tic ajutîndu-le să se ferească de potecile lunecoase ce duc spre mocirla estetismului, ca și de șoselele bătute ale sociologismului vulgar. Nu este în intenția noastră, și nici n-am putea de altfel, să descriem infinitatea drumurilor individuale de creație, vom încerca însă să desprindem cîteva din notele comune ale acestora în străduința înflăcărată a oamenilor de litere și artă de a atinge mărețele obiective indicate de partid.

Niciodată rolul și prețuirea artiștilor nu s-a ridicat la înălțimea la care sînt situate astăzi în ansamblul vieții sociale, ceea ce fără îndoială are o influență hotărîtoare asupra creației. Acordînd o înaltă apreciere contribuției de seamă pe care scriitorii, artiștii plastici, compozitorii, oamenii de teatru și cinematografie o aduc la dezvoltarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii, documentele Congresului al IX-lea al partidului au conturat noua condiție socială a artistului socialist, aceea de participant activ la construirea noii orînduiri. Animați de mîndrie și patriotism, oamenii de litere și artă se străduiesc să răspundă cu cinste titlului de „ajutoare de nădejde ale partidului" în condiții materiale și un climat spiritual nebănuit în trecut. Întîlnirea conducerii de partid și de stat cu oamenii de cultură și artă care a avut loc în preajma congresului, dezbaterile entuziaste ale documentelor acestuia în presă, în adunări publice, ca și cuvîntul reprezentanților oamenilor de artă în cel mai înalt for de conducere al partidului au fost grăitoare pentru înalta responsabilitate cu care creatorii își înțeleg misiunea lor, exprimînd convingător atașamentul lor profund față de cauza fericirii poporului. Definitorii pentru caracterizarea acestui climat sînt libertatea de creație, înțelegerea legăturii indisolubile dintre artă și popor, îndrăzneala și hotărîrea cu care artiștii au răspuns la chemarea de a pune toate forțele lor în slujba făuririi culturii socialiste. Exprimînd sentimentul de profundă satisfacție pentru ambianța spirituală în care se desfășoară astăzi activitatea creatoare, maestrul Tudor Arghezi spunea după întîlnirea cu conducătorii de partid și de stat : „M-am simțit fericit de atîți pași mari făcuți înainte, încît și credința mea cinstită, preconizată de altfel de tot ce am izbutit să elucubrez, reflectează, cred, această libertate concretizată în spusele ședinței la care mă refer"[2]. Pornind de la un asemenea spirit, scriitorii și artiștii din țara noastră înțeleg să-și pună în mod liber talentul și măiestria în slujba constructorilor socialismului, creînd o artă utilă societății în care trăiesc și prin aceasta capabilă să înfrunte veșnicia

SENSUL UTILITĂȚII SOCIALE

Vorbind de funcția socială a artei, de utilitatea ei pentru societate ca de unul din criteriile fundamentale ale valorificării estetice, sîntem departe de concepția simplistă, combătută încă cu ani în urmă, după care alegerea temei în sine, ca și găsirea de soluții adecvate dinainte unor principii ar reprezenta măsura absolută a valorii operei. Pentru a servi vieții, o operă de artă trebuie să reflecte viața iar aceasta — întotdeauna și cu atît mai

[2] În cadrul anchetei *Arta epocii minunate a socialismului*, „Scînteia" nr. 6 629 din 25 mai 1965.

mult în epoca pe care o străbatem — este mult prea bogată și complexă pentru a putea fi înghesuită în scheme și șabloane apriorice. Discuții ca cele despre procentajul de „pete" ale eroului pozitiv sau tendința de a respinge, indiferent de nivelul lor artistic, acele opere unde tipicul nu este egal cu media statistică sînt de mult de domeniul trecutului, cu toate că reziduuri ale unor asemenea „teorii" n-au dispărut cu totul. (Nu este chiar atît de mult de cînd unii critici puneau sub semn de întrebare valoarea creației unor scriitori talentați ca D. R. Popescu sau Nicolae Velea sub motivul că se ocupă de cazuri ciudate ieșite din comun. Viața este însă mult mai complicată decît imaginația unor critici și ea nu prezintă niciodată esența sub formă „pură", ci întotdeauna manifestarea ei fenomenală este individuală, irepetabilă, eroul din viață fiind încă, cum spunea Hegel, „un acesta". Totul este ca pornind de la bogăția de aspecte ale vieții scriitorul să nu se înece în ele și să nu mai fie în stare să desprindă în „cazurile ciudate" manifestarea tendinței generale.) Dacă, prin urmare, particularul care exprimă uneori mai întortocheat și mai indirect generalul nu poate fi exclus din arta noastră socialistă, nu este însă mai puțin adevărat că rătăcirea în hățișurile individualului, incapacitatea de a releva semnificațiile sociale generale, aspectele esențiale ale vieții poporului sînt la fel de dăunătoare. Trebuie să subliniem importanța observației făcute în raportul C.C. al P.C.R. prezentat la cel de-al IX-lea Congres al partidului că „sînt multe momente importante din istoria patriei noastre, din munca tumultoasă a poporului pentru edificarea noii societăți care nu și-au găsit încă oglindirea deplină în operele literar-artistice" [3]. Cerința aceasta nu este o simplă cerință tematică, ci ea vizează în modul cel mai direct însăși însemnătatea socială a artei, locul pe care aceasta îl ocupă în societate. Încă Plehanov arăta că „arta dobîndește o însemnătate socială numai în măsura în care înfățișează, provoacă sau redă acțiuni, SENTIMENTE SAU EVENIMENTE DE O MARE ÎNSEMNĂTATE PENTRU SOCIETATE"[4]. Ce are și ce nu are însemnătate pentru societate nu poate fi întotdeauna stabilit cu ușurință în toate amănuntele, dar practica social-istorică scoate întotdeauna în relief momentele sale de vîrf, iar în condițiile unei dezvoltări sociale conștiente, orientate, evident că acestea se impun cu pregnanță.

Utilitatea socială a artei are un sens extrem de larg, ea nu poate fi identificată cu cea a valorilor economice, politice sau etice și chiar în interiorul ei diferitele ramuri și genuri de artă trebuie înțelese diferențiat. Nevoile estetice ale oamenilor sînt multilaterale, și desigur că ele vor fi satisfăcute deosebit de literatură sau artele plastice, cinematografie sau muzică, iar în cazul fiecăreia dintre ele de genurile și speciile artistice respective. Sîntem departe de epoca în care unii considerau că muzica fără program înseamnă formalism, că pictura peisagistică nu servește la nimic, sau că dansul modern este prin natura sa „decadent". Utilitatea socială nu este la fel de directă în muzica fără program ca în literatură, iar pictura de compoziție, înfățișînd momente caracteristice ale vieții și luptei constructorilor socialismului, are o pondere ideologică sporită față de peisajele din

[3] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 95.
[4] Plehanov, *Scrisori fără adresă*, București, Cartea rusă, 1957, p. 101.

natură. Dezvoltarea tuturor ramurilor și genurilor de artă răspunde în ansamblul ei unor cerințe spirituale extrem de diverse, și, dacă nu există manifestări artistice inutile, nu trebuie să neglijăm faptul că masele largi caută să regăsească în ele propriile lor frămîntări și aspirații, viața lor nouă.

Discuția despre sensul utilității sociale nu poate fi desprinsă de înțelegerea diferențiată a publicului căruia i se adresează arta. După cum se sublinia în raportul C.C. al P.C.R. la cel de-al IX-lea Congres al partidului, au crescut nivelul conștiinței socialiste a oamenilor muncii, gradul lor de cultură și civilizație și, corespunzător cu aceasta, au sporit nemăsurat de mult cerințele lor spirituale. Toate acestea nu înseamnă însă că avem de-a face cu un public omogen și că problema accesibilității artei se pune în același fel pentru toate categoriile de public. În primul rînd, există preferințe și gusturi extrem de variate, care nu pot și nu trebuie aduse la un numitor comun. Dar totodată există niveluri deosebite de cultură artistică, de sensibilitate, care s-au dezvoltat în direcții diferite, ceea ce de asemenea ne face să nu putem vorbi de același grad de utilitate și eficiență socială al tuturor manifestărilor artistice. Pornind de la această stare de fapt, unii creatori trag concluzia facilă : fiecare ramură și gen de artă cu publicul căreia îi este accesibilă, și în felul acesta apar uneori manifestările de închistare și ermetism criticate pe drept cuvînt. Publicul este, desigur, diferit și el trebuie să facă eforturi pentru a-și forma o cultură artistică multilaterală, dar artiștii mari au reușit întotdeauna să-și apropie publicul, ajutîndu-l pe acest drum, contribuind la formarea lui. Pentru educarea receptivității estetice multilaterale, este necesară deci o educație estetică asiduă, iar în orientarea ei un rol hotărîtor îl are creația. Fără a transforma accesibilitatea de masă într-un fetiș sau să absolutizăm afirmația după care „marii creatori n-au fost înțeleși niciodată de la început" este extrem de important ca în activitatea creatoare artiștii să nu piardă din vedere pe cei cărora li se adresează. Dacă exemple de mari creatori neînțeleși au existat, din păcate, în istoria artei, condițiile socialismului au ridicat nivelul de înțelegere a artei la o asemenea înălțime, încît un asemenea fenomen să fie tot mai puțin posibil și el nu poate fi transformat într-o pavăză la adăpostul căreia să fie practicată „arta" pentru un grup restrîns de aleși. O asemenea „artă" lipsită de legături trainice cu poporul este lipsită de viabilitate și nu răspunde sarcinilor majore ale artei noastre contemporane bazate pe umanismul socialist.

VALOAREA TRADIȚIEI ȘI INOVAȚIA AUTENTICĂ

Arta, ca de altfel toate fenomenele sociale, nu se naște prin „generație spontanee" și nu poate fi explicată în afara solului din care se trage și fără raportare la tradiția pe care o continuă sau o neagă. După cum se arăta în documentele Congresului al IX-lea al partidului, creația literară și artistică, care „continuă tradițiile progresiste ale culturii românești, a îmbogățit patrimoniul spiritual al poporului, bucurîndu-se de prețuirea partidului, a tuturor oamenilor muncii" [5]. Sublinierea continuității exis-

[5] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 94.

tente între arta socialistă şi tradiţia *progresistă* a culturii noastre este esenţială pentru conturarea profilului specific al literaturii şi artei româneşti în concertul artei mondiale şi scoate în evidenţă filonul naţional în care aceasta este ancorată. Geniul creator al poporului nostru s-a exprimat în mod strălucit în operele valoroase ale lui Eminescu, Caragiale, Alecsandri, Coşbuc, Sadoveanu, Goga, Grigorescu, Brîncuşi, Enescu şi alţii, care au intrat de mult nu numai în patrimoniul naţional, ci şi în cel universal, dar încercarea de a-i imita ar da naştere unor pastişe inexpresive şi incapabile să răspundă aspiraţiilor de astăzi ale maselor. Cu ani în urmă partidul a combătut cu tărie atît tendinţele de minimalizare a tradiţiei trecutului, cît şi atitudinea nediferenţiată faţă de ea. Continuarea tradiţiilor naţionale nu înseamnă ploconirea în faţa lor, ci preluarea critică de pe poziţiile noastre a tot ce este înaintat şi viabil. Din acest unghi de vedere, credem că trebuie analizată creaţia valoroasă şi semnificativă pentru cultura noastră naţională a unor artişti ca Lucian Blaga, Ion Barbu şi alţii, a căror operă nu poate fi considerată în ansamblul ei ca purtătoarea tradiţiilor celor mai înaintate ale artei noastre, deşi uneori influenţa lor a fost considerabilă. Discuţia despre valoarea tradiţiei nu poate fi deci dusă niciodată „în general", ci ea trebuie să se bazeze pe analiza concretă şi diferenţiată a operelor şi artiştilor în cauză, după cum, de altfel, majoritatea monografiilor şi studiilor apărute o şi fac.

În mod dialectic, raportarea creaţiei la tradiţie este o relaţie nu numai de continuitate, dar şi de discontinuitate, în sensul că literaturii şi artei le sînt proprii atît prelucrarea moştenirii preexistente, cît şi căutarea inovatoare, tendinţa de a o depăşi. Mai mult, s-ar putea spune chiar că, atunci cînd creează, artistul autentic îşi pune în mod deliberat problema de a spune altceva şi altfel decît au făcut-o înaintaşii săi, chiar dacă în realizările sale se vor putea găsi, încorporate şi prelucrate, cuceririle predecesorilor. Un asemenea spirit animă efervescenţa creatoare ce se poate observa în toate domeniile literaturii şi artei. Pentru unii, inovaţia a rămas însă o problemă exclusiv formală, în timp ce pentru alţii ea se mărgineşte la înnoirea temelor, adică la găsirea unui conţinut „actual", ceea ce duce la ceea ce am numi „formalism steril" sau „conţinutism inexpresiv". Luptînd împotriva ambelor tendinţe, critica literară şi de artă, estetica marxist-leninistă demonstrează unitatea indisolubilă a conţinutului cu forma, relaţia lor dialectică. În legătură cu inovaţia artistică, în discuţiile din ultimii ani s-a folosit tot mai des noţiunea de „limbaj modern", încercîndu-se chiar stabilirea unor definiţii ale acestuia. După părerea noastră, fără îndoială că unele trăsături predominante ale limbajului artistic modern pot fi găsite, dar încercarea de a le transforma în canoane sau de a le fixa ca etaloane unice ale „spiritului modern" este sortită eşecului. Folosirea unui limbaj modern nu se reduce la utilizarea unor mijloace de expresie şi procedee artistice la modă, cum ar fi „generalizarea sumară", „metafora echivocă", „stilul laconic", cum pare la prima vedere. Noutatea se găseşte în primul rînd în realitatea investigată, iar apoi în felul în care este oglindită în artă ; mijloacele de expresie, limbajul trebuie să se adecveze conţinutului ideologic-emoţional ce urmează să-l transmită. Succesele artei

noastre socialiste au fost obținute tocmai printr-o asemenea înțelegere a „limbajului modern", a inovației artistice.

Fără îndoială, inovația artistică este în același timp o problemă de tehnică, de meșteșug, și această latură nu trebuie neglijată. Totul este ca meșteșugul să nu existe de dragul meșteșugului, mai mult chiar, ca el să nu fie observat de cel căruia îi este adresată opera de artă, pentru că altfel este ucisă emoția artistică. „Cînd spun că artistul trebuie să uite de meșteșug — spunea Rodin —, nu mă gîndesc de loc că el se poate lipsi de știință. Dimpotrivă, trebuie să posezi o tehnică desăvîrșită pentru a ascunde ce știi" [6]. Calitatea definitorie a mijloacelor de expresie și a procedeelor artistice proprii inovației autentice o reprezintă deci adecvarea cît mai perfectă la scopul urmărit, ceea ce le face să nu existe „în sine", ci doar integrate într-o compoziție ce-și propune invenția artistică a unei noi structuri puse în slujba unui nou conținut.

MESAJUL UMANIST-SOCIALIST ȘI DIVERSITATEA DE STILURI

Idealul estetic al epocii noastre este unitar prin esența sa umanist-socialistă, dar extrem de divers în întruchiparea sa individuală în opera fiecărui scriitor, în funcție de structura intimă a personalității sale, de gusturi și preferințe. Această unitate în ceea ce este fundamental este expresia unei poziții ideologice, a unei concepții despre lume și viață comune — marxism-leninismul — și ea a fost dobîndită numai în condițiile socialismului. Unitatea de idealuri filozofice, politice, etice ale scriitorilor și artiștilor noștri nu reprezintă după cum susțin unii, un fenomen exterior creației, ci este intim implicat în ea. Desigur, aceasta nu înseamnă că ideile politice, filozofice sau etice apar în opera de artă „ca atare", întrucît ele se integrează în structura imaginii artistice, se sublimează și apar astfel mediat, indirect. Lucrul diferă de la o ramură sau gen artistic la altul, dar, în ultimă instanță, concepția despre lume a creatorului intervine întotdeauna. Diversitatea de stiluri și formule artistice — caracteristică dintotdeauna artei — ia o înfățișare nouă în condițiile noastre, cînd bogăția vieții, ca și complexitatea ei, crește extrem de mult, determinînd, la personalități creatoare diverse, forme concrete de o extremă varietate, dar exprimînd o atitudine comună față de viață. Poziția partidului nostru în această privință este exprimată limpede în documentele Congresului al IX-lea : „Artei și literaturii le sînt proprii preocuparea pentru continua înnoire și perfecționare creatoare a mijloacelor de exprimare artistică, diversitatea de stiluri ; trebuie înlăturată orice tendință de exclusivism sau rigiditate manifestată în acest domeniu. Esențial este ca fiecare artist, în stilul său propriu, păstrîndu-și individualitatea artistică, să manifeste o înaltă responsabilitate pentru conținutul operei sale, să urmărească ca ea să-și găsească drum larg spre mintea și inima poporului" [7]. Desigur, mesajul umanist socialist nu apare sub aceeași formă în toate ramurile și genurile

[6] Auguste Rodin, *L'Art*, Paris, Bernard Grasset, 1932, p. 132.
[7] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 95—96.

de artă și nu poate fi descoperit întotdeauna cu ușurință. Dacă structura imaginii literare, de pildă, se caracterizează prin natura ei printr-o pondere mare a ideologicului și prin claritatea sensurilor, în imaginea muzicală, adesea acestea sînt mai difuze, iar rolul hotărîtor îl are afectivitatea, nu raționea lucidă, ceea ce face ca mesajul de idei și sentimente să fie exprimat în primul caz mai direct, iar în cel de-al doilea mediat, indirect.

CONCRET-ISTORIC ȘI GENERAL-UMAN

Reprezentînd o coordonată definitorie a artei noastre, umanismul socialist este expresia superioară a dezvoltării umanismului în decursul întregii sale istorii, ceea ce permite ca el să înglobeze trăsăturile lui progresiste apărute în diferite etape. Idealul estetic socialist, care exprimă lupta pentru realizarea individului în ceea ce are mai profund omenesc, stabilește o nouă relație între concret-istoric și general-uman în structura valorilor artei. În cadrul creației artistice născute în condiții istorice determinate capătă astfel o pondere din ce în ce mai mare trăsăturile general-umane ce caracterizează membrii societății socialiste, ceea ce, fără îndoială, nu înseamnă că ele pot fi înțelese atemporal, în afara contextului și determinării lor sociale. Problemele general-umane nu sînt însă apanajul exclusiv al umanismului socialist, bazat pe o interpretare științifică a vieții, ci ele sînt ridicate cu multă ascuțime în perioada actuală de literatura și arta occidentală cu puternice influențe existențialiste sau psihanaliste. Criticînd poziția filozofică eronată care stă la baza unor asemenea creații, nu trebuie ocolite problemele umane reale pe care un Sartre, O'Neil sau Tennessee Williams le ridică, dar ele trebuie înțelese în cadrul social-istoric concret în care apar. În găsirea unui răspuns corespunzător la acestea de pe pozițiile concepției noastre despre lume, diferitele personalități creatoare se vor deosebi, desigur, prin numeroase nuanțe pentru că viața este mult prea complexă pentru a putea fi redusă la „soluții unice", dar în esență ele se vor referi nu la un om abstract, trăind în afara istoriei, cum pretind uneori creatorii citați, ci la oameni vii, care acționează în condiții sociale determinate.

CIRCULAȚIA UNIVERSALĂ A VALORILOR ARTISTICE

Secolul nostru, îndeosebi în ultima vreme, ca rezultat al revoluției tehnice-științifice contemporane, ca și al schimbărilor structurale ce au avut loc în viața socială, a intensificat excepțional de mult mijloacele de natură să faciliteze circulația internațională a valorilor artistice, fenomen de care nu se poate face abstracție atunci cînd se discută coordonatele sociale ale dezvoltării literaturii și artei contemporane. Mai mult ca oricînd în trecut, deși apărute pe un sol specific național, valorile artistice trebuie raportate la contextul universal, la izvoarele nu numai interne — deși acestea sînt determinante — dar și la cele externe. Interrelația valorilor artistice naționale cu cele universale e un fenomen observat mai de mult

şi de pe diferite poziţii şi a căpătat explicaţii variate. Este cunoscută, în acest sens, părerea lui Eugen Lovinescu, care susţinea că, „de la sfîrşitul veacului XVIII-lea, evoluţia literaturii europene este sincronică; orice formă de artă apărută într-un centru artistic se propagă aproape instantaneu peste toată Europa; în timpurile noastre, impresionismul şi cubismul francez, expresionismul german, dadaismul, constructivismul s-au răspîndit concentric în toate ţările" [8].

Caracterul neştiinţific al acestei teorii, care în ultimă instanţă nega caracterul obiectiv al determinismului social, a fost demonstrat chiar de pe poziţii idealiste, deşi vreme îndelungată el a stat la baza înţelegerii metodei comparatiste în istoria literară şi de artă. Adevărata relaţie însă între naţional şi universal, între intern şi extern a fost, între alţii, convingător explicată de Tudor Vianu de pe poziţiile materialismului istoric: „Nu putem nesocoti izvoarele externe fără a nu ne ascunde o latură din geneza poemelor lirice, a dramelor şi a romanelor. Acţiunea izvoarelor trebuie însă explicată. O operă nu lucrează întîmplător asupra alteia sau numai din pricină că a apărut mai devreme. Influenţele operează numai acolo unde natura termenului social le absoarbe şi le face rodnice" [9]. Din acest unghi de vedere trebuie analizate, credem, problemele care apar în dezvoltarea artei noastre, în contact cu orientările şi tendinţele diverse existente în arta universală. După părerea noastră, o serie de manifestări artistice ca cele ale literaturii şi teatrului absurdului, ale abstractismului în pictură sau aleatorismului în muzică sînt în unele cazuri preţuite în mod exagerat, iar cîştigurile de tehnică artistică pe care le-au adus sînt transformate în mod neîntemeiat în norme de valoare. Desigur, o analiză ştiinţifică obligă la discutarea diferitelor situaţii în mod concret, fără prejudecăţi, dar totodată fără a părăsi poziţia concepţiei noastre despre rolul social şi funcţia estetică a artei. Cunoaşterea lor este necesară pentru a putea combate atît respingerea lor în bloc, cît şi transformarea lor în „modă artistică" şi diluarea criteriilor de valorificare estetică. Progresul artei socialiste se bazează deci pe cunoaşterea şi preluarea a tot ce are mai înaintat arta mondială, ceea ce necesită un contact permanent cu viaţa culturală contemporană. După cum se sublinia la Congresul al IX-lea al partidului. „aceasta nu presupune însă atitudine necritică faţă de tot ce vine din străinătate, ci, dimpotrivă, impune spirit de discernămînt, o judecată proprie în aprecierea creaţiei artistice şi a operelor de artă" [10]. În felul acesta circulaţia internaţională a valorilor artistice va contribui la afirmarea mai pregnantă a ceea ce este original şi nu pastişă, la promovarea artei autentice.

★

Pe drumul către piscurile înalte ale civilizaţiei şi culturii care se întrezăresc cu limpezime din obiectivele dezvoltării economice şi culturale

[8] E. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, vol. III, Ed. Aurora, 1925, p. 45.
[9] Tudor Vianu, *Literatură universală şi literatură naţională*, E.S.P.L.A., 1956, p. 28.
[10] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 96.

a patriei noastre trasate de Congresul al IX-lea al partidului, arta este și va fi în măsură crescîndă un însoțitor permanent al oamenilor muncii, dăruindu-le noi comori de frumusețe prin oglindirea poporului, a creației și a luptei sale puse în slujba înfloririi socialismului. Coordonatele sociale ale dezvoltării artei discutate succint mai sus au drept sistem de referință fundamental măsura contribuției sale la măreața luptă pentru victoria noii orînduiri.

RECITIND LOGICA LUI HEGEL (II)

(O ipoteză de lucru și o perspectivă de interpretare posibilă)

DE

D. D. ROȘCA

III

Dar împotriva celor susținute mai sus ar putea fi, eventual, ridicată obiecția critică următoare : nu se poate vorbi la propriu de „materialism" metodologic în procesul de desfășurare a dialecticii hegeliene, dat fiind faptul că idealismul autorului de sistem, făcîndu-și apariția chiar pe poziția de plecare a acestui proces, obiectul a cărui cunoaștere o urmărește dialectica lui Hegel nu este, în ultimă analiză, obiect în înțelesul pe care-l atribuie acestuia simțul comun și știința, nu este real și independent de conștiință, ci este concept (*Begriff*), este Idee (Idee cu „I" mare). Prin urmare, în doctrina autorului *Științei logicii*, obiectul ar fi ceva ce ține de conștiința cunoscătoare, de subiect, și n-ar aparține realității independente de conștiință, realității obiective (obiective în sensul pe care-l dau acestui cuvînt simțul comun și știința).

Aici, în legătură cu această obiecție, este, cred, locul potrivit de a risca să recurg la „ipoteza de lucru" menționată mai sus și indicată și în titlul prezentei expuneri, ipoteză care, ca să fac uz de o expresie a lui Lenin, ne-ar îngădui eventual ca, pe latura ce ne interesează aici, să-l „citim oarecum materialist" pe Hegel :

Obiecția amintită ar fi, desigur, întru totul valabilă în cazul că autorul *Științei logicii* ar întrebuința termenii de „concept" și de „Idee" cu semnificația atribuită acestora în mod obișnuit în limbajul de toate zilele și în știință. În acest caz, Hegel, într-adevăr, ar reduce, în ultimă analiză, realitatea la datele furnizate de conștiință, la conștiință. Enunțurile hegeliene care ar îngădui o astfel de interpretare a gîndirii autorului *Științei logicii* sînt nenumărate. Aceste enunțuri și interpretarea sprijinită pe ele ne-ar îndreptăți să susținem că idealismul hegelian, pretins „obiectiv", se reduce pînă la urmă la idealism subiectiv.

Rev. filoz., 12, 8, p. 1021–1040, București, 1965

Cum se știe, aceasta și este interpretarea ce se dă de obicei doctrinei lui Hegel, și, cînd se vorbește de idealismul acestuia, se apasă cu deosebire pe aserțiunea lui Hegel că realitatea ar fi concept și idee. Privite lucrurile de aproape, adică dezvelind implicațiile cuprinse în acea aserțiune, interpretarea obișnuită a concepției hegeliene despre lume transformă doctrina marelui dialectician în nebuloasă și încîlcită mitologie. Mitologie unde „automișcarea conceptului" și a ideii produce toate procesele de transformare care au loc în univers, mai mult : unde ideea creează natura ! Să subliniem faptul că prin straniile și adesea paradoxalele lui formule, însuși Hegel a servit suficiente motive justificative pentru o astfel de interpretare.

★

Dar, după părerea celui ce semnează prezenta expunere, cititorul *Științei logicii*, capabil printr-un susținut efort al atenției să izoleze linia de mișcare a gîndirii lui Hegel *dialecticianul* de planul fix pe care stau temele și tezele finaliste ale autorului de sistem — teme care creează în *Știința logicii* regiuni nebuloase, unde gîndirea condusă de spirit critic nu mai poate, sau refuză, să-l mai urmeze — , un astfel de cititor va descoperi, în cartea aceasta greu de înțeles, o structură a conceptului (și a Ideii) care duce la altă interpretare a întregii doctrine hegeliene. Vom constata, în paragraful următor al expunerii noastre, că această interpretare este mai puțin comodă decît cea tradițională, proprie celor mai mulți interpreți și care este ridicată pe cunoscuta definiție a conceptului ca rezultat al unei operații de abstractizare logică prin care se reține, cu titlu de conținut al conceptului, ceea ce e comun și deci general într-o clasă de obiecte, făcîndu-se abstracție de trăsăturile particulare ale acestor obiecte.

Se înțelege că în *Știința logicii* întîlnim, în chip inevitabil, și concepte de acestea ; ele sînt cele cu care operează gîndirea noastră discursivă, obișnuită. Fapt reținut de Hegel însuși. Dar, după el, aceste concepte sînt lipsite de valoare propriu-zis „speculativă", deoarece, făcînd abstracție de ceea ce este particular și individual în lucruri, ele elimină din conținutul lor „diferența", adică concretul, și sînt „abstracții goale". Din acest motiv, Hegel nici nu le consideră concepte adevărate, numindu-le „simple reprezentări generale".

Însă conceptul dialectic, așa cum îl înțelege Hegel, vrea să fie altceva. „Definit" de autorul *Științei logicii* ca uniune, unire, unitate de determinații opuse, adică sinteză a ceea ce este general și abstract cu ceea ce este particular și concret, conceptul hegelian este rezultatul efortului gîndirii dialectice de a oglindi obiectul pe cît mai multe laturi ale lui, laturi opuse una alteia ; sau, în termeni mai obișnuiți, el este rezultatul efortului constant de a oglindi pe planul gîndirii abstracte caracterul concret și contradictoriu al realității. Dar, conform indicațiilor cuprinse în paragraful I al prezentei expuneri, nu este încă locul să intrăm în analiza structurii conceptului dialectic — descris și nu definit de Hegel în *Știința logicii* ; de aici ghilimelele la „definit"-ul de la începutul acestui alineat —, ci să examinăm mai întîi două proprietăți esențiale atribuite de Hegel conceptului cînd susține că acesta are caracter *obiectiv* și *creează* realitatea.

Să precizăm apoi că, în considerațiile cuprinse în prezentul paragraf, pentru a atinge o cît mai mare claritate a expunerii, voi păstra în chip provizoriu interpretarea ce se dă doctrinei hegeliene în mod obișnuit, urmînd ca abia în paragraful IV, destinat analizei structurii conceptului dialectic hegelian, să înlocuiesc această interpretare prin cea care decurge logic din structura acestui concept. Această altă interpretare ne va îngădui să dăm altă semnificație datelor obținute prin analizele cuprinse în paragraful prezent, semnificație în acord mai mult cu spiritul general al doctrinei hegeliene decît cu litera prearăspînditelor ei formule.

*

După autorul *Științei logicii*, conceptul dialectic este obiectiv în două sensuri. Este obiectiv, în primul rînd, în sens epistemologic și este obiectiv, în al doilea rînd, în înțeles ontologic. Acest al doilea sens se altoiește pe cel dintîi.

La prima vedere s-ar părea că n-ar fi nevoie să zăbovim prea mult la analiza semnificației epistemologice a conceptului dialectic, deoarece în punctul acesta teoria hegeliană a cunoașterii nu diferă *în principiu* de cea implicată logic în pozițiile de gîndire pe care stau simțul comun și științele. Cu toate acestea sau, mai exact, tocmai pentru acest motiv, este necesar să ne oprim relativ mult la problema epistemologică pe care o ridică obiectivitatea conceptului susținută în *Știința logicii*, spre a scoate în lumină anumite poziții și elemente de gîndire semnificative în teoria cunoașterii elaborată de Hegel.

Știm că logica hegeliană este în primul rînd o foarte departe împinsă analiză dialectică a categoriilor gîndirii logice, spre a demonstra că acestea se leagă dialectic între ele, formînd un sistem sau o totalitate organic închegată, unde întregul (totalitatea categoriilor și absolutul pe care ele îl oglindesc) nu e atare decît ca totalitate a părților sale (categorii ce oglindesc principalele forme de existență), iar acestea, la rîndul lor, există ca atare numai întrucît sînt părți ale întregului, numai întrucît nu sînt rupte de acesta și nu sînt rupte nici una de alta. Dar, în același timp, logica hegeliană mai întruchipează și rezultatul unui susținut efort de demonstrare dialectică a faptului că relațiile dialectice, adică formele și legile gîndirii dialectice, nu sînt simple construcții subiective ale minții noastre, ci ele oglindesc pe planul abstract al gîndirii ceea ce este esențial *în* lucrurile lumii reale. Necreînd aceste forme, gîndirea nu le introduce în desfășurarea procesului de cunoaștere ca pe unele ce i-ar aparține numai ei, ci ea le *descoperă* ca pe unele ce aparțin într-un anume sens și realității obiective, independente de conștiință.

În ce anume sens susține Hegel *dialecticianul* că formele logice și dialectice aparțin și realității obiective? Răspund: este lucru cunoscut și, în afară de agnostici și de sceptici, adevăr recunoscut de toată lumea că, spre deosebire de senzații și percepții, care se opresc oarecum la suprafața lucrurilor, gîndirea logică pătrunde *în esența lor*. În ultimă analiză, această esență este constituită din relații obiective de interdependență între formele de existență, adică relații pe care gîndirea le descoperă, *le constată și le înțelege, dar numai în măsura în care ea le poate asimila relațiilor logice*

și dialectice, adică relațiilor ce există între conceptele, judecățile și raționamentele ei, cu alte cuvinte între formele și legile sale logice și dialectice.

Asimilarea aceasta este o condiție necesară a oricărei priceperi sau, ceea ce este totuna, a oricărei cunoașteri reale. Nimeni nu poate nega faptul că nu înțelegem cu adevărat decît ceea ce este logic, *dialectic*, *rațional* — termeni echivalenți cu „inteligibil" — și nu pricepem ceea ce este nelogic, ilogic, alogic, irațional — termeni echivalenți cu „neinteligibil". Putem constata ceea ce nu e logic sau dialectic, însă nu putem *înțelege* decît ceea ce este logic și dialectic, indiferent dacă este vorba de natură, de societate sau de gîndire. Judecata aceasta nu enunță nici o teză epistemologică hegeliană și nici o prejudecată idealistă. Ea nu formează nici un fel de teză, ci exprimă o constatare pe care o poate face oricine se oprește cu puțin răgaz asupra pozițiilor de gîndire implicate în orice proces de cunoaștere reală.

Deci sub aspectul care ne interesează în acest moment, raporturile obiective de interdependență dintre fenomenele lumii reale (natură și societate), numite legi obiective ale existenței, întrucît sînt *oglindite, adică înțelese de gîndirea* noastră abstractă, iau pe planul acesteia înfățișarea de raporturi logice și dialectice între concepte care reflectă realități, forme esențiale ale existenței. Raporturile de interdependență dintre fenomenele lumii reale, materiale sînt *reale* în înțelesul în care spunem despre lucruri (*res*) că sînt reale (adjectiv derivat din *res*), despre materie că este *reală*, sînt obiective; cu toate că ele nu sînt date ale percepției, ele sînt *obiective*, deși nu sînt sesizabile cu simțurile, ci numai cu gîndirea. Relațiile *logice și dialectice*, care reflectă aceste raporturi, deși nu sînt reale în sensul precizat acum, sînt și ele *obiective* în sensul în care ele sînt obiective ca legi ale lucrurilor, ca cele mai generale legi ale lucrurilor, legi studiate de Logică (formală și dialectică), legi care, fiind universale, stau la baza tuturor legilor în comparație cu cele mai particulare, descoperite și formulate de diferitele științe.

În consecință, privind lucrurile, fără îndoială, din perspectiva de mai sus, autorul *Științei logicii* se crede îndreptățit să susțină că există realități obiective care nu sînt date sensibile, ci, în ultimă analiză, sînt, să zicem, *date logice și dialectice*. În acest sens, legile logice sînt ale gîndirii, dar și ale existenței — și, adaug eu, împotriva lui Hegel — , ele sînt ale gîndirii fiindcă mai întîi sînt ale realității obiective, materiale, independente de gîndire. Dacă legile gîndirii logice n-ar fi în același timp și legi obiective ale existenței, este ușor de înțeles că ele n-ar mai avea nici o valoare ca instrumente de cunoaștere a realității obiective. Legile și formele logice sînt adevărate numai în măsura în care ele corespund la ceva ce există și în lumea reală, adică valoarea gîndirii noastre logice și dialectice depinde de concordanța legilor gîndirii cu cele ale realității. Dacă n-ar exista această concordanță, judecățile și raționamentele noastre logice n-ar fi în măsură să ne furnizeze nici un fel de cunoaștere a realității și cu atît mai puțin cunoașterea esenței însăși a realității. Se știe doar că, în sine, simpla consecvență logică, rigoarea logică pur formală, nu duce la descoperirea adevărului. Ca să ducă aici, orice raționament trebuie să plece de la premise adevărate, adică de la judecăți care exprimă acord între realitate și gîndire.

Această constatare motivează şi ea de ce ştiinţă adevărată, mijlocitoare de adevăr, nu poate fi decît logica — cea dialectică ori cea formală, indiferent — care *nu face abstracţie de conţinutul gîndirii*, adică nu este logică formalistă. În lumina constatării de mai sus, se înţelege de ce orice logică a conţinutului este totodată şi un sector al teoriei cunoaşterii. Aşa este Logica lui Hegel şi aşa este şi Logica cuprinsă în *Organonul* lui Aristotel.

Ca şi la Aristotel, la Hegel problema centrală a *Ştiinţei logicii* este *problema adevărului*, adică problema raportului dintre existenţa reală şi gîndirea noastră logică.

Sub aspectul ce ne interesează aici, poziţia lui Hegel este aceeaşi cu cea pe care stau simţul comun şi ştiinţele şi materialismul dialectic, poziţie ce poate fi exprimată prin celebra formulă a lui Spinoza : „Ordinea ideilor este identică cu ordinea lucrurilor".

Formulate în alţi termeni precedentele consideraţii, putem spune că în această concepţie este cuprinsă cu necesitate logică aserţiunea că *logicul şi dialecticul din noi oglindesc logicul şi dialecticul din afara noastră*. Aceasta înseamnă să afirmi că există logic (dialectic) şi în afara conştiinţei, că există, cum se spune în limbajul curent, o logică a lucrurilor.Aceasta nu înseamnă nicidecum că autorul *Ştiinţei logicii* ar atribui conştiinţă naturii. În acest punct, contrar obiceiului său, el dă cugetării sale o precizare, a cărei claritate nu lasă nimic de dorit, spunînd : „A afirma că realitatea conţine gîndire obiectivă e a susţine că ea este raţională, şi *nu înseamnă a atribui conştiinţă obiectelor naturii*" (*subl. ns.*).

Astfel, de exemplu, o *lege* oarecare a naturii este pe planul gîndirii un *concept*; şi ea n-ar fi decît simplă ticluire a gîndirii, n-ar fi obiectivă, dacă n-ar aparţine, ca lege, înseşi lucrurilor, dacă n-ar fi încorporată *în* ele. Deci, cu toate că nu e corporală, ea este totuşi obiectivă.

Însă a susţine că există o logică a lucrurilor este totuna cu a afirma că existenţa este în esenţa ei raţională. Poziţia aceasta epistemologică nu este specific hegeliană şi ea nu se sprijină nici pe o prejudecată idealistă, deoarece ea este şi aceea a ştiinţei veritabile din toate timpurile. În fond, ea nu face decît să formuleze explicit veşnicul şi universalul postulat care stă la baza întregului efort de cunoaştere al ştiinţelor noastre, precum şi la baza epistemologică a simţului comun. Logica lucrurilor explică pe plan teoretic succesele repurtate de ştiinţe pe plan practic.

Postulatul de care amintim poate fi formulat şi astfel : realitatea este explicabilă, fiindcă, în esenţa ei, ea este inteligibilă, şi este inteligibilă în esenţa ei pentru că este constituită din elemente legate între ele prin raporturi asimilabile raporturilor care leagă între ele conceptele noastre logice, dialectice, adică asimilată raporturilor logice şi dialectice, care — încă o dată ! — oglindesc în conştiinţa noastră raporturile obiective dintre fenomenele lumii materiale. Categoriile logice şi dialectice sînt adevărate, adică exprimă ceva obiectiv, fiindcă logicului din gîndirea noastră îi corespunde logicul din afara noastră. În consecinţă, aceste categorii logice şi dialectice exprimă esenţa a tot ce există.

Aceasta este una din poziţiile gnoseologice fundamentale de gîndire în *Ştiinţa logicii*, după cum fundamentală este ea şi în *Organonul* lui Aristotel. Ea motivează de ce în *Ştiinţa logicii* dialectica hegeliană a categorii-

lor oglindește dialectica interioară a esenței lucrurilor, cu toate că, adevărat, subjugat de postulatul idealist al sistemului său, Hegel inversează acest raport, mistificîndu-i natura veritabilă.

★

Apărînd natura obiectivă a conceptului și a logicului în general, Hegel a căutat să întărească, în felul lui, o străveche poziție de gîndire, veche cît întreaga istorie a cunoașterii și a științei. Această poziție asigura teoretic nu numai posibilitatea cunoașterii obiective a realității, ci și certitudinea absolută a acestei cunoașteri. Poziția fusese amenințată, după cum se știe, de către Hume și Kant; de acesta, ca purtător de cuvînt al burgheziei germane, care, pe timpul lui, fiind spectatoare neputincioasă a marilor prefaceri social-politice de dincolo de Rin, dorea — numai dorea — să acționeze pe planul concret al istoriei. Elaborîndu-și doctrina în altă perioadă istorică a poziției acestei burghezii față de revoluția franceză, Hegel respinge agnosticismul kantian ca pe o concepție filozofică incapabilă să servească acestei clase motive de încurajare la acțiune. Dorința de acțiune istorică a clasei sale, dar, în al doilea rînd, și concluzii trase din istoria filozofiei și a științelor — atît de bine cunoscută de Hegel — se vor traduce pe plan teoretic abstract în demonstrarea caracterului bolnăvicios al agnosticismului kantian, agnosticism care, cum se știe, nu vedea în formele logice decît categorii subiective ordonatoare ale experienței, categorii aparținînd gîndirii noastre, dar nu și realității independente de ea.

Kant le numea, e adevărat, obiective în raport cu ceea ce este numai perceput. Dar aceasta nu este obiectivitate, replica autorul *Științei logicii*, ci doar o altă formă de subiectivitate, „căci adevărata obiectivitate trebuie înțeleasă astfel: ideile nu sînt numai ideile noastre, ci ele sînt totodată și *în sine* (*das Ansich*) a lucrurilor, și, în general, *în sine* a tot ce este real". Iată de ce Hegel afirmă în repetate rînduri că vechea metafizică, adică cea anterioară lui Hume și lui Kant, era superioară criticismului. Ea era superioară, fiindcă, vorbind în stil hegelian, nu s-a îndoit de obiectivitatea conceptului. „Gîndirea este o expresie care atribuie de preferință conștiinței determinațiile conținute în ea — scrie Hegel —. Dar, întrucît spunem că... spiritul și natura au legi generale, cărora se conformează viața lor și după care se petrec transformările lor, admitem că determinațiile gîndirii au în egală măsură valoare obiectivă și existență".

În consecință, în concepția lui Hegel, logicul (dialecticul) nu se înfățișează ca un ansamblu de forme și relații conform cărora noi gîndim lucrurile, cum se prezintă el la Kant. Întocmai ca în epistemologia inclusă în simțul comun și în pozițiile gnoseologice ale științelor, la Hegel logicul nu este ceea ce în limbajul și pe poziție criticistă se identifică cu intelectul uman, ci el are și semnificație subiectivă, și caracter obiectiv. Obiectiv în sensul mai sus arătat. Adică logicul (dialecticul) se înfățișează ca ceva subiectiv, întrucît el se manifestă pe planul conștiinței și în acest înțeles aparține ei; și logicul apare ca ceva obiectiv, întrucît e format dintr-un ansamblu de raporturi dialectice între formele existenței reale, independente de conștiință, raporturi obiective, care fac ca realitatea să nu se asemene unei grămezi de pietre așezate la întîmplare una lîngă alta și una peste

alta, ci să fie totalitate asemănătoare unui organism viu, unde există unitate dialectică între părți și între acestea și întreg. Sau, în alți termeni : logicul și dialecticul sînt o totalitate de raporturi imanente esenței realității obiective, precum și gîndirii care reflectă această esență.

Ca tot ce este obiectiv și real, logicul și dialecticul pot deveni obiect al gîndirii, ca ceva ce este obiectiv, și nu ca subiectivitate. Iată de ce știința despre logic și dialectic nu este un simplu capitol al psihologiei.

Prin urmare, cînd Hegel *dialecticianul* susține că conceptul este obiectiv, este real, el afirmă că logicul (dialecticul) nu este real și obiectiv numai ca lege și normă a gîndirii noastre logice (dialectice), ci el este real și *în* lucruri, deși nu este sesizabil cu simțurile. Este real și în lucruri ca esență și lege a dezvoltării lor dialectice. Iată de ce Hegel se crede îndreptățit ca, după nenumărate și variate formulări ale acestei idei, la sfîrșitul ultimului volum al *Științei logicii*, s-o mai formuleze o dată în felul următor : „Obiectul, așa cum este el fără gîndire și concept, este o reprezentare oarecare sau chiar numai o denumire ; numai în determinațiile gîndirii și ale conceptului *este* el ceea ce *este*". „Este just !", observă Lenin în *Caiete filozofice* pe marginea acestei propoziții.

Altfel spus, în Logica hegeliană, logică prin excelență a conținutului, categoriile logice (dialectice) nu sînt forme goale ale gîndirii, forme pe care aceasta le-ar aplica oarecum „dinafară" unui conținut ce le-ar fi în esența lui străin, cum sînt ele la Kant și în logica formalistă, ci aceste forme sînt totodată și acest conținut însuși, sînt esența lui, ele reproduc în gîndire moduri de a fi ale realității însăși.

★

Așa cum am prezentat-o în precedentele pagini, adică disociată de pozițiile de gîndire proprii lui Hegel *făuritor de sistem spiritualist* și oarecum curățită de elemente provenite din aceste poziții, concepția aceasta despre natura logicului (dialecticului) și relația lui cu realitatea concretă nu are în esența ei — cum am mai spus — nimic ce ar fi specific hegelian : atribuind caracter obiectiv conceptului, autorul *Științei logicii* stă — am arătat și acest lucru — pe poziții epistemologice implicate logic și în epistemologia proprie simțului comun și științelor.

Fără îndoială, autorul *Științei logicii* a recurs adesea la formule stranii pentru a exprima această concepție. Căutînd argumente în sprijinul ei, Hegel *dialecticianul* a reușit să degajeze și să mențină distincte numeroase poziții implicate cu necesitate logică în conceptele cu care operează în mod obișnuit gîndirea noastră atît în viața și practica de toate zilele, cît și în științe. Astfel, Hegel a găsit în aceste concepte numeroase elemente contradictorii și — fapt înainte de toate important — s-a străduit să înțeleagă această natură contradictorie a gîndirii, demonstrîndu-i necesitatea. Căutînd să țină constant prezente în mintea cititorilor săi anume elemente contradictorii implicate chiar și în principiile fundamentale ale gîndirii logice, Hegel a apăsat cu forță asupra acestor elemente, formulînd idei ce lovesc nu numai în conceptele simțului comun, ci care par stranii și acelora care sînt obișnuiți cu cele mai îndrăznețe abstracții.

De aceea, cititorul care deschide pentru prima dată o carte de a lui Hegel este deconcertat de unele concepții susținute de acesta, deși ele nu formulează adesea, în fond, decît concluzii scoase din evidențierea unor procedee dialectice inerente gîndirii noastre, însă procedee de care aceasta și simțul comun nu-și dau seama, făcînd uz de ele instinctiv, inconștient. Autorul *Științei logicii* a depus o insistență deosebită spre a sublinia prin formule neașteptate ceea ce credea că a descoperit. Și, cu toate că, raportate la spiritul general al doctrinei, aceste formulări nu conțin pe plan gnoseologic nimic paradoxal, ele au imprimat anumitor aspecte ale acesteia o înfățișare stranie.

Însă, cum aminteam mai sus, în *Știința logicii*, concepția epistemologică prezentată în cele precedente se înfățișează îmbibată de elemente de gîndire provenite din temele și tezele sistemului hegelian: urmărind linia generală de mișcare a gîndirii dialectice hegeliene descrisă mai sus, cititorul constată că uneori ea se abate, intermitent, în drumul ei pe poziții ce decurg din tezele sistemului, dar cel mai adesea se întîmplă că gîndirea autorului *Științei logicii* sare la sfîrșitul parcursului ei de pe planul inițial de mișcare pe un plan de idei ce derivă, direct sau indirect, din amintitele teze idealiste. Or, cum e firesc, tocmai propozițiile în care este exprimată această schimbare de plan de mișcare sînt acelea care iau înfățișarea cea mai stranie. Acestei categorii aparțin acelea în care se susține, în cele mai multiple legături de idei, că „lucrurile sînt ceea ce sînt datorită activității conceptului care le este imanent"; sau: „conceptul este *punctum saliens* a tot ce este viu"; sau: conceptul este formă a gîndirii, dar „formă creatoare"; sau: realitatea nu este decît corpul conceptului, care-i este sufletul; viața nu este decît „conceptul desfășurat"; sau, în sfîrșit, celebrul și la prima vedere uimitorul enunț unde Hegel susține că „Ideea se decide să lase să iasă liber din sînul său momentul particularității sale... ca natură" etc. etc.

Această a doua categorie de formulări și formule hegeliene, specific hegeliene, a fost cu deosebire reținută de majoritatea interpreților lui Hegel. Făcînd carieră mare, formulările acestea și-au adus contribuția lor însemnată la întărirea pozițiilor, pe care sprijinindu-se, acești interpreți au considerat doctrina lui Hegel ca *panlogism*.

Cu toată forma de exprimare atît de variată în care revin aceste formulări, conținutul lor poate fi condensat în două judecăți, anume: una, în care se afirmă identitatea esenței existenței cu conceptul dialectic; a doua, în care se atribuie acestui concept funcțiunea demiurgică de creator al realității.

Pentru cei ce consideră doctrina lui Hegel drept panlogism, identificarea esenței existenței cu conceptul nu se înfăptuiește printr-un *salt* pe care l-ar face gîndirea dialecticianului la injoncțiunea autorului de sistem, autor care are anumite teze, adică „preconcepții" de demonstrat, ci *acordul* dintre esența realității și concept, constatat de către dialectician de pe poziții de gîndire care susțin natura obiectivă a conceptului, se transformă oarecum în chip firesc în *identitate*. Astfel, într-o astfel de doctrină nu mai este vorba de simplu acord între realitate și concept, ci existența (esența ei) *este concept, este idee*.

Să facem aici observația că, așa cum arătam și mai sus, de *acord* vorbește și simțul comun, și știința, adevărul definindu-se ca acord între realitate și gîndire. Însă legile gîndirii logice (dialectice) sînt în același timp și cele mai generale legi ale existenței nu pentru că aceasta ar fi în esența ei gîndire, ci pentru că gîndirea logică (dialectică) oglindește esența realității, adică legile cele mai generale ale acesteia, legi care, fiind inteligibile, nu pot fi decît logice (dialectice). Gîndirea este logică (dialectică), fiindcă realitatea din care ea s-a născut și pe care ea o oglindește posedă structură logică (dialectică); în alți termeni : gîndirea este rațională, dialectică, fiindcă existența este în esența ei rațională, dialectică. *Prin urmare, existența nu este gîndire, dar ceea ce este esențial în ea poate fi reflectat de gîndire.*

★

Din numeroasele formulări în care autorul *Științei logicii* enunță că există raport de identitate între existență și concept ar reieși că el credea în posibilitatea trecerii de la ceva ce nu este decît conceput la ceva ce este perceput în spațiu și timp, ceva ce este concret, material. Cu alte cuvinte, s-ar părea că Hegel își închipuia că este cu putință ca realitatea materială existentă în afara conștiinței și oglindită în percepție, realitatea concretă, „să fie scoasă" pe cale *analitic deductivă* din concept, din idee (idee cu „i" mic). Conceptul ar crea deci existența. Privită de pe o astfel de poziție, Logica apare — Hegel însuși ne-o spune — drept știința care arată „urcarea Ideii (cu „I" mare) pe treapta pe care ea devine creatoare a naturii".

Fără îndoială, într-o doctrină în care conceptul nu este numai formă logică ce oglindește esența însăși a realității, ci unde el este însăși realitatea, aceasta identificîndu-se cu gîndirea logică, „trecerea" de la gîndire la existență se face în chip cu totul firesc. În principiu, această „trecere" nu mai constituie o problemă, cu toate că în fapt ea este greu de înfăptuit, dacă e să judecăm după marea nebuloasă pe care o constituie obscurele texte de la sfîrșitul *Științei logicii*, texte unde Hegel încearcă acest tur de forță.

Considerată din perspectiva aceasta, *Știința logicii* ne apare ca o pregătire laborioasă a acestei „treceri", ca o demonstrație dialectică prin care cel mai abstract și mai lipsit de conținut concept pe care-l putem gîndi, adică „existența abstractă și absolut nedeterminată" (*das Sein*), se îmbogățește treptat cu tot mai numeroase determinații, se umple de conținut pînă la punctul în care „Ideea se afirmă ca unitate [1] absolută a conceptului pur cu realitatea lui, fiind astfel cuprinsă în nemijlocirea *existenței*, ea este — ca totalitate în această formă — *natură*".

Această frază, pe care Lenin a găsit-o „remarcabilă" [2], precum și enunțarea cuprinsă în ultima frază a *Logicii Enciclopediei*, pe care am reprodus-o ceva mai înainte, arată într-o formă rezumativă că, într-

[1] „Unitate", nu „identitate" (abstractă). Vezi mai jos nota lui Hegel.

[2] Iată, în textul ei, observația lui Lenin : „Această frază din *ultima* pagină... a *Logicii* este extrem de remarcabilă. Trecerea ideii logice la *natură*. Pînă la materialism nu e decît un pas. A avut dreptate Engels cînd a spus că sistemul lui Hegel este un materialism răsturnat. Aceasta nu este ultima frază din Logică, dar ceea ce urmează pînă la sfîrșitul paginii nu prezintă importanță" (*Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 229).

adevăr, Hegel a încercat să deducă existența din Idee. Nu este greu de înțeles de ce încercarea aceasta — îmbrăcată în propoziții al căror sens se lasă mai curînd ghicit decît înțeles cu adevărat — a contribuit mai mult decît toate celelalte formule hegeliene să creeze la majoritatea cititorilor și interpreților doctrinei convingerea că aceasta ar fi, sub unul din aspectele ei esențiale, o încercare unică în felul ei de a construi principalele forme de existență, plecînd de la conceptul pur și nerecurgînd în nici un fel la datele furnizate de experiența senzorială.

Este aceasta o interpretare posibilă și, cum am spus, obișnuită a gîndirii lui Hegel. Vedem că, prin felul în care și-a formulat multe din ideile sale, Hegel însuși a servit numeroase puncte de sprijin unei astfel de interpretări. Cum aminteam și la începutul prezentului paragraf — și pentru motivele înșirate acolo —, considerațiile ce acesta le cuprinde sînt făcute ținînd seama de interpretarea aceasta obișnuită a doctrinei hegeliene.

IV

Tot la începutul paragrafului precedent am amintit în trecere că ar fi posibilă și o altă interpretare a gîndirii autorului *Științei logicii*, interpretare sprijinită pe structura conceptului hegelian care se degajează din această operă. Repet, interpretarea, ale cărei contururi cu totul generale le voi schița aci, vrea să țină seama mai mult de spiritul decît de litera textelor, literă de care se ține strîns interpretarea panlogistă, care pleacă de la constatarea, sprijinită pe numeroase texte — pe unele dintre acestea le-am reprodus mai sus —, că Hegel a afirmat identitatea realității cu conceptul și a încercat să deducă existența concretă, materială din concept, din idee.

Mai comodă, căci, mergînd pe căi arhibătătorite, acum menționata interpretare, văzînd în doctrina hegeliană o concepție *panlogistă* a existenței, pierde din vedere, pare-mi-se, tocmai ceea ce este mai caracteristic, mai autentic hegelian în gîndirea autorului *Științei logicii*. Adică scapă din vedere caracterul dialectic al acestei gîndiri. Confundînd dialecticul hegelian cu logicul nedialectic și deci conceptul dialectic al Logicii hegeliene cu ceea ce se numește concept în logica formală, interpretarea panlogistă coboară gîndirea lui Hegel de pe planu-i propriu de mișcare pe un plan pe care în *Știința logicii* ea a căutat, printr-un efort constant și cu adevărat mare, să-l evite.

Autorul prezentei expuneri vrea să creadă că, în lumina interpretării pe care o va schița cu titlu de ipoteză de lucru, unele poziții de bază ale dialecticii desfășurate în *Știința logicii* vor lua o înfățișare mai puțin stranie și poate mai inteligibilă decît se prezintă ele în fața celor ce confundă structura conceptului hegelian cu structura conceptului logicii formale. În al doilea rînd : concepția generală despre lume susținută de Hegel, deși va continua să rămînă ceea ce în ultimă analiză ea și este, adică spiritualistă, *finalistă*, ea nu se va mai înfățișa totuși drept un fel de mitologie în care, ca în miturile vechi, realitatea este derivată creaționist, din gîndire, mituri unde gîndul creează natura.

Reiese din cele spuse pînă acum că interpretarea pe care o schițez aici — o schițez, deoarece expunerea ei amănunțită ar cere un foarte

mare spațiu tipografic — va trebui să decurgă logic din structura conceptului dialectic hegelian, concept care, ca celulă a gîndirii autorului *Științei logicii*, este prezent în toate mișcările acestei gîndiri. Degajînd această structură, vom întrevedea ce anume înțelege, după părerea mea, Hegel prin *concept* și *Idee*. (Notez, între paranteze, că Hegel însuși n-a dat nicăieri în cele o mie și mai bine de pagini ale Logicii sale o definiție propriu-zisă a conceptului.) Și conceptul, și Ideea avînd caracter obiectiv, vom vedea care este structura interioară a existenței privite în lumina conceptului dialectic hegelian. În cuprinsul analizelor ce urmează vor ieși în lumină și unele laturi ale conținutului cîtorva din noțiunile fundamentale ce revin mereu pe paginile *Științei logicii*.

★

Poziția ontologică fundamentală pe care e așezată concepția generală despre lume a autorului *Științei logicii* ar putea fi formulată pe scurt de tot în propozițiile următoare : în esența ei, realitatea este plămădită din opuse. Toate formele de existență conțin în ele contradicții fundamentale ; ele sînt *uniune*[3] de însușiri opuse, contradictorii, după cum, la rîndul ei, realitatea luată ca totalitate este constituită din forme de existență contradictorii, forme ce *nu pot fi reduse* una la cealaltă, dar care sînt legate între ele tocmai prin raportul de contradicție ce există între ele, și nu prin raporturi de identitate abstractă. Spuse lucrurile în alți termeni, în esența ei, existența este structurată dialectic.

Dată fiind această natură contradictorie a esenței însăși a realității, înțelegem de ce nu putem izola nici una dintre formele esențiale ale existenței și s-o considerăm drept formă totală — deci absolută — a acesteia fără a cădea în eroare și contradicție. Această învățătură — pe care Hegel o sprijină cu argumente scoase din întreaga istorie a dezvoltării gîndirii noastre — se traduce pe planul abstract al Logicii pure printr-o experiență pe care o poate face oricine, anume : nu putem gîndi izolat o categorie logică oarecare fără să nu ne vedem nevoiți să gîndim, prin chiar acest act de cugetare, și categoria opusă ei prin relație de contradicție. Astfel : conceptul de „întreg" nu-l putem gîndi fără a ne raporta, prin contradicție, la conceptul de „parte" (întregul nu este atare decît ca ansamblu al părților) ; conceptul de „identitate" nu-l putem gîndi decît ca ceea ce este altceva decît „deosebirea" sau „diferența" (deci gîndind identitatea, gîndim și diferența) ; „unitatea" n-o putem gîndi decît în măsura în care ea este unitate de „distincți" etc. etc. Cu o putere de pătrundere unică în felul ei, autorul *Științei logicii* arată că pînă și concepte cu totul nedeterminate, cum este, de exemplu, conceptul „ceva", trimite gîndirea noastră, prin opoziție, la ceea ce este *alt*ceva : „*ceva*" este *nu ceea ce* este „*altceva*". În consecință, în lumina analizei dialectice hegeliene, toate conceptele noastre se înfățișează ca

[3] Cînd e vorba de textele *Științei logicii*, termenul „uniune" redă poate mai exact decît acela de „unitate" semnificația hegeliană a cuvîntului *Einheit*, care, remarcă Hegel (*Știința logicii*, vol. I, p. 90), ar putea fi interpretat ca identitate abstractă. Iată de ce, precizează tot Hegel, „mod de a fi neseparat" și „inseparabilitate" ar fi termeni de preferat dacă privativul lor n-ar indica ceva negativ.

relative, fiindcă sînt *corelative* și toate închid în conținutul lor mișcarea de la ceva la altceva. Categoriile logice sînt în însăși esența lor elastice, elasticitate care reflectă mișcarea și multilateralitatea proceselor de transformare ce au loc în lumea reală, și în același timp ele reflectă și unitatea acestor procese, unitate dialectică, determinată de relații de contradicție.

Să notăm apoi că Hegel, ca mulți dintre contemporanii germani de seamă ai săi (Herder, Goethe, Schiller, Schelling, romanticii), a avut un foarte ascuțit simț al aspectului individual, concret, al lucrurilor; și a avut în același timp și o foarte vie intuiție a eternei lor prefaceri. Drept consecință, cu toate că mare distilator de abstracții și „esențe", Hegel a conceput existența, privită în totalitatea și-n esența ei, ca pe un organism viu. Deci ca pe un tot organic care nu este atare decît întrucît este uniune de părți *absolut distincte una de alta* și de el însuși ca de întreg; unde, prin urmare, întregul nu este simplă sumă a părților (membrelor), ci este ceva ce diferă de această sumă.

★

Era firesc ca pentru un gînditor de mărimea lui Hegel, gînditor care pleca de pe o astfel de poziție și de la o astfel de intuiție vie a existenței concrete, să se pună problema elaborării unui mod de cunoaștere al cărei ideal ar putea eventual fi exprimat în chipul următor: să fie oglindită existența în gîndire, dar fără să se facă abstracție de trăsăturile particulare, individuale ale ei; realitatea să fie prinsă *în categoriile gîndirii raționale*, dar păstrînd-o în același timp concretă, așa cum o prinde intuiția. Altfel spus: idealul cunoașterii ar fi să reflecte în gîndire existența așa cum este ea de fapt, adică constituită din ceea ce este general și din ceea ce este particular și individual, constituită din elemente contradictorii. O atare cunoaștere ar considera aceste calități, elemente, forme de existență ca absolut reale și *ireductibile unele la altele*. Contradicția dintre ele este în fond ceea ce „mînă lumea înainte", ca să citez un alt enunț al lui Hegel.

Prin urmare, sarcina esențială a unei astfel de cunoașteri ar fi să cuprindă, în conceptele ei, mișcarea sau, ceea ce e același lucru, să înțeleagă cu adevărat schimbarea, s-o înțeleagă ca pe una ce este *absolut reală*, și nu s-o reducă la simplă aparență, cum tinde să o reducă gîndirea discursivă. Numai în acest caz gîndirea este „concretă", cum concretă este și existența pe care, în aceste condiții, ea ar reflecta-o exact.

Acest gen de cunoaștere este propriu rațiunii (*Vernunft*) noastre, pe care, cum se știe, Hegel o deosebește calitativ de gîndirea discursivă (*Verstand*). Nu ne interesează aici dacă dinstincția aceasta atît de radicală este sau nu este justificată. Să reținem însă faptul că, după autorul Logicii dialectice, intelectul ar opera cu concepte abstracte, care nu oglindesc decît ceea ce este general în lucruri, în timp ce rațiunea recurge la concepte sintetice, dialectice, care nu elimină din conținutul lor ceea ce este particular, concret în lucruri, ci îmbină într-o unitate superioară aceste două forme de existență contradictorii din care e plămădită realitatea.

Rezultă din cele acum arătate că raţiunea hegeliană este mai mult decît intelect discursiv şi-n acelaşi timp mai mult decît intuiţie sensibilă : ea vrea să fie sinteza acestora. Dar, fapt important, subliniat cu putere de Hegel : sinteza aceasta trebuie să fie *rezultat al gîndirii propriu-zise*. În desfăşurarea procesului de cunoaştere, sinteza aceasta nu este un început, căci în acest caz ea s-ar confunda cu simpla intuiţie sensibilă sau cu percepţia. Însă, observă Hegel, „din intuiţie nu se poate filozofa".

Ceea ce urmăreşte să realizeze cunoaşterea care operează cu conceptul sintetic al raţiunii nu este fără asemănare cu ceea ce înfăptuieşte în creaţiile sale arta mare, adevărata artă. În numeroase rînduri, Hegel însuşi a reţinut această asemănare şi a insistat în chip deosebit asupra ei în întinsul capitol (300 de pagini) despre poezie, capitol care încheie bogatul său tratat de estetică : Arta mare conciliază, îmbină universalul cu individualul în formă sensibilă pe planul intuiţiei ; gîndirea dialectică le conciliază în formă raţională, pe planul gîndirii propriu-zise.

Să notăm aici şi faptul că, deşi Hegel recunoaşte afinitatea ce există între gîndirea dialectică, concretă şi intuiţia artistică, nu uită însă să precizeze că el nu concepe raţiunea ca identică cu intuiţia artistică : raţiunea, aşa cum o concepe Hegel, *nu este extralogică*. Considerînd-o astfel, unii comentatori ai lui Hegel au vorbit de iraţionalismul acestuia. Aceştia s-au aşezat deci pe poziţii opuse tradiţionalelor poziţii ale acelora care văd în doctrina hegeliană o formă de panlogism. Dar, dacă această din urmă interpretare îşi găseşte, cum am crezut, o relativă motivare în textele hegeliene luate mai mult în litera decît în spiritul lor, cei care vorbesc de iraţionalismul lui Hegel nu ţin seama nici de litera şi nici de spiritul acestor texte.

În concluzie : conceptul de „raţiune", asemenea tuturor conceptelor dialectice, se înfăţişează ca sinteză de determinaţii nu numai distincte şi *ireductibile una la alta*, ci opuse, *contradictorii* ; el se înfăţişează ca *sinteză a gîndirii abstracte cu intuiţia sensibilă*. Conceptul cu care operează autorul Logicii dialectice are pretenţia să unească în structura şi mişcarea lui gîndirea cea mai abstractă cu intuiţia cea mai concretă. Elaborat de gîndire şi operînd pe planul acesteia — fapt ce nu trebuie scăpat din vedere —, conceptul hegelian vrea să oglindească ceea ce este general, universal în lucruri, dar un universal încărcat de ceea ce e particular, individual.

★

În precedentele dezvoltări sînt deja cuprinse indicaţii esenţiale referitoare la structura conceptului dialectic hegelian. În cele ce urmează vom examina mai îndeaproape această structură a unui concept care vrea să oglindească just structura dialectică a realităţii.

Se ştie că, la începutul părţii a doua a *Ştiinţei logicii*, parte care poartă titlul general de *Doctrină a conceptului*, Hegel declară că nu se poate da o definiţie directă şi o idee nemijlocită despre ceea ce este conceptul. Ceva mai departe spune însă că obiectul *Logicii obiective*, adică al primelor două volume ale *Ştiinţei logicii*, a fost tocmai expunerea genezei conceptului şi deci elaborarea unei definiţii genetice a lui.

Să amintesc deci că partea primă a *Logicii obiective* tratează despre ființă, iar a doua despre esență. Obiectul propriu-zis al *Logicii obiective* este acela de a arăta că adevărul nu se află nici în ființă ca atare și nici în esență, ci în unitatea sau uniunea lor, în concept, acesta fiind identitatea concretă în care ființa și esența sînt suprimate și conservate în același timp (*aufgehoben*). Tot în stil hegelian spuse lucrurile : conceptul este deci adevărul ființei și esenței, care sînt momentele necesare ale lui. Prin urmare, considerat în ansamblul lui, volumul al III-lea al *Științei logicii* reprezintă sinteza primelor două volume. Se poate spune deci că conceptul *conține în el* depășite, adică suprimate și conservate (*aufgehoben*), totodată, *ființa și esența.*

Acum, pentru a înțelege natura specifică a sintezei înfăptuite de concept între ființă și esență, să notăm că ființa, considerată *în raport* cu esența, este ceea ce e *dat* în chip nemijlocit, adică dat în formă sensibilă, este *datul sensibil.* La rîndul ei, esența, considerată *în raport* cu ființa nemijlocită, este ceea ce e general, ce este permanent. În consecință, ființă și esență, considerate una în raport cu cealaltă, sînt două moduri de a exista *ireductibile* unul la celălalt.

Reiese de aici că conceptul dialectic hegelian ar uni două determinații diferite, contrarii, chiar contradictorii, determinații de gîndire care oglindesc două forme de existență opuse și unite prin raport de contradicție. *Acestea nu există una fără cealaltă.* Tot astfel determinațiile de gîndire care le oglindesc nu sînt inteligibile decît *considerate una în raport cu cealaltă* și în raport cu o a treia determinație, care le sintetizează fără să le reducă una la alta contopindu-le una în alta, contopindu-le într-o „identitate abstractă". Forma de existență oglindită în această a treia determinație de gîndire unește în *unitate dialectică* cele două forme mai inferioare de existență, forme pe care le menține distincte. *Această a treia determinație de gîndire este conceptul dialectic hegelian.*

Să mai precizăm că cele două categorii contradictorii (și, evident, și realitățile pe care ele le oglindesc), unite prin sinteză de o a treia, nu sînt, luate *izolat*, decît „abstracții goale", și numai categoria a treia, cea care face sinteza între ele, rezolvînd în acest chip contradicția, merită numele de concept dialectic, numai ea este concept „concret". Iată de ce îl auzim pe Hegel declarînd că primul concept veritabil de care vorbește *Știința logicii* este *devenirea*, concept care face sinteză între ființă și neant.

Prin urmare, conceptul dialectic, singurul adevărat, fiindcă e singurul în stare să oglindească esența însăși a lucrurilor, adică structura lor dialectică, este sinteză a unei diversități ireductibile. El unește doi termeni *ireductibili* unul la celălalt, termeni care oglindesc două forme de existență *și ele ireductibile* una la cealaltă. Menționam adineaori că aceste forme de existență, oglindite în conceptul dialectic, nu pot exista rupte una de cealaltă, de aceea nici determinațiile de gîndire care le oglindesc, adică cei doi termeni pe care-i sintetizează conceptul dialectic, nu pot fi considerați ca adevărați — ei nici nu pot fi înțeleși — cînd îi izolăm unul de altul și cînd, în plus, nu-i raportăm la un al treilea termen, ale cărui momente necesare ei sînt.

Deci conceptul dialectic, sau — ceea ce e totuna — gîndirea dialectică, nu realizează sinteza despre care este vorba derivînd analitic pe unul din aceşti termeni (care oglindeşte, se înţelege, o formă de existenţă) din celălalt (reflectînd şi el o formă de existenţă), arătînd că el este cuprins *în conţinutul* celuilalt, arătînd că el este în fond *identic* cu celălalt. În felul acesta ar proceda doar gîndirea discursivă (*Verstand*), pentru care categoria fundamentală este „*identitatea abstractă*". Conceptul nesintetic al acesteia, negînd diferenţa *reală* şi ireductibilă a celor doi termeni, adică a realităţilor pe care ei le reflectă, ar afirma o astfel de „identitate abstractă". Astfel, gîndirea nedialectică nu rezolvă contradicţia celor doi termeni şi realităţi reflectate de ei, cuprinzîndu-i într-o sinteză superioară, ci ea, negînd ireductibilitatea lor şi realitatea adevărată a unuia din ei, identificîndu-l cu celălalt, închide ochii asupra contradicţiei, căutînd să dovedească că ea nu este reală, nu există !

Dar realitatea concretă fiind contradictorie în esenţa ei, conceptul care vrea s-o oglindească aşa cum este ea trebuie să fie şi el uniune de determinaţii opuse, contradictorii. De aceea, conceptele care nu satisfac această condiţie esenţială, care, obţinute prin eliminarea a ceea ce este particular în lucruri şi prin reţinerea a ceea ce este numai general, a ceea ce este „identic", nu sînt decît „reprezentări generale". Astfel, după autorul *Ştiinţei logicii*, conceptele : om, casă, copac, animal etc. nu sînt concepte dialectice. Iată de ce Hegel se crede îndreptăţit să declare că „viaţa de toate zilele nu are concepte, ci reprezentări". Acestor pretinse concepte le lipseşte tocmai ceea ce constituie esenţa însăşi a conceptului dialectic hegelian, esenţă indicată de Hegel deja în a sa *Propedeutică* : „Conceptul este universalul, care este în acelaşi timp şi determinat".

Aceeaşi structură dialectică este proprie şi Ideii hegeliene (Ideii cu „I" mare), care nu este decît conceptul cel mai bogat în determinaţii, care este deci conceptul cel mai „concret", unind în sine „ceea ce este *identic* şi ceea ce este *diferit*". Ideea nu este nici ea „identitate abstractă". Prin urmare, asemenea conceptului, şi Ideea dialectică este „concretă", ea fiind uniune de determinaţii ireductibile una la alta (*Verknüpfung Verschiedener, Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Verknüpfung Entgegengesetzer*). Ea este deci „universalul care e în sine însuşi particularul", este sinteză a universalului cu particularul, este „universalul concret", expresie care i-a plăcut atît de mult lui Lenin [4]. Aceeaşi concepţie se degajează şi din numeroasele formulări, la întîia vedere stranii, ca : „în natură, viaţa organică este aceea care corespunde conceptului", sau „Ideea este sistem organic" (*organisches System*).

★

Ajunşi la acest punct al prezentei expuneri, ne-am putea întreba dacă bizarele formule hegeliene reproduse în paragraful precedent — şi cu deosebire cea mai stranie dintre ele şi care le rezumă pe toate, adică aceea unde ni se spune că Ideea „creează" natura —, considerate în lumina

[4] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 88.

ce se degajează din structura conceptului hegelian aici analizat, nu se umple cumva de un alt conținut decît de acela care izbește la prima vedere și dacă nu primesc deci o altă semnificație generală decît aceea care li se atribuie de pe poziția interpretării panlogiste a doctrinei lui Hegel.

Să ne oprim, în cadrele prezentei expuneri, numai la propoziția în care autorul *Științei logicii* ne spune că „ideea se decide să lase să iasă liber din sine momentul particularității sale ... ca natură". Cuvintele acestea fac parte din ultima frază a Logicii *Enciclopediei*. La sfîrșitul paragrafului precedent am reprodus un text care formulează în alți termeni aceeași idee.

Este evident că cine ține seama de structura conceptului și a Ideii hegeliene mai sus analizată nu se mai încumetă cu ușurință să interpreteze în sens creaționist conținutul propoziției acum reproduse. Deoarece, operînd cu categoria fundamentală a „identității concrete" — *„identitatea îmbogățită cu diferența"* — care este identitate dialectică, adică uniune de termeni ireductibili unul la altul (se înțelege că și realitățile oglindite de acești termeni sînt ireductibile una la cealaltă), Hegel nu s-a gîndit niciodată să reducă realitatea materială la ceea ce în sens curent, adică nehegelian, se numește concept sau idee și n-a susținut că singur logicul este cu adevărat real. Dimpotrivă, conceptul lui — uniune de diverși ireductibili — afirmă ireductibilitatea realului la gîndire.

Prin urmare, din perspectiva ipotezei noastre de lucru, examenul atent al structurii conceptului dialectic hegelian nu ne mai îngăduie să ne închipuim că autorul *Științei logicii* ar fi crezut că e posibil să construim realitatea concretă, independentă de conștiință, prin simplă combinare de concepte abstracte (concepte care nu rețin decît generalul), sau că ea ar putea fi derivată *analitic*, deductiv, că ar putea fi „scoasă" din conștiința omenească. Deja în *Diferența dintre sistemul filozofic al lui Fichte și sistemul lui Schelling*, scriere din tinerețe, Hegel susținea că „subiectivul pur este o abstracție goală ca și obiectivul pur".

Acestea spuse, cum ni se înfățișează încercarea lui Hegel de „a deduce", chipurile, natura din gîndire, din „Ideea logică", tratată în cele trei tomuri ale *Științei logicii*?

Cei doi termeni despre care e vorba în acest caz sînt logicul, „Ideea în sine", „Ideea logică", generalul, universalul, pe de o parte, iar pe de altă parte natura ca „realitate nemijlocit dată", natura materială, concretă, particularul, individualul. Termenul superior, care e uniunea sau unitatea dialectică a lor, este realitatea luată în ansamblul ei, realitate ca totalitate contradictorie, plămădită din general și particular, din identic și diferit, adică „Ideea concretă", „Ideea absolută", „Ideea, care nu este un lucru aparte, ce-ar avea un alt conținut decît realitatea".

Cei doi termeni despre care e vorba (și, se înțelege, și cele două forme de existență pe care ei le oglindesc [5]) trebuie să fie considerați ca diferiți *în sine, deci ca ireductibili unul la altul*, căci amîndoi sînt *reali în*

[5] „Două forme de existență". Am văzut în paragraful III că, în concepția lui Hegel, logicul nu ține numai de conștiință, el oglindind, pe planul abstract al acesteia, cele mai generale raporturi de interdependență dintre lucruri.

sens absolut. Şi, *în acelaşi timp, ei trebuie să fie luaţi ca unii ce se implică cu necesitate dialectică unul pe celălalt.* Trebuie să-i considerăm deci ca fiind relativi unul faţă de celălalt, ceea ce, în ultimă analiză, este totuna cu a fi relativi pur şi simplu. Iar pentru a-i înţelege, trebuie să-i raportăm la un al treilea termen, la realitate ca totalitate luată în sensul definit adineaori, la „Ideea absolută", care îi sintetizează fără să-l absoarbă pe unul dintre ei în celălalt.

Prin urmare, dată fiind natura dialectică a realităţii şi a conceptului sintetic care o oglindeşte, *nu e îngăduit* să considerăm, fără a aluneca în contradicţie, forma existenţei numită „Idee logică", „Idee în sine", drept formă *totală* a existenţei. Dacă privim în linii cu totul generale sistemul lui Hegel, aşa cum a fost el expus în *Enciclopedie*, constatăm că „Ideea în sine" şi „Ideea exteriorizată", adică natura, nu sînt considerate de Hegel decît ca momente necesare, dar relative, fiindcă părţiale ale „Ideii absolute", concrete, ale existenţei ca totalitate; iar esenţa acesteia constă tocmai în faptul că ea este, cum am arătat, uniune sau „identitate concretă" de realităţi distincte, contradictorii, ireductibile.

Am menţionat mai sus (paragraful II) în mai multe rînduri că înaintarea sau trecerea gîndirii dialectice de la o categorie a *Ştiinţei logicii* la categoria superioară — superioară totdeauna şi superioară fiindcă ea oglindeşte o formă de existenţă mai bogată în conţinut — nu e îngăduit să fie identificată cu ceea ce se numeşte în limbajul logicii formale deducţie: momentul cel nou nu derivă din acela care-l precede în felul cum ar decurge analitic o consecvenţă din propoziţia în care ea era implicit conţinută. Sau, spuse acestea în stil hegelian, înaintarea gîndirii dialectice nu se înfăptuieşte de-a lungul unor identităţi abstracte.

Să aplicăm această constatare la problema ce ne interesează aici, şi anume:

Trecînd de la momentul logic al Ideii absolute sau „concrete" (Ideea absolută, am indicat şi mai sus, este existenţa în totalitatea ei) la momentul „natură" al acesteia, gîndirea nu înaintează de la *ceva* la un *altceva*, care *în sine* n-ar fi cu adevărat *altceva*, ci ar fi *identic* cu primul *ceva*, ci ea trece de la *ceva* la ceva care este într-adevăr *altceva*. Deci nu poate fi vorba aici de „identitate abstractă".

În consecinţă, momentul „natură" al Ideii absolute nu poate fi „scos" analitic din momentul ei logic (din „Ideea în sine", din „Ideea logică"), ca şi cînd acesta ar *conţine în el* realitatea concretă, materială. Ci momentul „natură" al Ideii absolute este derivat din momentul logic al acesteia pe cale *dialectică*. Adică, operînd cu conceptul sintetic al gîndirii dialectice, noi înţelegem că logicul luat în sine, rupt de determinaţia opusă lui, determinaţie cu care el este unit dialectic (adică prin opoziţie) în „Ideea absolută", „concretă", rupt deci de realitatea materială, de celălalt termen al opoziţiei, este ireal şi deci neadevărat. Aceasta, fiindcă — cum am văzut — orice categorie logică şi orice formă de existenţă, fie ea cît de esenţială şi de generală, cînd este ruptă de celelalte (cu care ea este în legătură dialectică), este neadevărată, adică legăturile ei de interdependenţă, deci ceea ce constituie însăşi esenţa ei, rămîn nereflectate de gîndirea noastră. Fiind parte componentă din „Ideea absolută", din

realitatea luată în totalitatea ei, logicul nu poate fi afirmat ca totalitate fără a comite cunoscutul paralogism de a lua partea drept tot. Dar afirmarea logicului, a generalului ca *parte a totalității* implică cu necesitate dialectică, deci pe bază de contradicție, și nu de identitate, afirmarea celeilalte părți a totalității, a părții opuse a totalității (totalitate care e „ideea absolută"), adică afirmarea existenței particularului, a concretului material, care este natura.

În consecință, „ieșirea" despre care vorbește Hegel în sus-citata formulă celebră se face tot pe plan logic. „Ieșirea" aceasta este afirmarea dialectic necesară a existenței naturii. Ceea ce „iese" din natura sintetică, dialectică a „Ideii" este *necesitatea dialectică a afirmării existenței naturii, și nu existența naturii.*

★

Din perspectiva ipotezei de lucru la care ne-am oprit, acesta îmi pare să fie un alt sens decît cel panlogistic, sens în care ar putea fi eventual înțeleasă încercarea lui Hegel de a deriva natura din Idee. Deci celebra formulă hegeliană, reprodusă mai sus, nu mai poate fi interpretată literal, adică în sens creaționist. O astfel de interpretare se sprijină pe concepția curentă și, după mine, neautentic hegeliană, care vede în doctrina lui Hegel o formă de panlogism (termenul acesta a fost creat de istoricul J. E. Erdmann acum o sută de ani tocmai pentru a designa prin el doctrina lui Hegel). Dar cine ține seama de structura conceptului hegelian, precum și de spiritul dialectic care animă întreaga gîndire a autorului *Științei logicii*, nu poate accepta o astfel de interpretare a doctrinei hegeliene. Deoarece o doctrină care afirmă cu necesitate dialectică existența naturii ca pe una ce este oglindită în una dintre determinațiile opuse și ireductibile ale conceptului dialectic nu poate fi considerată drept panlogism. Deoarece, cum se știe, acesta dizolvă realitatea în totalitatea ei în concepte abstracte, pentru ca s-o reconstruiască apoi prin combinare de concepte abstracte.

Spuse lucrurile și mai explicit, gîndirea *dialecticianului* Hegel afirmă existența reală a naturii nu fiindcă aceasta ar putea fi derivată analitic din gîndire, ci pentru că natura (concretul, datul sensibil, „diferența") este reflectată în conceptul dialectic hegelian prin cea de-a doua determinație cuprinsă în el, determinație opusă logicului abstract, universalului abstract.

Și aici dialectica gîndirii sale a fost forța care l-a împins pe Hegel pe poziții de cugetare oarecum „materialiste". „Materialiste" în sensul că, „derivînd" natura din Idee — derivînd-o, cum am văzut, dialectic, și nu analitic, adică pe bază de relație de contradicție, și nu de identitate de conținut —, autorul *Științei logicii* a demonstrat, în felul lui, și oarecum camuflat, încă o dată că existența realității materiale nu poate fi escamotată nici chiar pe culmi unde gîndirea ar putea fi tentată să uite că materia nu este simplu simbol, ci e reală în înțelesul cel mai plin al acestui cuvînt.

Această constatare, făcută cu privire la conținutul ultimei pagini a *Științei logicii*, nu este fără legătură cu ceea ce spuneam mai sus (paragraful II) despre „materialismul metodologic" al autorului ei.

Cititorul care va fi reţinut elementele şi aspectele gîndirii hegeliene asupra cărora am insistat cu precădere în cuprinsul prezentei expuneri — şi în măsură şi mai mare cititorul atent al *Ştiinţei logicii* — poate nu va mai fi surprins de faptul că Lenin în *Caiete filozofice* (ultima frază a conspectului *Ştiinţei logicii*) a făcut cunoscuta observaţie că această carte, „cea mai idealistă operă a lui Hegel", conţine, între toate operele acestuia, „în măsura cea mai mică idealism şi în măsura cea mai mare materialism".

★

Ajunşi la sfîrşitul precedentelor consideraţii, cititorii sînt îndreptăţiţi să ridice întrebarea următoare:

Dacă este adevărat că Ideea hegeliană nu e „simplă reprezentare generală şi abstractă" („*allgemeine und abstrakte Vorstellung*"), ci considerată sub aspectul ei obiectiv, ea este *structură dialectică*, organică („*organisches System*") a realităţii [6], iar, privită sub aspect subiectiv, ea este oglindirea acestei structuri a realităţii — a întregii realităţi — în structura dialectică şi în relaţiile dialectice ale conceptelor noastre logice, unde se găseşte, propriu-zis, cu bună dreptate celebrul *idealism* al doctrinei lui Hegel? (idealism ale cărui teze şi teme, intervenind la tot pasul — fapt notat mai sus în repetate rînduri — în desfăşurarea gîndirii dialectice a lui Hegel, întrerup mereu linia ei de înaintare sau o abat pe meleaguri străine de orice gîndire cu adevărat ştiinţifică).

Răspund: Idealismul este prezent pretutindeni în gîndirea lui Hegel, dar el trebuie căutat — cu deosebire, dar nu exclusiv, firește — în *finalismul* imanent ce străbate ca o arteră principală întreaga filozofie a acestuia, finalism avînd fără îndoială rădăcini de clasă şi ducînd la *elaborarea sistemului spiritualist* al lui Hegel.

Anume: după convingerea lui Hegel — convingere pe care, propriu-zis, acesta nici nu mai caută s-o demonstreze, fiind de părere că ea se bazează pe un adevăr evident —, toate transformările ce au loc în univers se îndeplinesc ascultînd de legea supremă a unei finalităţi interne a existenţei, lege care se manifestă în faptul că toate formele de existenţă poartă în ele *tendinţa spre* „în sus", *spre* „mai bine", adică orice formă *tinde* către cea superioară ei: materia nevie *tinde spre* cea vie, aceasta spre conştiinţă, şi orice conştiinţă *tinde spre* conştiinţa de sine, spre existenţa spirituală. În termeni hegelieni: orice *Ansichsein tinde spre Fürsichsein*. Prin urmare, după Hegel, lumea este un *sistem* de forme coherent, unde domneşte această *tendinţă*, sistem care îşi realizează *în om* şi prin om rostul său de a fi.

Această tendinţă, proprie tuturor formelor de existenţă, constituie, după Hegel, ceea ce este raţional în lumea reală, obiectivă, ea este ceea ce, în ultimă analiză, Hegel numeşte „*raţiune*"; sub un *anume aspect*, ea este „absolutul", este „Ideea absolută", care, privită din această perspectivă, se umple pînă la margini de sensul pe care i l-a atribuit, pe bună dreptate, Marx cînd a spus că ea, „Ideea", are la Hegel rol de

[6] De aceea frumosul artistic, ca unitate dialectică în multiplicitate, este considerat de Hegel drept înfăţişare sensibilă a Ideii şi drept relevare a absolutului.

demiurg al realității. Ideea absolută, ca și conceptul, are deci pentru făuritorul de sistem spiritualist Hegel și semnificație ontologică.

Idealismul lui Hegel, făuritor de sistem spiritualist, este idealism al rațiunii absolute — care nu trebuie confundată cu conștiința — și, pe plan pur teoretic, el își are rădăcina în acest finalism imanent al sistemului, finalism care în fond este o concesie făcută de Hegel ideologiei feudale. Determinismul universal care domnește în lume, determinism dialectic, suplu, nefatalist, este dirijat spre realizarea unui scop, care e cel susmenționat. Este evident că acest finalism se bazează pe extinderea asupra universului întreg a unor raporturi și realități existente și constatate în lumea omenească. Experiența ne arată că omul se conduce în acțiunile sale după scopuri; dar experiența științific controlată nu ne arată că și natura s-ar conduce după scopuri.

Atribuind existenței luate în totalitatea ei sus-amintitul scop suprem, gîndirea lui Hegel ni se înfățișează ca un efort constant de a explica și înțelege finalist natura, de a explica inferiorul prin raportarea lui la superior, către care *tinde*. Astfel, realitatea nu este în concepția lui Hegel numai un ansamblu infinit de raporturi dialectice obiective și necesare între diversele forme de existență, ci ea include în însăși esența ei și pe tot cuprinsul ei impulsuri *spre* ceea ce Hegel numește „autorealizarea" conceptului, respectiv „autorealizarea" Ideii. Reiese din acest fel de a concepe realitatea că conceptul hegelian nu reflectă numai ceea ce *este* în esența sa o formă oarecare de existență, ci acest concept hegelian indică și ceea ce *trebuie să fie* acea formă de existență. În felul acesta, conceptul hegelian ne apare încărcat de implicații de natură *etică* și *estetică*. Conceptul de „om", de exemplu, nu este, după Hegel, conceptul de „om" cu care operează simțul comun și științele, ci conținutul acestui concept este echivalent cu ceea ce se exprimă prin: „un om adevărat". Astfel, conceptul hegelian este, asemenea ideii platonice, și model ideal al lucrurilor.

Așa stînd lucrurile, nu este greu de înțeles că idealismul lui Hegel ni se dezvăluie în forma sa cea mai pregnantă aici, în finalismul imanent al doctrinei sale. Văzută din această perspectivă atotcuprinzătoare, filozofia lui Hegel ni se înfățișează, în ultimă analiză, ca o încercare impresionantă de a înțelege universul „ex analogia hominis", și nu invers: de a înțelege omul „ex analogia universi". Însă această din urmă poziție este aceea a științei autentice și a marxismului. În această lumină putem măsura enorma distanță care desparte hegelianismul de marxism.

★

Închei cu observația că în cuprinsul lungilor dezvoltări ale prezentei expuneri, căutînd elemente pozitive de gîndire în dialectica lui Hegel, n-am vorbit despre sistemul idealist al acestuia decît în măsura în care trebuia să menționez rolul negativ jucat de tezele spiritualiste ale sistemului în înaintarea gîndirii dialectice a autorului *Științei logicii*. Iar dacă acum m-am oprit pentru o clipă la considerații despre caracterul idealist-finalist al sistemului lui Hegel, am făcut-o cu intenția să precizez și mai bine poziția din care am privit gîndirea acestuia și să previn eventualele confuzii pe care le-ar putea face aceia care ar extinde în mod greșit la *sistemul* lui Hegel cele spuse de noi despre *dialectica* lui.

CUPLUL DIALECTIC ÎN LOGICA LUI ARISTOTEL

DE

DAN BĂDĂRĂU

În studii anterioare, autorul a arătat, pornind de la anumite implicații marxist-leniniste, că Aristotel și-a alcătuit tabelul de categorii pe baza considerării unor perechi de termeni. Acum autorul se întreabă ce înseamnă că aceste perechi au un *caracter dialectic*, date fiind relațiile în interiorul acestor perechi (cantitate — calitate, spațiu — timp, acțiune — pasiune și chiar poziție — posesie sau substanță — relație). Înțelegem că între spațiu și timp de pildă nu există o opoziție de contrarietate a unor factori în luptă. Și totuși spațiul cu timpul, cantitatea cu calitatea etc. formează grupuri binare care ne înfățișează fiecare o unitate între doi termeni care nu se lasă resorbiți unul de altul; acești termeni sînt independenți, dar totodată legați, adică nu disparați cum ar fi *alb* și *strîmb*; îi concepem unul prin celălalt într-o] uniune care nu tinde la o contopire; în aceasta regăsim jocul dialecticii spontane caracteristic antichității grecești în care filozofii, și între ei Aristotel, dovedesc o mare îndemînare, după cum notează Engels.

În două articole consecutive care au apărut recent în această revistă [1] am demonstrat faptic excelența metodei marxiste de cercetare filozofică. Am arătat că cele zece categorii aristotelice, cu privire la care în cele din urmă comentatorii moderni din Apus [2] au căzut de acord că ar fi de pus în contul unei alegeri pur empirice, sînt susceptibile de a face obiectul unor explicări mai puțin comode, mai puțin leneșe, că lista categoriilor aristotelice aparține filierii acelei „dialectici spontane, înnăscute", despre

[1] Vezi Dan Bădărău, *Categoriile la Aristotel*, „Revista de filozofie", 1965, nr. 1, și *Cu privire la categoriile lui Aristotel. Addenda*, „Revista de filozofie", 1965, nr. 3.

[2] Cf. un studiu de ansamblu reprezentativ al acestei atitudini la O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, p. 100 și urm.

Rev. filoz., **12**, *8*, p. 1041–1054, București, 1965

care Engels scrie că a fost apanajul filozofilor greci din antichitate, dar mai cu seamă a lui Aristotel, acest Hegel al antichității [3].

Categoriile propuse de Aristotel în listele sale se găsesc descrise în mai multe părți în opera sa, dar în special în *Tratatul despre Categorii* pe care îl punem la baza cercetărilor noastre, ținînd seamă totuși de faptul că ultimele cinci capitole sînt probabil apocrife [4]. Or, o privire atentă aruncată asupra acestor elemente ne duce la constatarea că ele se pot grupa două cîte două, cele mai multe în mod simplu și firesc, problema rămînînd discutabilă numai pentru două categorii: aceea de *substanță*, ocupînd primul loc în clasificarea curentă, și aceea de *relație*, care ocupă locul patru. Cercetarea aceasta am făcut-o în articolele amintite; am arătat acolo care sînt încheierile noastre în ce le privește și nu avem de gînd să revenim aici în aceeași chestiune. Înainte de a duce însă discuția pe un teren nou fără a mai fi nevoie să avem prea îndeaproape sub ochi regiunile explorate în trecut, credem că-i bine ca în primul rînd să reproducem lista aristotelică a celor zece categorii așa cum ne apar în clasificările cele mai curente (și mai complete) în opera Stagiritului. Categoriile, și cu locurile ce le ocupă respectiv în tabel, sînt următoarele: 1) *substanța* (οὐσία), om, cal, Socrate; 2) *cantitatea* (ποσόν), lung de doi coți; 3) *calitatea* (ποιὸν), virtuos, alb; 4) *relativul* (πρός τι), dublu, inegal; 5) *unde* (ποῦ), în piață, la școală; 6) *cînd* (ποτέ), ieri, altădată; 7) *poziția* (κεῖσθαι), șezînd, culcat; 8) *posesia* (ἔχειν), îmbrăcat, înveliț; 9) *acțiunea* (ποιεῖν), a tăia, a merge; 10) *pasiunea* (πάσχειν), a fi tăiat.

Dacă ne uităm mai cu atenție la acest tabel, constatăm că el comportă o oarecare ordine care nu poate fi întîmplătoare în sensul că succesiunea elementelor formează, în cele mai multe cazuri, subîmpărțiri binare; astfel, *cantitatea* (2) face grup cu *calitatea* (3), *unde* (5) cu *cînd* (6), *poziția* (7) cu *posesia* (8) și *acțiunea* (9) cu *pasiunea* (10); fac excepție — dar lucrurile urmează să fie reconsiderate mai tîrziu — *substanța* (1), zisă

---

[3] Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a III-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 27. Vezi ciorna pasajului lui Engels în ediția în limba rusă din 1950.

[4] De curînd ne-a căzut în mînă articolul, de altfel interesant în multe privințe, al cercetătoarei Madeleine van Aubel, intitulat *Accident, catégories et prédicables chez Aristote* (în „Revue philosophique de Louvain", 1963, nr. 71, p. 361—401). Cu acest prilej am constatat, nu fără oarecare surprindere, că autoarea, cu o obstinație, după părerea, noastră prea puțin justificată, se face ecoul reticențelor manifestate de diverși comentatori ai lui Aristotel din zilele noastre în legătură cu autenticitatea *Tratatului Categoriilor* în întregul său și că merge pînă acolo încît refuză să ia în considerație, socotindu-le apocrife, toate textele de covîrșitoare importanță privitoare la teoria categoriilor pe care le aflăm în acel tratat. Dacă ar fi să urmăm aceeași cale pînă la capătul ei, ar însemna să ne mulțumim să culegem în vederea propriilor noastre studii referitoare la categorii diferite date fragmentare și elemente risipite în diverse opere ale lui Aristotel altele decît *Categoriile*, pe care nu le putem înțelege pe deplin decît tocmai integrîndu-le pe baza unei confruntări cu textele din tratat, cu texte adică de mai înainte declarate inautentice. La drept vorbind și dacă privim lucrurile mai îndeaproape, îndoiala pe care o vedem născîndu-se la unii comentatori cu mult prea prudenți nu poate să aibă altă consecință, dacă-i dăm frîu liber, decît să ne incite să atribuim unui anonim (care ar putea fi și un impostor, ba chiar un fabricant de manuscrise) meritul unei creații cel mult ancorate în unele indicații, adesea puțin cam pripite și uneori chiar oarecum tangențiale, cuprinse în *Topică*, în *Metafizică* și în alte opere aristotelice; ceea ce ne-ar determina să-l privim pe Stagirit ca pe un simplu inspirator întrucîtva inconsistent și prea puțin apropiat și să-l considerăm ca atare străin de ceva ce constituie o parte din gloria sa nepieritoare.

regina categoriilor, care se înscrie cu totul aparte [5], și categoria *relativului* (4) care reprezintă numai raportul a ceva cu altceva și rămîne cu totul stingheră; aceste două categorii deranjează dispoziția și o fac mai puțin vizibilă.

Să luăm însă lucrurile mai din scurt. După cum se vede, există în tabelul de mai sus o apropiere între termeni vecini, precum între *cantitate* și *calitate* (2 și 3) sau între *acțiune* și *pasiune* (9 și 10) care este departe de a se afirma și între categorii înscrise mai departe una de alta, cum ar fi *cantitatea* și *pasiunea* (2 și 10). Și vom spune, ca atare, că l sta aristotel că a categoriilor ne oferă perechea *cantitate-calitate*, apoi perechea *loc-timp*, perechea *poziție-posesie* și perechea *acțiune-pasiune*. În ce constă natura acestor apropieri și care este structura lor, iată ceva ce, din lipsă de spațiu, nu ne-am îngăduit să studiem în cercetările noastre anterioare. Rămîne deci să precizăm în ce sens aceste *diade* sînt *dialectice*.

Materialismul dialectic se ține foarte aproape, ca de o preocupare de bază, de problema sensului ce trebuie acordat legii unității și luptei contrariilor, lege fundamentală a dialecticii [6], alături de aceea a trecerii schimbărilor cantitative în schimbări calitative și de aceea a negării negației. În conformitate cu această lege a unității și a luptei contrariilor, realitatea lumii în procesul ei de dezvoltare obiectivă ne dezvăluie existența unor grupări binare care exprimă unitatea contrariilor, adică o unitate de laturi, însușiri și tendințe contrare a doi termeni dintre care unul neagă ceea ce celălalt afirmă. Noțiunile contrare de acest fel le găsim în cupluri ca pozitivul și negativul, polul nord și polul sud, lumina și întunericul, frumosul și urîtul, binele și răul, egalul și inegalul, atracția și respingerea etc. „Între toate aceste noțiuni există un raport de conexiune și de excludere reciproce. Fiecare dintre ele este un alter al celeilalte, negarea ei, dar totodată propria sa existență este condiționată de cealaltă" [7].

Materialismul dialectic ne mai atrage atenția asupra deosebirii dintre contradicțiile *interne* și cele *externe*. Contradicțiile externe marchează obiecte sau procese diferite în esențele lor. Dimpotrivă, contradicțiile interne, care ne interesează aproape exclusiv în momentul de față, se manifestă în cadrul unui singur obiect sau proces și presupun o corelație între laturi contrare implicată în procesul sau obiectul indicat, dar totodată o condiționare a lor, și o negare a uneia față de alta; cu un cuvînt, o trăsătură a contradicției nu poate exista fără cealaltă, dar concomitent una o neagă pe cealaltă. Antichitatea greacă n-a fost întotdeauna prea lucidă în această privință dată fiind, după cum foarte bine notează acad. Ath. Joja, concepția aproape statică ce a avut-o despre lume chiar și

[5] Aristotel definește categoriile ca fiind atributele cele mai generale ale ființei; dar *substanța* nu se conformează definiției; ea nu poate fi atribut; are un caracter *absolut*, liber de orice *relație*; ca atare, s-ar putea susține totuși că apare în contrast și că alcătuiește o subîmpărțire binară cu *relativul*.

[6] Lenin o califică drept „miezul" dialecticii marxiste, cheie a înțelegerii tuturor laturilor și momentelor aflate în lucruri în procesul lor de dezvoltare.

[7] *Bazele filozofiei marxiste*, București, Edit. politică, 1960, p. 289.

Heraclit pentru care lucrurile ar fi *armonii* de contrarii [8]. La drept vorbind, nici Hegel nu dă concepţiilor sale un caracter prea categoric; pentru el, în adevăr, scindarea unităţii iniţiale şi simple în unitatea diferenţiată poate duce la o simplă deosebire (*Verschiedenheit*) tot aşa cum poate genera şi o diferenţă opusă, de opoziţie (*Gegensatz*) [9].

Dacă voim totuşi să luăm lucrurile în sensul cel mai strict, constatăm că *spaţiul* şi *timpul* nu prezintă, în gruparea lor, toate aceste trăsături, deşi putem socoti că alcătuiesc un cuplu dialectic întrucît constituie categorii recunoscute ale materialismului dialectic şi sînt tratate ca un cuplu de însuşiri ce afectează un acelaşi obiect. Vedem că aceste două noţiuni întreţin raporturi cu totul altele decît nişte termeni disparaţi cum ar fi *albul* şi *strîmtul* care pot coexista într-un acelaşi obiect fără însă să vădească vreo conjugare; dar totodată că ele nu sînt contrare ca *negrul* cu *albul* care se exclud reciproc într-un obiect dat. Componentele acestei diade sînt în comun şi în egală măsură forme de existenţă ale materiei. În sistemul idealist al lui Hegel, *spaţiu* şi *timp* se prezintă ca o teză pusă în prezenţa unei antiteze întrucît atît unul cît şi celălalt sînt produse ale „ideii absolute" ce apar numai pe o anumită treaptă de dezvoltare a acesteia, spaţiul apărînd mai întîi şi abia apoi timpul [10]; în acest fel, filozoful german urmăreşte să stabilească mersul dialectic, adică trecerea de la unul dintre termenii antitetici la celălalt, ceea ce nu-i numai inutil, dar are şi drept efect să rupă timpul de spaţiu, acordîndu-le în mod greşit şi un caracter neobiectiv. Lenin ne înarmează aici împotriva a ceea ce ar putea duce la consecinţe dintre cele mai grave. „În lume nu există nimic — arată el — în afară de materia în mişcare, iar materia în mişcare nu se poate mişca decît în spaţiu şi în timp" [11]. Materia existînd în exteriorul conştiinţei, independent de ea, nefiind limitată în loc şi fiind veşnică, rezultă că spaţiul şi timpul au un caracter obiectiv şi că sînt în afară de orice temporalitate şi în afară de orice limită a întinderii. Nici spaţiul nu-i mărginit în timp şi nici timpul nu-i mărginit în spaţiu. Iar materia, în ce-o priveşte, nu-i limitată nici în timp, nici în spaţiu.

---

[8] Cf. Acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 183.

[9] În nici un caz nu trebuie confundată *antinomia* cuplurilor dialectice cu *complementaritatea* pe care o afecţionează unii autori apuseni pentru a descrie anumite fenomene de contrast. „Situaţia caracterizată prin întrebuinţarea combinată a aspectelor contrastante — scrie fizicianul sovietic V. Fock, *Critique épistémologique de théories récentes*, în „La Pensée", nr. 91, p. 10 — e numită de Bohr complementaritate, iar relaţiile lui Heisenberg sînt numite relaţii de complementaritate". În realitate, complementarismul nu dezvăluie mişcarea dialectică, ci o ascunde, de vreme ce îi scapă *unitatea* contrariilor şi o înlocuieşte printr-o *armonie* care exclude *lupta* şi *contradicţia*. Un reprezentant tipic al acestui curent idealist contemporan este filozoful elveţian Jean Furstenberg, autor al scrierilor *La Dialectique du XXème siècle*, Paris, Plon, 1956, şi *La magie des mots*, Paris, Plon, 1958. Furstenberg se pretinde un reformator, întrucît dialectica, pentru el, consideră nu unităţi antinomice în stare de luptă, ci dualităţi complementare în armonie; în această pseudodialectică a sa, filozoful idealist elveţian aşază termenii contrarii pe acelaşi plan, ignorînd primordialitatea unuia dintre ei şi neînţelegînd că presupusele sale relaţii sînt incapabile să explice trecerea de la vechi la nou, procesul de transformare progresivă a obiectelor şi saltul calitativ.

[10] Cf. Hegel, *Filozofia naturii*, partea I.

[11] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 177.

Spaţiul e în timp şi timpul e în spaţiu. Zicem despre o *distanţă* terestră că e de 4 *ore* de mers pe jos; iar despre unele stele zicem că se află la distanţe uriaşe de ordinul a 10 miliarde de *ani*-lumină. Pe de altă parte, ornicele lumii moderne măsoară timpul în funcţie de deplasările spaţiale ale acelor pe suprafaţa unui cadran; şi zicem despre o durată, asimilînd-o cu o întindere, că-i lungă sau scurtă. Astfel că, atunci cînd spunem că spaţiul şi timpul se află în strînsă legătură, înţelegem şi că unul poate fi reprezentat prin celălalt.

Această convertibilitate nu poate să ne ducă prea departe cu gîndul. Nimeni nu a susţinut vreodată că spaţiul ar fi, în anumite privinţe sau în totul, acelaşi lucru ca şi timpul. Fiecare dintre aceste două categorii îşi are specificul propriu care o face ireductibilă celeilalte. Spaţiul se manifestă, scrie Engels, „în aşezarea lucrurilor unul lîngă altul", iar timpul „în succesiunea lor unul după altul" [12]; le vedem deci înscriindu-se fiecare în felul său în sensibilitatea noastră; între altele, spaţiul ne apare în întindere, avînd trei dimensiuni, pe cînd timpul prezintă durata într-o singură dimensiune, într-o desfăşurare ireversibilă care iarăşi îl diferenţiază în mod esenţial de spaţiu, în sensul că în spaţiu un obiect se poate deplasa de la stînga la dreapta şi de la dreapta la stînga, de sus în jos şi de jos în sus, iar un proces în timp este o trecere de la trecut la viitor după o ordine care nu se poate inversa [13].

Apărîndu-ne ca manifestări ale sensibilităţii noastre, spaţiul şi timpul reprezintă totuşi două laturi ale mişcării materiei, două laturi obiective ale unei existenţe obiective în desfăşurare, înţelegîndu-se, alături de Engels, prin mişcarea materiei, devenirea în sensul cel mai larg, dezvoltarea lucrurilor materiale de la simplu la complex. Spaţiul şi timpul au deci un caracter *absolut*, de absolută obiectivitate, dar ele depind de materia absolută în obiectivitatea ei şi ne înfăţişează orice eveniment şi orice fiinţă în esenţa dialectică a obiectivităţii acestora. Este deci cu totul de prisos să recurgem la artificii falacioase pentru a le căuta geneza, mergînd pe urmele lui Hegel, în cadrul acelei abundenţe dar şi rigori descriptive conform cărora cuplul dialectic şi-ar găsi oglindirea numai în unitatea antitetică a unor termeni contrari în luptă, ca şi cum *contrarietatea* luată în acest sens riguros ar avea simpla *alteritate* ca limită imediată.

Dacă am mai putea avea o ezitare cît de mică în această ordine de idei, am vedea-o spulberată atunci cînd examinăm un alt cuplu, acel al *cantităţii* şi al *calităţii*. Deşi, prin mijlocirea măsurătorii, se vădeşte o convertibilitate posibilă între *spaţiu* şi *timp* (anii-lumină etc.), aceste două categorii nu încetează niciodată, după cum s-a arătat, să-şi păstreze fiinţa lor proprie una faţă de cealaltă. Mai mult. Pentru Aristotel, multiplicitatea e cantitativă, iar *Unul* e pură calitate; el e principiul numărului, precum punctul e principiul liniei; şi nu e număr, precum punctul nu e linie; această teză se poate pune în valoare pentru numere arătîndu-se, va spune Aristo-

[12] F. Engels, *Dialectica naturii*, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 10.

[13] Luînd ca bază aceste trăsături contrarii, O. Hamelin în *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1925, va opune ca „antitetice" noţiunile de timp şi de spaţiu (p. 81).

tel, că numărul se compune din unităţi aşa cum silabele se compun din litere, fără ca acestea din urmă să fie silabe la rîndul lor [14].

În concepţiile lumii moderne, cantitatea şi calitatea se leagă pe temeiuri cu totul altele. Pentru a considera cantitatea singură, acela care socoteşte se află în situaţia de a face abstracţie de calitate. „Pentru a număra — scrie Engels — e nevoie nu numai de obiecte care se pot număra, dar şi de capacitatea de a se face abstracţie în considerarea acestor obiecte de toate celelalte însuşiri ale lor în afară de număr, iar această capacitate este rezultatul unei îndelungate dezvoltări istorice bazate pe experienţă" [15].

Trecerea *cantităţii* în *calitate* şi a *calităţii* în *cantitate* tinde deci, dacă ne menţinem pe tărîmul experienţei şi dacă judecăm faptele în funcţie de factori reali [16], să ducă la resorbirea completă a uneia dintre aceste două categorii în cealaltă. În dialectica hegeliană perechea *calitate — cantitate* nu se prezintă procesual [17] aşa cum am văzut că se întîmplă cu perechea *spaţiu — timp*; cantitatea face incontinuu contrapondere calităţii şi cei doi termeni antitetici îşi află sinteza în *măsură*, a treia treaptă dialectică a fiinţei. Dar să-l lăsăm pe Hegel să vorbească; iată ce ne spune: „*Calitatea* este, mai întîi, determinaţia identică cu fiinţa, în aşa fel încît ceva încetează să fie ceea ce este dacă îşi pierde calitatea sa. *Cantitatea*, dimpotrivă, este determinaţia exterioară fiinţei, indiferentă pentru aceasta. Aşa, de exemplu, o casă rămîne ceea ce este indiferent dacă e mai mică sau mai mare şi roşu rămîne roşu indiferent dacă este mai deschis sau mai închis. Cea de-a treia treaptă a fiinţei, *măsura*, este unitatea celor două dintîi, cantitatea calitativă" [18].

Aparatura categorială a lui Hegel este ternară şi nu binară ca acea aristotelică; astfel că avem aici verigile *calitate — cantitate — măsură*. Dar despre acest dispozitiv pe care îl regăsim oarecum şi la Kant am tratat deja pe scurt în studiile la care ne-am referit de la început [19] şi nu avem să revenim. Ceea ce ne interesează acum e poziţia categoriei de *calitate* faţă de acea de *cantitate*; pentru Hegel, cea dintîi ar înfăţişa o determinaţie interioară şi nemijlocită a fiinţei, pe cînd cea de a doua ar fi indiferentă faţă de fiinţă şi exterioară acesteia [20]. Or, de această situaţie cu caracter discriminator nu poate fi vorba să ţinem socoteală aici; ar fi să concedăm că, în cazul calităţii şi al cantităţii, conexiunea necesară a determinărilor categoriale merge de la un plus la un minus [21]; nici nu vedem

---

[14] Cf. Aristotel, *Topica*, VI, 4, 141 b; vezi şi I, 18, 108 b, 25.

[15] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 47.

[16] „Pentru dialectica marxistă, trecerea de la o categorie la alta trebuie să fie justificată prin *fenomene reale* (din natură sau societate), iar raporturile dintre categorii — raporturi de dependenţă şi subordonare — trebuie să se încadreze într-un sistem categorial a cărui bază o constituie categoria materiei". *Metodă în ştiinţe*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1962, cap. II, 3.

[17] Vrem să spunem că elementele nu apar pe rînd, substituindu-se unul altuia, în decursul unui proces.

[18] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, trad. D. D. Roşca, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1962, § 85, *Adaos*, p. 170.

[19] Vezi în special D. Bădărău, *Categ. la Aristotel*, p. 16.

[20] Cf. în această privinţă şi Hegel, *op. cit.*, § 90, *Adaos*.

[21] Trebuie precizat că o atare trecere nu coincide cu trecerea *dialectică* de la un primordial la un secund.

foarte bine de ce elemente se autorizează filozoful idealist german pentru a imprima meditațiilor sale o direcție atît de opusă căilor care îi sînt obișnuite; după cum spune Lenin, „toate acestea fac impresia a ceva foarte forțat și gol" [22].

Adevărul e cu mult mai simplu de cum vede aici Hegel. Cantitatea și calitatea sînt două laturi ale ființei în intimă legătură dialectică între ele. Numărul însuși are ceva calitativ. „Numărul — spune Engels — este cea mai pură determinare cantitativă din cîte cunoaștem.Dar el e plin de diferențe calitative;... 16 este nu numai însumarea a 16 unități, e și pătratul lui 4 și bipătratul lui 2. Mai mult, numerele prime comunică numerelor obținute pe calea înmulțirii lor cu alte numere calități noi, bine determinate: numai numerele cu soț sînt divizibile cu 2; o determinare analogă pentru 4 și 8" [23]. Cantitatea trece în calitate în saltul calitativ; și această particularitate poate deveni esențială unor științe. „Chimia — scrie tot Engels — poate fi numită știința schimbărilor calitative ale corpurilor, care au loc ca urmare a schimbării compoziției cantitative" [24]. În schimb, se arată că matematicile au lucrat la cei vechi, chinezi, indieni și greci, cu numere privite pur calitativ [25] pentru ca apoi, în epoca clasică, acest caracter calitativist al matematicilor să se atenueze cu totul, astfel că vom avea în ele un șir de științe tipic cantitative; în secolul nostru, dar și mai înainte — în special la Leibniz — relațiile matematice au luat un caracter despre care se poate spune în tot cazul că e complex. De vreme ce folosirea metodelor logice zise matematice în analiza *întregului cîmp* al științelor nu tinde nici pe departe să reducă toate relațiile de orice ordin dintre diversele obiecte calitativ distincte la relații cu caracter eminamente cantitativ; această observație a devenit atît de uzuală încît în zilele noastre neopozitiviștii au rămas ultimii pe vechile poziții; și ei sînt singurii care ascund și contestă unitatea dialectică dintre calitate și cantitate, ceea ce-i duce să pună în discuție și unitatea dialectică dintre individual și general și să arunce discreditul asupra travaliului inductiv în știință, uitînd că o ipoteză nu se referă „la calitatea *unui anumit număr* de lucruri examinate, ci vizează esența *nenumăratelor* lucruri de același gen" [26].

Să recunoaștem însă că am ajuns acum într-un sector dominat de neînțelegerile milenare ale unor tagme legate de diferite ideologii. Platon se dovedește, în această luptă, ca fiind un exponent al unui idealism extremist, și Aristotel nu încetează de a-l ataca cu înverșunare; dar în ce privește mînuirea dialecticii nu se poate nega că întemeietorul Academiei ateniene va rămîne un inițiator pe care Aristotel a încercat de mai multe ori să-l frustreze și să-l ignoreze [27]. Am arătat în altă parte [28] că la Aristotel

[22] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 105. În cele din urmă, referindu-se tot la Hegel (p. 107), Lenin scrie: „Mai departe, trecerea cantității în calitate este atît de obscură în expunerea teoretică-abstractă, încît nu înțeleg nimic. De revenit!!"

[23] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 240—241.

[24] *Ibidem*, p. 47.

[25] Cf. Dan Bădărău, *Le nombre chez les premiers Pythagoriciens*, „Acta logica", 1962, nr. 1.

[26] Cf. H. Wald, *Structura logică a gîndirii*, București, Edit. științifică, 1962, p. 173.

[27] Vezi Dan Bădărău, *Aristote et la dialectique*, „Acta logica", 1958, *passim*.

[28] Vezi Dan Bădărău, *Categoriile la Aristotel*, p. 14 și p. 17—19.

categoriile sînt cu totul altele decît la Platon, dar că este în afară de orice îndoială că principiul perechilor dialectice în lista aristotelică se inspiră din modelul redus la două perechi categoriale pe care îl întîlnim în *Sofistul*, model care întrunește, pe de o parte, grupul *mișcare-odihnă*, iar, pe de alta, cuplul *același — altul* [29].

Merită să ne oprim un moment pentru a cerceta cu mai multă atenție unele aspecte ale acestei probleme. Latura dialectică a filozofiei platoniciene se impune deja în chip hotărît sub aspectul unui „elan metodic" în teoria zisă a *mixtelor* care revine mereu în opera platoniciană [30]. Bine înțeles, în concepția idealistă a lui Platon, fiecare *diadă* există în sine, mai înainte de a fi un obiect al științei, iar operația propriu-zisă a științei dialectice (în fizică sau în matematică) este de a degaja perechea de lucruri care participă la diadă [31], dar totodată de a stăvili fragmentarea la infinit și împrăștierea, stabilind înrudirile lucrurilor unul față de celălalt și a fiecăruia față de ființă în totalitatea ei [32]; cu un cuvînt, obiectele se ordonează în cupluri în timp ce se subordonează rădăcinii lor comune care, în ultimă instanță, va fi pentru Platon *Binele*.

Speculațiile platoniciene din *Parmenide* și din *Sofistul* asupra legăturilor dintre Idei sînt de natură să ne deconcerteze. Sigur este însă că ele pun totuși în evidență imposibilitatea în care ne aflăm de a gîndi ființa în ea însăși, adică în afara oricărei relații cu altceva, că ele ne dezvăluie necesitatea pe care o resimte cel ce cunoaște de a recurge mereu la comunicabilitatea termenilor (ca ființa, mișcarea, odihna etc.), la amestecul dintre ei. Cugetul nu atinge niciodată factori izolați, ci așa-numitele mixte; conceptele se dovedesc legate unele de altele ca consoanele și vocalele în cuvinte și ca notele (grave sau înalte) în acordurile muzicale. Drept care dialectica va fi, pentru Platon, arta de a întruni conceptele și de a le despărți totodată. Procedeul acesta, în care domină diviziunea, nu-i pur mecanic, el nu progresează la întîmplare; rolul principal, în actul de alegere a legăturii dialectice, îi revine unei intuiții intelectuale pe care, în *Republica*, Platon o așază în capul ierarhiei cunoașterii; prin aceasta platonismul se apără cu succes împotriva criticii ce i-o adresează Stagiritul după care dialectica sa ar fi un „silogism neputincios", că este cu totul arbitrar, de pildă, să așezăm o trăsătură a unei diviziuni într-unul dintre membri mai curînd decît în celălalt [33].

Dar iată că a sosit momentul să ne întrebăm dacă diviziunea platoniciană se face în mod constant și obligator prin *dihotomie* sau dacă comportă și subîmpărțiri mai complexe, de vreme ce diviziunea desparte genu-

---

[29] Nu am luat în considerare și continuăm să menționăm numai tangențial lista de atribute generale pe care Platon o introduce în exercițiul dialectic din *Parmenide*, partea a doua, și în *Teetet*, cu care ocazie filozoful elen întrevede termeni comuni ai ființei, dar nu în mod exhaustiv: *totul* și *partea*, *începutul*, *mijlocul* și *sfîrșitul*, *mai vechi*, *mai nou*, *simultan* etc. De notat ar fi aici că, după cum se vede în exemple, unii termeni ar avea doi opuși.

[30] Cf. Platon, *Sofistul*, 253 ad; 259 e; 218 d — 231 c; *Politicus*, 258 c — 267 c; *Republica*, 65 a; *Fileb*, 23 c — 27 c; mai ales 23 d; 26 ad; *Timeu*, 54 a.

[31] *Fedon*, 99 c — 100 d; 101 e.

[32] *Republica*, 537 c.

[33] Cf. Dan Bădărău, *Aristote et la dialectique*, în special p. 32.

rile în specii, iar speciile unui gen pot să nu fie numai două. Răspunsul nu comportă nici un fel de ezitare. Avem, în opera lui Platon — mai cu seamă în materie de exemple — , formațiile cele mai variate; astfel, *mai mic — egal — mai mare* exprimă o împărțire ternară, iar clasificarea științelor ipotetice din *Republica* [34] ne pune în prezența a patru unități și anume *aritmetica*, *geometria*, *astronomia* și *muzica*; pe de altă parte, muzicienii ne explică, după Platon [35], că un raport de la unu la doi, introdus în diada nelimitată a ascuțitului și a gravului, generează octava, și avem în acest fel două ordine succesive de compuși. Mergînd însă mai departe, constatăm că nici principial disociația progresivă platoniciană nu se poate menține tot timpul în cadrul unor împărțiri bipartite etajate, dat fiind că definirea dialectică se sprijină pe un gen suprem care se arată a fi unic (*Binele* sau *Unul*) și se încheie cu multitudinea nesfîrșită a speciilor ultime trecînd prin faza contemplării unei sumedenii de intermediare. Metoda, cu alte cuvinte, ne impune o cercetare în cursul căreia ne avîntăm dincolo de un concept determinat în esența sa, să zicem *animal*, la subunități cu esențe proprii, de pildă avînd în vedere că unele animale sînt *înaripate*, iar altele *neînaripate*; aceste esențe direct subordonate pot să nu se împartă, la rîndul lor, în două subspecii, ci să se deplieze în grupuri multiple, astfel că *animalele fără aripi* se împart în *oameni* și în alte feluri de animale fără aripi, iar *oamenii* în greci, etiopeni, perși, traci, parți etc.

Este însă neîndoios că platonismul recomandă cu destulă insistență diviziunea dihotomică; acest deziderat se manifestă deja în exercițiile de ordin *tehnic* pe care le întîlnim în *Politicus* la început [36] și în *Sofistul* iarăși la început [37] în care magistrul mîntuie prin a invita pe elevi să facă deosebirea între împărțirile *arbitrare*, precum aceea a *oamenilor* în *greci* și *barbari* în care prima despărțire e perfect determinată, dar a doua numai prin excluderea celei dintîi, și împărțirea *legitimă*, de pildă în *masculi* și *femele*, împărțire care se întemeiază pe caractere opuse, ambele pozitive [38]. Acest exemplu ne arată deja că exigența care se impune lui Platon în ordinea preferențială în procesul dialectic este diviziunea riguros determinată și că această rigoare își asigură temeiul pe exclusiva considerație a contrariilor; orice atribut ar fi să i se acorde unei noțiuni, va zice Platon, ea îl va poseda nu prin ea însăși, ci prin opoziția și legătura ei cu o noțiune opusă la rîndul ei clar determinată; „a separa totul de tot ar însemna să zădărnicim orice străduință a minții" [39]; în felul său, are aerul să spună Platon, jocul dialectic va diferența cu fiecare prilej ființa de ne-ființă, arătînd în ce fel este *ea însăși* și în ce fel nu este *altul* [40].

---

[34] Cf. Platon, *Republica*, cartea a VII-a.
[35] *Fileb*, 23 d.
[36] 258 c — 267 c.
[37] 218 d — 231 c.
[38] Cf. Platon, *Politicus*, 262 e; 263 b.
[39] Platon, *Politicus*, 259 e.
[40] Platon, *Politicus*, 255 e. — Acest fel mărginit al lui Platon de a concepe identitatea este just subliniat de Tadeusz Kotarbinski, *Leçons sur l'histoire de la logique*, Paris, P.U.F., 1964, p. 30: „Cugetarea filozofică a lui Platon se învîrtește în jurul problemei identității, dar în înțelesul imutabilității în timp, nu în sensul identității de care se interesează logica formală...".

Exigența aceasta, care într-o măsură păstrează totuși aspectul unei doleanțe și al unei potențe de limită, este poate cel mai prețios vestigiu platonician, singura prezență temeinică a idealismului lui Platon care se manifestă în dialectica modernă după ce își arată efectele în cugetarea aristotelică, în special în principiile logice de identitate, de necontradicție și de terț exclus [41]. La drept vorbind, ce este cuplul categorial platonician *același — altul* dacă nu o „încarnare" a acestor principii, așa precum celălalt cuplu categorial citat mai sus, anume *mișcare — odihnă*, este o ilustrare a devenirii?

Să le examinăm pe rînd, începînd cu cel de al doilea. Mișcarea include o contradicție evidentă. Un corp în mișcare se află într-un moment al timpului într-un loc dat; iar într-un alt moment, el se găsește într-un punct spațial diferit; de aici ar reieși că mișcarea unui corp, aceea a unei săgeți de pildă, constă într-o sumă de stări de repaus [42], ba chiar că un corp în mișcare trebuie să ocupe în mod succesiv o serie infinită de locuri în spațiu, să se „așeze" rînd pe rînd într-un număr infinit de puncte. Se știe că pe aceste temeiuri filozofii eleați au negat realitatea mișcării. Or, se vădește că repausul este contrariul mișcării; corpul în mișcare se află, de bună seamă, într-un punct al spațiului într-un moment dat, însă totodată el nu se află în acel loc în acel timp; acești factori, care se referă la discontinuitate și la continuitate, adică la un element de contrarietate, sînt specifici unui corp oarecare ce parcurge o traiectorie; drept care mișcarea și repausul sînt două laturi contradictorii ale fenomenelor, ele sînt legate între ele și se neagă reciproc; această contrarietate este tocmai ceea ce gîndirea omenească întîmpină greutăți să înțeleagă cînd e vorba de deplasarea unui corp solid în spațiu. „Noi — scrie Lenin — nu putem reprezenta, exprima, măsura și înfățișa mișcarea fără să întrerupem continuitatea, fără să simplificăm, să luăm grosso modo, să fragmentăm și să mortificăm ceea ce este viu. Prezentarea mișcării de către gîndire este întotdeauna o simplificare, o mortificare, și nu numai de către gîndire, ci și de către senzații, și nu numai a mișcării, ci și a *oricărui* concept" [43].

Cuplul categorial platonician *același — altul* trebuie considerat într-un cadru asemănător. „Dacă totul este identic cu sine însuși — spune Hegel —, atunci el este lipsit de diversitate, ferit de opoziții, nu are fundament". Comentînd această frază a lui Hegel, Lenin subliniază că legea identității, luată izolat, are un caracter unilateral și fals, că este o „tautologie goală" [44]. Apare deci că e necesar să ne ferim de a privi identitatea și legea identității într-un fel abstract. După cum arată acad. Ath. Joja, logica dialectică consideră identitatea în mod concret, drept *unitatea identității și diferenței*, și o deosebește așadar de identitatea abstractă [45]; conceptul se diferen-

[41] Semnalăm în vederea stabilirii hotarelor acestei rigori la Aristotel, subtilele considerații ale acad. Ath. Joja în *Studii de logică*, lucrarea *Asupra unor aspecte ale logicii dialectice*, partea a II-a, cap. 2.

[42] Vezi V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 257.

[43] *Ibidem*. — În legătură cu soluționarea de către Lenin a paradoxului săgeții se poate consulta I. S. Narski, articolul din „Formalnaia Loghika i methodologhiia nauki", Moscova, 1964, pp. 3—51.

[44] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, p. 125.

[45] Acad. Ath. Joja, *op. cit.*, p. 75.

ţiază în comprehensiune şi extensiune : abia format, el nu mai este o unitate simplă, ci *totalităţi ale opuşilor*, comprehensiunea şi extensiunea alcătuind o *unitate a diversităţii*, prima cuprinzînd *totalitatea diferitelor* note, iar a doua *totalitatea diferitelor* obiecte care i se subsumează [46].

Cuplul dialectic platonician *acelaşi — altul* pune faţă în faţă un obiect cu ceea ce el nu este, un acelaşi cu un celălalt, cu un deosebit, cu un diferit şi ne dă o unitate a opuşilor. *Sofistul* nu parvine să lămurească faptul că această opoziţie tinde la privilegiul de a fi o contradicţie şi că o contradicţie poate fi, conform expresiilor propuse de acad. Ath. Joja, *intrapropoziţională* dar şi *interpropoziţională* [47]; în primul caz, contradicţia se manifestă între două *concepte*, unul fiind negarea celuilalt (precum A şi non-A); în al doilea, ea vizează *judecăţile* şi guvernează opoziţia dintre universala afirmativă şi particulara negativă sau aceea dintre universala negativă şi particulara afirmativă (avem, pentru primul caz : *toţi A sînt B* se contrazice cu *unii A nu sînt B*) [48]; din aceste două forme ale contradicţiei rezultă o totală deosebire de sens între două poziţii pe care evul mediu le-a denumit respectiv *esse non illud* (*a fi alb* şi *a fi ne-alb*) şi *non esse illud* (*a fi alb* şi *a nu fi alb*), deosebire a cărui interes se descoperă pe deplin abia în modale [49]. Cadrul în care se înscrie articolul de faţă nu ne permite să ne întindem prea mult. S-ar cuveni însă să menţionăm un ultim aspect al cuplului *acelaşi — altul* din *Sofistul*. Trebuie considerat ca un lucru hotărît că el intră în rîndul diadelor platoniciene şi că, în concepţia Academiei, nu încape nici un intermediar într-un termen şi celălalt. Pornind de aici, Aristotel îşi va manifesta toată puterea sa dialectică, descriind această disjuncţie sub înfăţişarea principiului *tertium non datur* şi indicînd, pe baza teoriei viitorilor contingenţi, limita de aplicare a acelui principiu. „Terţiul exclus, scrie Ath. Joja, vorbind despre această descoperire a lui Aristotel, e ferm enunţat ca o lege fără de care distincţia între adevăr şi fals nu poate subsista şi fără de care gîndirea s-ar prăbuşi în incoerenţă, ar înceta să mai fie reflectarea exactă a obiectului, însă în acelaşi timp Stagiritul deschide o fereastră menită să permită reflectarea a ceea ce este *încă* indeterminat, a proceselor, a dezvoltării de la dynamis la act" [50].

Aristotel nu înscrie în tabelul categoriilor sale cuplul *mişcare — odihnă* şi nici cuplul *acelaşi — altul*, deşi le acordă un loc de hotărîtoare importanţă în sistemul său filozofic, păstrîndu-le, ba chiar întărindu-le caracterul riguros. Conform definiţiei date de Aristotel, categoriile, am văzut, sînt atributele cele mai generale ale fiinţei. Or, *mişcarea* nu e un atribut, ea este o schimbare de natură să afecteze un atribut, şi nu e deci o categorie, şi putem constata cel mult că presupune o schimbare în sînul unor

---

[46] R. Garaudy, în *Contradiction et totalité dans la logique de Hegel*, „Revue Philosophique", 1964, nr. 1, este cu totul îndreptăţit să facă disocierea dintre dialectica hegeliană şi cea marxistă, arătînd că, pentru Hegel contradicţia e un moment al totalităţii, în vreme ce pentru un marxist, totalitatea e un moment al contradicţiei.

[47] Acad. Ath. Joja, *op. cit.*, pp. 80—83.

[48] Înseamnă că avem aici un *maxim* de opoziţie între două judecăţi, acestea opunîndu-se în cantitate ca şi în calitate.

[49] Pentru mai multă precizare se poate consulta Dan Bădărău, *Dubla negaţie în vorbirea curentă*, în „Cercetări filozofice", 1958, nr. 1.

[50] Acad. Ath. Joja, *op. cit.*, pp. 94—95.

anumite categorii, făcînd să treacă un subiect în contrarul lui [51]. Din acest din urmă motiv, nu există o mişcare a *substanţei*, această categorie neavînd contrar [52]. Dar nu există mişcare nici cu referire la *relaţie*, nici în ce priveşte *acţiunea* sau *pasiunea* [53]. În cele din urmă, Aristotel va susţine, după eliminări succesive asupra cărora nu-i cazul să insistăm, că mişcarea nu poate fi considerată decît în raport cu categoriile de *calitate*, de *cantitate* şi de *loc* [54]. Pe acelaşi plan se poate studia, bine înţeles, şi *odihna*, contrar al *mişcării* [55].

Să trecem la cuplul dialectic *acelaşi — altul*. Potrivit aceleiaşi definiţii aristotelice după care categoriile sînt atribute, principiile nu sînt categorii, dat fiind că ele domină actul însuşi al atribuirii şi îl condiţionează, în sensul că identitatea, necontradicţia şi terţul exclus constituie limitele în interiorul cărora predicaţia este valabilă, şi întrucît ele ne apar condensate, nedesfăşurate, în cuplul *acelaşi — altul*.

Cu această ocazie însă constatăm că am rămas datori cu o lămurire care ne va evita riscul de a cădea într-o gravă eroare. Pentru Aristotel — desigur şi pentru Platon —, *alteritatea* este altceva decît *contradicţia*, iar termenul *altul*, care apare în cuplul dialectic *acelaşi — altul* lasă lucrurile în vag, ba, mai mult, el tinde să deporteze spiritul cercetătorului tocmai în zona periculoasă. Nu-i greu de văzut că a fi *altul* (*altceva*) decît o noţiune dată şi a fi *negarea* acelei noţiuni sînt două lucruri cu totul diferite; incidental am atins acest punct important în cele ce precedă [56], dar preocupările noastre actuale ne-au dus la cercetări cu totul de altă natură şi ne-au scos din făgaşul în care vrem să ne menţinem acum. Reamintim că aflîndu-ne încă la începutul studiului de faţă am fost izbiţi de faptul că în gîndirea logică tradiţională — ca şi de altfel în cea curentă — aceeaşi arhitectură mintală este susceptibilă de a sugera, după expresiile lui Hegel, uneori *die blosse Verschiedenheit* şi alteori *den Gegensatz*. Fapt este că, în preajma unei noţiuni, se află o multitudine de *alte* noţiuni (ca *strîmbul* faţă de *alb*) cu care nu poate fi vorba ca noţiunea noastră să intre în vreo relaţie de vreun fel, dar, pe de altă parte, avem şi o multitudine de *alte* noţiuni (ca *muritor* faţă de *om*) chemate să se conjuge cu ea într-o unitate a contrariilor ca nişte „modificări" ale ei. Antistene a ridicat faimoasa sa obiecţie împotriva legitimităţii şi valabilităţii oricărei atribuţii fiindcă a confundat cele două sorturi de *alteritate*. Conceptul de *muritor* este **altul** faţă de acel de *om* şi îi este **contrar** întrucît *muritor* nu este acelaşi lucru ca *om* în sensul absolut strict şi tautologic de *om* ca *om*, ci este, în aceeaşi privinţă, *non-om*. Aşa stînd lucrurile, contrarul ne apare în funcţia sa de modificator ca un compartiment al alterităţii, ca alteritatea în al doilea sens, cu care ocazie se spune, dialectic vorbind, că un lucru este şi totodată nu este alt lucru. Astfel că, iarăşi vorbind dialectic, atribuirea nu are de ce să nu fie o operaţie legitimă. În această ordine de idei, Zeller nu se arată prea

---

[51] Pentru toate acestea vezi Aristotel, *Metafizica*, XI (K), 12, 1068 a, 5 şi urm.

[52] Cf. Aristotel, *Categorii*, 5, 3 b, 24.

[53] Vezi Aristotel, *Metafizica*, XI (K), 12, 1068 a, 8—12.

[54] Cf. Aristotel, *Metafizica*, XI (K), 12, 1068 b, 15 şi urm.

[55] În ce priveşte problema devenirii, se poate consulta Aristotel, *Metafizica*, VII (Z), 7—9, şi *Fizica*, III, 201 a, 9—15.

[56] p. 5.

bine inspirat cînd caută să pună în socoteala lui Aristotel o definiție a contradicției după care „dacă două concepte se deosebesc cu desăvîrșire, sînt opuse ca contrarii; iar dacă se arată numai că unul este ceea ce nu este celălalt, ele se opun ca contradictorii" [57]. O atare definiție nu ar fi completă, căci în nici un caz alteritatea nu ar putea fi coextensivă cu contradictoriul. Și nici corectivul introdus de către O. Hamelin punctului de vedere al lui Zeller [58] nu este salvator dacă vrem, mai ales, să ferim actul atribuției de paradoxul lui Antistene; într-adevăr, Hamelin face din contradicție un caz privilegiat (și curent în alcătuirea propozițiilor) al alterității pentru a împinge apoi contradicția pe panta interpropozițională pe cînd contrarietatea s-ar deosebi de contradicție numai și numai prin faptul că se înscrie în planul intrapropozițional; or, avem aici două criterii succesive de diferențiere; primul însă apare ca insuficient de clar, iar al doilea — care nu presupune nici un fel de continuitate — este prea simplist.

E de la sine înțeles că Aristotel el însuși poartă răspunderea principală a impreciziilor care se manifestă la comentatori atît de încercați, de iscusiți și de atenți ca Zeller sau ca Hamelin. Se vede de pildă cum în cartea XI (K), cap. 3 al *Metafizicii*, Stagiritul îngreuiază în mod considerabil înțelegerea susținînd că perechile de contrarii întrețin între ele un raport de privațiune, unul dintre termeni indicînd *stăpînirea*, iar celălalt *lipsa* [59]; același aspect cu tendință asimilatoare apare și în *Metafizica*, la cartea XI (K), cap. 4 (1055 b, 8—11 și 20, pînă la finele cap.); dar în *Categorii*, cap. 10, Aristotel caută să deosebească pe de-a întregul opoziția de *contrarietate* de aceea a *stăpînirii* și a *lipsei*.

În pofida acestor fapte, nu se poate contesta că elanul dialectic pe care-l descoperim la vechii greci se manifestă la Aristotel cu o mare vigoare. În acest orizont trebuie considerate cuplurile, categoriale sau altele, a căror existență se afirmă în opera vastă a Stagiritului și a căror origine are a fi căutată în practica multimilenară a popoarelor mediteraneene care au știut să discearnă că un concept nu se poate înțelege decît în legătură cu un altul. În această ordine de idei nu avem de ce să ne arătăm în dezacord cu Hamelin; „ceva există care se manifestă în același timp și în chip neabătut ca întrunire și ca împrăștiere: împreunare de termeni împărțiți (*discrets*) și totuși non-separați. E necesar să se înțeleagă că nu trebuie să se introducă aici, între termenii ce urmează a fi deosebiți, nici o denumire cu însușiri interne pe care să se clădească deosebirea, ca atunci cînd unul e albastru, iar altul roș. Vom avea ca atare de înfățișat un simplu raport de izolare și, ca să vorbim astfel, de respingere reciprocă, al cărui corelativ va fi o imposibilitate de a despărți și de a desface" [60].

---

[57] Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, ed. din 1879, p. 214.

[58] Cf. Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 149.

[59] În traducerea sa în limba română a *Metafizicii*, de altfel excelentă, Șt. Bezdechi folosește termenul de *posesiune* acolo unde noi preferăm *stăpînire* de pe urma faptului că vocabulul *posesiune* ne-a servit pentru a desemna categoria a 8-a (în greceşte ἔχειν/ειν) și trebuie evitat orice echivoc în transpunerea lui ἕξις față de ἔχειν.

[60] Octave Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 57.

Diadele aristotelice au un caracter mai puțin riguros și, mai cu seamă, mai puțin rigid de cum o cere legea unității contrariilor. Un oarecare echilibru labil care se observă la el ar putea fi pus în seama faptului scos în evidență de Kotarbinski că în cugetarea logicianului metafizician al antichității logicul și ontologicul nu se acoperă cu desăvîrșire, că există un joc care ne duce de la înțelesul ontologic al contradicției la sensul logic al acesteia [61]. În orice caz, referitor la categoriile perechi, Aristotel nu adoptă o atitudine invariabilă; el va recunoaște, alături de fiecare dintre noi, că alta e legătura dintre *spațiu* și *timp*, alta aceea dintre *cantitate* și *calitate* și alta aceea dintre *acțiune* și *pasiune*; putem adăuga, cel puțin în treacăt, că, în concepția sa, categoria de *substanță* ar putea și ea să formeze în felul ei un cuplu cu aceea de *relație*, fiind privită ca *absolutul* în opoziție dialectică cu *relativul*; „dintre toate categoriile, va spune Stagiritul, relația este aceea care are în măsura cea mai mică caracterul de realitate determinată sau de substanță" [62]; relativul se oferă deci în contrast, precizează textul în continuare, fiind de considerat mai degrabă ca un mod sau un accident decît ca un substrat, ca un suport [63]. „Și dacă lucrurile stau așa — va confirma Aristotel în altă parte — adevărul ne poruncește să spunem că nici o substanță nu-i relativă" [64]. Efortul de separare e asociat, la Stagirit, cu silința de a reduce, de a transforma, de a transpune, de a întruni, conjuncție care e o împlinire indubitabilă a spiritului dialectic mereu treaz în opera sa, întrucît e axată pe o viguroasă reprezentare realistă a lucrurilor. Acest dublu aspect al poziției pe care s-a situat marele cugetător al antichității l-a determinat pe Engels să scrie că Stagiritul „a cercetat formele esențiale ale gîndirii dialectice" [65].

---

[61] Cf. T. Kotarbinski, *op. cit.*, p. 30—34. — Cu acest prilej, logicianul polonez scrie (p. 32): „Iată cum o interpretare a dialecticii marxiste potrivit căreia aceasta ar respinge teza contradicțiilor ființei înțelese în sens logic, dar ar menține existența acestor contradicții ca luptă a unor tendințe în dezacord, se află în armonie cu poziția lui Aristotel".

[62] Aristotel, *Metafizica*, XIV (N), 1, 1088 a, 25.

[63] „Căci — adaugă Aristotel — nimic nu este în sine mare sau mic, mult sau puțin și, în genere vorbind, ceva relativ, ci totdeauna are aceste însușiri în raport cu altceva care este mult sau puțin, mare sau mic sau relativ".

[64] Aristotel, *Categorii*, 7, 8 b, 18.

[65] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 27.

DESPRE METODOLOGIA MATERIALISMULUI ISTORIC

DE

PAUL POPOVICI

Literatura de specialitate cuprinde studii interesante asupra materialismului dialectic ca teorie și metodă generală a cunoașterii sociale, ea conține de asemenea considerații valoroase cu privire la raportul dintre materialismul istoric și științele sociale particulare. Cu toate acestea, ni se pare că încă nu este pe deplin satisfăcută cerința unor studii sistematice care să contribuie la precizarea ansamblului de metode *proprii* materialismului istoric, conceput ca disciplină distinctă în cadrul filozofiei marxiste.

Firește, scopul cunoașterii sociale, finalitatea materialismului istoric ca teorie generală a dezvoltării societății, este analiza realității obiective și formularea de concluzii generalizatoare cît mai ample și precise, capabile să dea o orientare științifică practicii sociale. În același timp însă, studiul mijloacelor prin care ajungem la adevăr, al metodei și tehnicii de cercetare constituie o parte inalienabilă a oricărei științe. Ne interesează deopotrivă valoarea cunoștințelor și valoarea drumului prin care le-am obținut. Adevărul concluziilor și justețea procedeelor sînt laturi inseparabile și, deși nu se suprapun, se întrepătrund, se află în dependență reciprocă.

Conceperea științei ca teorie și metodă sugerează ideea că metoda reprezintă termenul intermediar activ în procesul cunoașterii, așa cum unealta, creație a omului, este veriga de legătură între subiect și obiect în procesul muncii. În cadrul unității dintre teorie și metodă, aceasta din urmă își dezvăluie rolul activ de instrument pentru descoperirea însușirilor și relațiilor esențiale, a necesității obiective, ea este „o putere de a descoperi" [1].

Din cele spuse reiese că obiectivul principal al materialismului istoric, cunoașterea realității social-istorice exprimate în categorii și legi,

---

[1] Acad. Ath. Joja, *Studii de logică*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1960, p. 18.

Rev. filoz., 12, 8, p. 1055–1065, București, 1965

implică în chip firesc și studiul metodei prin care ajungem la acest sistem de adevăruri. Dacă *teoria* sociologică marxistă reflectă însușirile și procesele generale ale formațiunilor sociale și ale succesiunii lor, *metoda* acestei discipline cuprinde modalitatea complexă și activă de cercetare a societății concepute în integralitatea și esențialitatea sa.

După cum menționează autorii lucrării *Dialectica materialistă* [2], metoda este modalitatea subiectivă de investigație, este, în sensul cel mai larg, mișcarea gîndirii spre obiect și mijlocul de reflectare procesuală a realității în mișcare, este un mod de organizare, disciplinare și guvernare a gîndirii în vederea obținerii de cunoștințe noi, în scopul pătrunderii din ce în ce mai largi și mai adînci în obiect [3]. Deși există opinii contrare, care includ în noțiunea de metodă atît procedeele ideale, cît și cele materiale, se poate admite că metoda este o creație a activității teoretice a oamenilor, aparține conștiinței umane, dialecticii subiective.

Evidențiind latura subiectivă a metodei, marxismul este în același timp adversar al subiectivismului metodologic, propriu concepțiilor idealiste. Teoria consecvent materialistă asupra metodei consideră că aceasta posedă valoare euristică numai în măsura în care normele, principiile normative pe care le elaborează reflectă în gîndire raporturile și procesele existente în realitatea obiectivă. O metodă este corectă, științifică dacă se constituie ca analog al realității obiective. Valoarea ei normativă, instrumentală decurge din însușirile sale cognitive, reflectorii. În aceasta și constă unul din marile merite ale marxismului, care a elaborat metodologia generală a cunoașterii științifice, dialectica materialistă, răspunzînd cerințelor moderne ale dezvoltării științelor naturii și științelor sociale.

Explicînd concepția științifică despre metodă, acad. Ath. Joja [4] precizează că aceasta implică unitatea subiectivului cu obiectivul, ea fiind imaginea subiectivă a legilor obiectului. De aceea, teoria corectă despre metodă trebuie să pornească de la postulatul concordanței necesare a legilor gîndirii cu legile naturii și societății, de la inflexiunea regulilor metodologice la legile realității obiective. Eficiența metodei provine din concordanța prescripțiilor, regulilor, normelor sale cu legile realității obiective. Metoda corectă este *analogul legilor* celor mai generale ale obiectului, reprezentînd structura întregului în esențialitatea sa.

Aceste considerații sînt în întregime valabile și pentru metodologia cunoașterii teoretice a realității social-istorice. Pozitivismul și comprehensivismul, cele două direcții principale în gîndirea sociologică burgheză contemporană, deși se deosebesc în numeroase privințe, sînt totuși înrudite prin punctul lor de plecare comun: subiectivismul. Ele contestă atît determinismul istoric obiectiv, cît și valoarea reflectorie a conceptualizării. Tăgăduirea legilor sociale reale își găsește complementul în

---

[2] Vezi *Dialectica materialistă — metodologia generală a științelor particulare*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963.

[3] „... Numai metoda poate disciplina gîndul, îl poate conduce la obiect și menține înăuntrul acestuia" (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, *Logica*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p. 9).

[4] Acad. Ath. Joja, *op. cit.*, p. 8—10.

negarea capacității cognitive a abstracțiilor științifice. Inadecvarea metodei lor la obiect este întregită prin caracterul speculativ al concluziilor lor teoretice.

K. Popper, adept al cercului de la Viena, declară că noi „nu ne dăm seama de faptul că operăm cu ipoteze sau cu teorii și de aceea confundăm modelele noastre teoretice cu lucruri concrete. Aceasta este o greșeală foarte obișnuită" [5]. De vreme ce teoriile sînt simple construcții mintale care „folosesc la interpretarea experienței noastre" (p. 135), explicarea vieții sociale devine o operație arbitrară. K. Popper admite că „nu poate exista o istorie fără un punct de vedere" (p. 150), dar adaugă, în spirit relativist, că „există cu necesitate o pluralitate de interpretări care sînt... deopotrivă de sugestive și arbitrare..." (p. 151).

H.-I. Marrou, a cărui filiație de idei se îndreaptă spre W. Dilthey și școala badică, acuză pozitivismul în studiul istoriei de „îngustime" și „mentalitate de insectă specializată" [6]. Adept al „filozofiei critice", el sacrifică ontologia în avantajul gnoseologiei, pe care o denaturează în manieră agnostică și irațională. Indeterminismul social e menit să justifice subiectivismul metodologic : „Pentru a descoperi ce se întîmplă în istorie, trebuie să încetăm a medita asupra obiectului său, acest nedeterminat, acest apeiron, și să pornim de la istoric, să urmăm încercările care-l conduc spre cunoaștere : istoria va fi ceea ce el va reuși să elaboreze" (p. 60). De aici concluzia cu privire la modalitatea comprehensivă a cunoașterii istorice, adică a înțelegerii prin simpatie, procedeu prin care cercetătorul „știe să iasă din sine pentru a merge în întîmpinarea altuia" (p. 97).

Pozitivismul și comprehensivismul subiectivizează metoda, deoarece nu pot învinge greutățile cunoașterii teoretice a societății. Realitatea contemporană nu deschide o perspectivă favorabilă capitalismului, de aceea, spre deosebire de perioada luptei antifeudale, burghezia contemporană a pierdut perspectiva istorică asupra proceselor sociale, iar ideologii ei contestă, de regulă, existența legilor progresului social și posibilitatea previziunii istorice. Adversar al istorismului (și al comunismului), K. Popper consideră că viciul fundamental al acestuia, „sărăcia istoricismului", ar consta în preocuparea pentru studiul legilor dezvoltării sociale și în efortul de a formula, pe acest temei, judecăți despre viitor. „Îndeosebi credința că sarcina științei sociale este de a dezvălui legea evoluției sociale în scopul de a prevedea viitorul poate fi probabil prezentată ca doctrina centrală a istoricismului" (p. 106) și precizează : „Putem spune că aceasta este principala greșeală a istoricismului..." (p. 128).

În accepția materialismului dialectic, metodologia, ca știință despre metodă, ca sistem de principii metodice capabile să ducă la explicație și predicție, are o fundamentare obiectivă, ontică. Raportul dintre teorie și metodă în cadrul științei constă în aceea că teoria, prin caracterul ei reflectoriu, furnizează cunoștințe, informații autentice care devin indicații, norme ale cercetării, metode în vederea obținerii de noi cunoștințe.

[5] K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Londra, 1957, p. 136.
[6] Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1958, p. 10.

Într-o formulare concisă, I. Peatnițchi redă astfel condiționarea reciprocă a teoriei și a metodei în cursul cunoașterii : „... Metoda în știință ia naștere prin conversiunea domeniului teoretic enunciativ, consemnativ al unei științe în domeniul teoretic normativ, în indicații asupra modului cum trebuie abordat obiectul pentru a obține despre el cunoștințe autentice" [7]. Aceasta înseamnă că metodologia materialismului istoric, ansamblul de principii normative în studiul sociologic, derivă din însăși teoria marxistă despre procesul istoric. Ea reprezintă concluziile teoretice generale despre viața socială, folosite ca ghid în cercetarea filozofică-sociologică a acesteia.

Valoarea cognitivă a categoriilor și legilor materialismului istoric se datorește faptului că, în elaborarea lor, gîndirea marxistă a respectat exigențele cercetării științifice. Ostilă speculației sterile, ea a pornit de la premise reale, care „pot fi constatate, prin urmare, pe cale pur empirică" [8]; a examinat critic ideologia timpului, a confruntat-o cu realitatea istorică obiectivă, ajungînd treptat, așa cum reiese din studiul operelor scrise între anii 1842 și 1845, la teoria materialistă și dialectică despre societate. În procesul complex al studiilor teoretice și al activității practice, Marx și Engels au evoluat succesiv, prin clarificări graduale, de la idealism și democratism revoluționar la materialism și comunism [9].

Abordarea unor probleme sociale variate, pe care viața le ridică pe prim plan, solicitînd rezolvarea lor teoretică și practică, i-a condus, în cursul anilor, la înțelegerea esenței societății, la explicarea științifică a fenomenelor sociale [10]. Marx însuși spunea că tocmai datorită studiului său asupra legii furtului de lemne și asupra situației țăranilor din valea Moselei a trecut „de la politica pură la relațiile economice și, în felul acesta, la socialism..." [11]. Astfel, „extinderea" materialismului (dialectic) asupra istoriei umane nu este rezultatul unui procedeu deductivist abstract, formal, ci *concluzia* firească ce reiese din cunoașterea însușirilor generale și esențiale ale societății, obținută pe calea studiului specializat al concretului social însuși [12]. În opoziție cu metoda hegeliană,

---

[7] *Dialectica materialistă — metodologia generală a științelor particulare*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 8.

[8] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 20.

[9] Vezi și I. Cernea, *Karl Marx, geneza marxismului*, București, Edit. științifică, 1963.

[10] Probleme ale dreptului, statului și politicii claselor guvernante ; ale religiei și filozofiei, ale familiei și relațiilor familiale ; ale raportului dintre societatea politică și societatea civilă ; ale libertății, democrației și socialismului ; ale relațiilor naționale ; ale condițiilor de viață specifice diferitelor categorii sociale, ale muncii și relațiilor economice dintre proletar și burghez, ale locului și rolului acestor clase în societatea modernă etc. sînt dezbătute și își găsesc treptat rezolvarea în articole și studii apărute în „Gazeta renană" (1842—1843) și în „Analele germano-franceze" (1844), în lucrări cum sînt *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului* (1843), *Manuscrise economico-filozofice* (1844), *Sfînta familie* (1844), *Teze despre Feuerbach* (1845) ș. a.

[11] Scrisoarea lui Engels către R. Fischer (15 aprilie 1895), în K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 373.

[12] Referindu-se la împrejurările obiective care l-au condus pe Marx la rezolvarea materialistă a problemei fundamentale a științei sociale, Engels menționează : „Critica dezbaterilor din dieta renană l-a silit pe Marx să studieze probleme legate de interese *materiale*. Cu acest prilej s-a izbit de noi aspecte, pe care *nu le abordase* nici dreptul și nici filozofia... Marx a ajuns

care deducea logica istoriei din logica Ideii, Marx a cercetat și a descoperit în realitatea socială izvorul categoriilor științei sociale [13], explicația procesului istoric.

Sistemul categorial al materialismului istoric, ca și al celorlalte științe, s-a constituit treptat, fiecare pas nou în cunoașterea esenței obiectului devenind un punct de sprijin pentru noi cercetări și descoperiri, valoarea reflectorie, cognitivă a noțiunilor fundamentale, conferindu-le însemnătate metodologică, euristică.

În domeniul științelor sociale se pot distinge mai multe grupuri de categorii și legi cu valoare teoretică-metodologică. Pot fi menționate cele ce aparțin materialismului dialectic, care au o valabilitate universală pentru cunoașterea științifică; apoi ansamblul de noțiuni fundamentale ale materialismului istoric, valabile pentru sectoarele cunoașterii sociale; în sfîrșit, acelea care sînt proprii numai diferitelor științe sociale particulare. Între aceste grupe de categorii și legi există o interacțiune corespunzătoare relațiilor dintre domeniile ale căror însușiri esențiale le reflectă.

Conținutul principal al metodologiei materialismului istoric ca teorie a formațiunilor sociale (căci modul de existență a societății este formațiunea socială, iar istoria umană este succesiunea formațiunilor sociale) *este alcătuit din propriile sale concluzii referitoare la structura generală și legile dezvoltării tipurilor istorice de societate* [14]. Ele pot fi redate într-un număr relativ restrîns de principii, ca:

— principiul *materialismului*, al interpretării materialiste a raportului dintre obiectiv și subiectiv în istorie, al primordialității modului de producție în viața socială, al relațiilor economice asupra tuturor relațiilor dintre oameni, al independenței relative și al rolului activ al factorilor derivați, subiectivi în procesul social istoric;

— principiul *istorismului*, care privește societatea ca o unitate istoricește determinată, iar istoria ca proces, ca succesiune progresivă a orînduirilor sociale;

— principiul *integralismului*, care concepe societatea ca o unitate concretă, în „interacțiunea diferitelor sale laturi" [15], ca o structură;

— principiul *determinismului*, al automișcării legice, prin acțiunea forțelor motrice interne specifice societății;

— principiul *activismului*, care vede în membrii societății pe „autorii și actorii propiei lor drame", iar în activitatea practică a maselor sursa dezvoltării sociale;

— principiul *partinității* în studiul societății, adoptarea conștientă a punctului de vedere proletar de clasă ca o condiție a cunoașterii sociale autentice.

Aceste indicații de maximă generalitate, care alcătuiesc fondul metodologiei materialismului istoric, sînt completate și nuanțate printr-un

---

la convingerea că nu statul, înfățișat de Hegel drept « încununare a întregului edificiu », ci « societatea civilă »... este sfera în care trebuie căutată *cheia* pentru înțelegerea procesului dezvoltării istorice a omenirii" (subl. ns.), în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 16, București, Edit. politică, 1963, p. 388—389.

[13] Vezi I. Cernea, *op. cit.*, p. 97.

[14] Vezi și N. Kallos și A. Roth, în „Cercetări filozofice", 1962, nr. 5, p. 1260.

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 38.

ansamblu de norme metodice mai particularizate, implicate în formulările de mai sus, corespunzînd anumitor laturi, relații și procese sociale importante. Printre acestea poate fi menționată în primul rînd teoria luptei de clasă, despre care Lenin spunea că „a dat firul călăuzitor care permite să se descopere, în acest labirint și haos aparent, existența unor legi necesare" [16], iar Engels a menționat-o ca o componentă a revoluționării concepției despre istoria universală [17].

Însemnătatea teoretică și metodologică a categoriilor materialismului istoric explică preocuparea pentru definirea lor cît mai precisă și îmbogățirea lor permanentă pe baza dezvoltării practicii istorice și a cunoașterii sociale. Ca abstracții științifice, ele trebuie să satisfacă cît mai deplin, după cum arăta Lenin [18], cerințe complexe, cum sînt : reflectarea *multilaterală* a obiectului privit în *dezvoltarea* lui, raportarea sa la condițiile istorice *concrete* și la *practica* umană etc. Astfel își pot ele îndeplini funcția metodologică, aplicativă în studiul materialist istoric, sociologic al realității sociale (ca și în orientarea generală a cercetărilor științelor speciale). *Activitatea fundamentală de clarificare și elaborare a categoriilor, precum și cercetarea aplicată, de folosire a lor în analiza unor aspecte concret-istorice ale realității sociale*, constituie direcții principale, interdependente ale studiilor de materialism istoric [19].

Materialismul istoric folosește metodologic propriile sale categorii în unitate indisolubilă cu indicațiile universal valabile ale materialismului dialectic. Dialectica materialistă se impune, ca o cerință obiectivă, tuturor științelor care au ajuns în acea etapă înaintată a istoriei lor cînd pun în lumină dialectica proceselor pe care le studiază. În acest sens, Lenin spunea că științele contemporane ale naturii nasc dialectica, că ele trebuie să-și apropie în mod necesar metoda dialectică, fructificîndu-se reciproc. Această observație este valabilă și pentru științele sociale. Engels scrie : „...Marx și cu mine am fost aproape singurii care am salvat din filozofia idealistă germană dialectica conștientă și am transpus-o în concepția materialistă despre natură și istorie" [20]. Plehanov menționează că „interpretarea materialistă a istoriei presupune metoda dialectică de gîndire" [21].

Într-adevăr, interpretarea, explicarea materialistă a vieții sociale, a devenirii istorice a scos în evidență interacțiunea laturilor și componentelor societății, a dezvăluit cauzele interne și mecanismul progresului

---

[16] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 26, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1964, p. 58.

[17] K. Marx și Engels, *Opere*, vol. 19, București, Edit. politică, 1964, p. 112.

[18] Vezi V. I. Lenin, *Opere*, vol. 32, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 79.

[19] Această preocupare este prezentă în literatura noastră de specialitate prin studii despre categoriile de „practică social-istorică" („Revista de filozofie", 1964, nr. 5, „cultură" („Revista de filozofie", nr. 2/1964), „psihologie socială" („Cercetări filozofice". nr. 5/1963), „societate și individ" („Cercetări filozofice", nr. 5/1963), „formațiune socială", („Cercetări filozofice", nr. 1/1962), „Libertate și necesitate" (Edit. Academiei R.P.R., 1960) ș. a. Găsim de asemenea, studii aplicative despre „dialectica bazei și suprastructurii în socialism" („Revista de filozofie", nr. 3/1964), „creșterea rolului maselor în epoca contemporană" („Cercetări filozofice", nr. 5/1962), „Știința și tehnica în epoca trecerii societății de la capitalism la socialism" (Edit. științifică, 1962), „Sociologia burgheză contemporană și problema claselor" (Edit. științifică, 1962) etc.

[20] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a III-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 15.

[21] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. I, București, Edit. politică, 1958, p. 353.

istoriei umane. Studiul nemijlocit al fenomenelor sociale, efectuat în lucrările lor de tinerețe, continuarea și dezvoltarea lor în operele de maturitate (în special în *Capitalul*) au justificat concluzia despre „caracterul dialectic al dezvoltării sociale, care se desfășoară în contradicții și prin contradicții" [22]. Caracterizînd teoria socială marxistă, Plehanov aprecia că ea înțelege istoria în dialectica mișcării ei, „ca un proces care se desfășoară conform anumitor legi", că privește fenomenele sociale sub unghiul „apariției și dispariției lor", reducînd la „un *izvor* unic și comun toate forțele care acționează și se află în interacțiune în viața socială" [23].

Categoriile și legile materialismului dialectic constituie baza teoretică și metodologică a materialismului istoric. Principiile metodologice ale materialismului dialectic sînt cuprinse în cele specifice materialismului istoric, așa cum universalul este cuprins în particular, dar nu se pot substitui acestora (în maniera filozofiei speculative a istoriei). Atît pentru studiul naturii, cît și al societății, trebuia reținută observația lui Engels: „...Nu intenționam să introduc în natură legi dialectice, ci să le descopăr în natură, să le deduc din natură" [24]. *Normele orientative ale dialecticii materialiste pot fi folosite și aplicate numai prin intermediul categoriilor și legilor proprii materialismului istoric.* Fără respectarea acestei cerințe, materialismul istoric s-ar putea transforma într-o simplă suită de ilustrări și confirmări ale principiilor materialismului dialectic. Nu ne putem opri, de pildă, la formularea abstractă că legea contradicției este motorul dezvoltării sociale, ci, pe baza acestei indicații universal valabile, noi studiem dinamica contradicțiilor dintre laturile modului de producție, dintre clasele unei societăți date, dintre ideile înaintate și cele retrograde, dintre diferite state și popoare ș.a.m.d., urmărind modul cum se particularizează acțiunea acestei legi la nivelul formei sociale de mișcare a materiei, al fiecărei formațiuni sociale și al diferitelor faze de evoluție ale acestora.

În același timp, se cuvine să insistăm și asupra corectitudinii judecății reciproce (valabilă, de fapt, pentru oricare domeniu al cunoașterii științifice). Fără încadrarea mișcării sociale în dialectica obiectivă universală nu am putea surprinde semnificațiile adînci, esențiale ale vieții sociale și ale transformărilor istorice. Istorici și filozofi au înregistrat fenomenul luptei de clasă sau pe acela al condiționării sociale a ideologiei încă înainte de apariția marxismului. Unii dintre teoreticienii burghezi contemporani le semnalează și în prezent. Dar nici unii, nici alții nu sesizează caracterul de lege al luptei de clasă sau al determinării ideologiei de către existența socială. Ei nu înțeleg (din motive de clasă și teoretice) dialectica reală a relațiilor de clasă, nici dialectica raportului dintre practica social-istorică și viața spirituală a societății. Se poate spune că tezele generale ale materialismului istoric *nu pot fi folosite cu eficiență satisfăcătoare ca ghid în cercetarea realității fără raportarea lor la indicațiile mate-*

[22] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 20, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1963, p. 69.
[23] G. V. Plehanov, *op. cit.*, p. 353.
[24] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 17.

rialismului dialectic, care le oferă perspectivă și le dezvăluie sensul. Sub raport metodologic, ca și sub raport teoretic, principiile materialismului istoric și cele ale materialismului dialectic, deși distincte, se întrepătrund, între ele este un permanent transfer de valori, care le îmbogățește reciproc.

Aidoma altor științe, materialismul istoric folosește atît categoriile și legile dialecticii obiective, cît și reperele logicii dialectice, categoriile acesteia. Pentru a cerceta sistematic mișcarea reală, trebuie să te apropii de obiect, să-l abordezi de pe poziții corespunzătoare, trebuie *să gîndești* materialist și dialectic. Gîndirea dialectică, logica dialectică este o condiție necesară a cercetărilor materialist-istorice (ca și a oricăror studii științifice). În comentariile sale asupra lucrărilor lui Hegel, Lenin nota că logica dialectică trebuie înțeleasă ca știință a legilor de dezvoltare a întregului conținut concret al lumii și a cunoașterii acesteia [25]. El a susținut ideea lui Hegel că „orice știință... este logica aplicată în măsura în care obiectul ei trebuie să fie însușit sub formă de gîndire și de concept" [26].

Ca analiză logică a procesului social-istoric, care studiază laturile, relațiile, fenomenele societății sub specia dezvoltării, a locului și rolului lor în ansamblul devenirii sociale, materialismul istoric folosește metodele *logică și istorică* de cercetare, ridicarea de la abstract la concret, metoda analizei concret-istorice ș.a. Concretul logic redă unitatea în diversitatea nesfîrșită a fenomenelor sociale, reproduce momentele principale ale dezvoltării istoriei sau ale unei orînduiri sociale anumite. Metodele logicii dialectice orientează gîndirea spre esența dinamismului social și legitatea acestuia, imprimă o direcție fructuoasă și conferă o eficiență sporită analizei și sintezei, inducției și deducției, o mai mare profunzime abstracțiilor științifice. Analiza abstractă este predominantă în domeniul materialismului istoric, deoarece în studiul formelor și proceselor sociale nu putem folosi în genere metodele experimentale ale științelor naturii. Este cunoscută aprecierea lui Marx că, de vreme ce economia politică nu se poate servi nici de microscop, nici de reactivi chimici, „puterea de abstracție trebuie să le înlocuiască pe amîndouă".

Cercetarea detaliată și sistematică a *specificului social al categoriilor și legilor materialismului dialectic, inclusiv studiul logicii cunoașterii sociale, reprezintă o direcție largă și fructuoasă*, care solicită eforturile conjugate ale materialismului istoric și ale materialismului dialectic (așa cum problemele filozofice ale științelor naturii concentrează interesul atît al naturaliștilor, cît și al filozofilor). Ea deschide drum pentru un spor de cunoaștere despre societate, privită ca parte integrantă și specifică a lumii materiale, ca un caz particular al dialecticii universale, iar cunoașterea socială ca un caz particular al dialecticii cunoașterii științifice [27].

---

[25] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 81.

[26] *Ibidem*, p. 195.

[27] Această orientare este concretizată în literatura noastră de specialitate prin studii despre „logica istoriei" („Studii" nr. 6/1962), despre „esența dialecticii dezvoltării sociale". („Rev. de filoz.", nr. 5/1964) și „dialectica construirii socialismului" (Edit. științifică, 1964); despre „dialectica conținutului și formei în progresul istoriei" („Cerc. filoz.", nr. 4/1963) și

Folosirea metodelor abstracte de analiză și interpretare ridică problema *izvoarelor*, a căilor prin care se obține materialul de prelucrat, a mijloacelor de procurare a datelor reale asupra cărora se aplică analiza teoretică. Întemeietorii filozofiei științifice insistau asupra cerinței metodologice fundamentale ca știința să se sprijine pe fapte reale, să pornească de la acestea și să fie verificată prin ele. Engels preciza că „în fiecare domeniu științific, în natură, ca și în istorie, trebuie pornit de la *faptele* date", că „legăturile nu trebuie născocite și introduse în fapte, ci descoperite în fapte... " [28]. Creatorii materialismului istoric s-au opus filozofiei istoriei, care substituia speculativ legăturilor reale altele imaginare. Ei au demonstrat că punctul de plecare al explicației sociologice este procesul social al muncii, modul de producție, conceput ca activitate fundamentală și specifică a vieții sociale, ca izvor material al istoriei umane. Astfel au elaborat o teorie socială care, pornind de la fapte reale, empirice, controlabile, este asemănătoare, prin drumul parcurs și prin valoarea sa cognitivă, teoriilor elaborate de științele naturii.

Materialismul istoric, sociologia marxistă, este o știință teoretică generală, care oglindește într-o formă sintetică „structura întregului" social în esențialitatea și procesualitatea sa. În sistemul său categorial se reflectă însușirile generale ale societății, ansamblul de determinări obiective, din a căror interferență rezultă concretul social, la scara istoriei și a diferitelor sale trepte de dezvoltare (formațiuni sociale). De aceea studiile de materialism istoric implică o informație multilaterală, de profunzime asupra realității social-istorice, *realizată pe scară largă prin intermediul științelor particulare* și al istoriei lor. Aceasta este totodată o condiție de prevenire a generalizărilor grăbite, a considerațiilor speculative și a subiectivismului.

Dacă este adevărat că trebuie insistat asupra funcției metodologice a materialismului istoric față de științele sociale particulare, tot atît de acută este considerarea sensului invers al acestui raport, adică valoarea metodologică a acestora pentru dezvoltarea sociologiei marxiste. Ca și materialismul dialectic, materialismul istoric nu este disciplină enciclopedică. Avînd un obiect propriu, sarcini și metode specifice, conținutul său nu se reduce la însumarea concluziilor celorlalte științe. Însă activitatea sa de cercetare presupune cunoștințe multilaterale, așa cum în domeniul istoriei „fără erudiție și critică istorică nu poate exista interpretare istorică" [29]. Indiferent de particularitățile sale, folosirea științelor speciale în studiile de materialism istoric este justificată de faptul că nu se poate înțelege generalul fără considerarea particularului în care și prin care se exprimă, sau întregul — fără examinarea părților constitutive.

„dialectica dezvoltării progresive a societății noastre" („Cerc. filoz.", nr. 3/1961); despre „cunoaștere în știința istoriei" („Lupta de clasă" nr. 3/1964) și „Critica metodei neopozitiviste în sociologie" („Cerc. filoz.", nr. 5/1963) ș.a.

[28] F. Engels, *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1959, p. 29—30.

[29] Acad. Ath. Joja, *Logica istoriei*, în „Studii", nr. 6/1962, p. XLI.

Ştiinţa istoriei, arheologia, etnografia, antropologia; economia politică, socialismul ştiinţific şi documentele partidelor marxist-leniniste; demografia, geografia economică; teoria culturii, dreptul, etica, estetica, lingvistica, psihologia, statistica [30] şi alte discipline furnizează materialismului istoric material necesar concluziilor sale. Dacă materialismul dialectic — ca ontologie, gnoseologie şi logică — oferă cadrul teoretic şi metodologic general, ştiinţele sociale particulare procură informaţiile cerute de specificul obiectului şi sarcinilor materialismului istoric.

Teoria socială a marxismului nu examinează numai trecutul istoric şi nici nu se limitează la descrierea realităţii prezente. Ea foloseşte mijloace adecvate de informare care să-i permită ca, din trecut şi prezent, să deducă particularităţile structural-funcţionale şi legile dezvoltării societăţii, tendinţele şi perspectivele transformărilor viitoare. Una din căile de cunoaştere directă, de studiere nemijlocită a realităţii prezente este *cercetarea socială concretă*, metodă deseori folosită de clasicii marxism-leninismului. După cum precizează Engels, lucrarea *Situaţia clasei muncitoare din Anglia* (1845), care a avut un rol important în crearea teoriei marxiste, a fost scrisă „după observaţii proprii şi izvoare autentice" [31]. Marx a folosit pe diverse planuri investigaţia directă. El este şi autorul *Chestionarului pentru muncitori* (1880) [32], alcătuit din 99 de întrebări, grupate pe patru teme, referitoare la înzestrarea tehnică a întreprinderilor şi practica muncii, la regimul muncii şi retribuţiei, la atitudinea lucrătorilor din întreprindere faţă de organizaţiile lor de clasă. Răspunsurile la chestionar trebuiau să furnizeze material pentru întocmirea unei monografii asupra situaţiei clasei muncitoare din Franţa. Elaborarea generalizărilor pe temelia unui mare număr de fapte exacte a fost, de asemenea, o preocupare continuă a lui V. I. Lenin, cu prilejul înfiinţării Academiei socialiste de ştiinţe sociale (1918), Lenin atrăgea atenţia că, pentru cunoaşterea realităţilor noii orînduiri în formare, este necesar „să se considere drept una din sarcinile primordiale organizarea unei serii de cercetări sociale" [33].

Metoda cercetării sociale concrete cuprinde un ansamblu de procedee pe care le utilizează felurite ştiinţe (economia politică, antropologia, demografia, studiile folclorice etc.). Ea reprezintă un mijloc adecvat şi rodnic de cunoaştere a realităţii prezente prin studiul unor laturi delimitate sau al unor aspecte cu caracter sintetic dintr-o ţară, o regiune, o ramură a activităţii umane etc. Cercetarea concretă poate urmări obiective speciale (proprii unei anumite ştiinţe) sau complexe (prin cooperarea mai multor discipline). De aceea, ceea ce numim metoda cercetărilor sociale concrete (şi metoda istorică este concretă în sensul considerării

---

[30] O interpretare sociologică a statisticii social-economice este cuprinsă în studiul tov. M. Lupan din „Cercetări filozofice", nr. 1/1961.

[31] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 239.

[32] *Ibidem*, vol. 19, p. 238—245.

[33] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 388.

concret-istorice a fenomenelor) constituie pentru materialismul istoric o sursă firească, necesară de informare asupra prezentului social. Materialismul istoric beneficiază de concluziile cercetărilor sociale concrete și poate iniția și el asemenea studii. Un exemplu în acest sens îl constituie unele din cercetările întreprinse de Institutul de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România cu privire la consecințele existenței sociale socialiste asupra conștiinței, cercetarea nemijlocită a particularităților, structurii și dezvoltării conștiinței socialiste în etapa actuală a țării noastre [34].

★

Examinarea metodologiei materialismului istoric, definirea conținutului acesteia, a principalelor sale direcții pot contribui la schițarea problematicii complexe a acestei discipline, la orientarea tematică a studiilor sale.

[34] Vezi *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, București, Edit. Academiei R.P.R., 1964. (sub redacția lui H. Cazacu, M. Cernea, Gh. Chepeș și C. Vlad.)

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

CANTEMIR ȘI ANTICHITATEA

DE

PETRU VAIDA

În prima parte a lucrării se analizează atitudinea lui Cantemir față de civilizația antică în general, evidențiindu-se evoluția acestei atitudini de-a lungul vieții cărturarului moldovean. Partea a doua tratează problema influenței stoicismului antic asupra gîndirii lui Cantemir.

Umanismul Renașterii a reprezentat, prin conținutul său, elaborarea unei ideologii și culturi noi, laice, deosebite de cea medievală. Totodată, el a apărut, după cum se știe, ca o renaștere, imitare, elogiere a culturii clasice a antichității. Oricît ar fi greșit deci acei istorici care au văzut în reînvierea antichității esența însăși a umanismului, cultul antichității greco-romane rămîne o caracteristică importantă a acestuia. Valorificarea moștenirii școlii umaniste românești din secolele XVII—XVIII, care reține în ultima vreme tot mai mult atenția cercetătorilor, presupune de aceea neapărat studierea influenței culturii antice asupra cărturarilor umaniști români, a măsurii și a modului în care această influență a contribuit la laicizarea gîndirii lor. Problema aceasta se pune, desigur, și în cazul celui mai de seamă reprezentant al acestei școli, Dimitrie Cantemir, a cărui cultură clasică a întrecut cu mult pe cea a unui Ureche sau Miron Costin.

Din problema vastă și complexă a raporturilor operei lui Cantemir cu antichitatea ne propunem să abordăm în studiul de față două aspecte : ne vom ocupa mai întîi de atitudinea lui Cantemir față de cultura antică în general, în al doilea rînd ne vom opri asupra unui aspect particular al problemei — influența stoicismului antic asupra operei cărturarului moldovean.

Rev. filoz., **12**, 8, p. 1067—1079, București, 1965

1. ATITUDINEA FAŢĂ DE CIVILIZAŢIA ANTICĂ ÎN GENERAL

Este cunoscut astăzi elogiul pe care Cantemir îl face civilizaţiei antice în *Istoria Imperiului otoman* şi mai ales în *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*. Meritul de a fi atras atenţia asupra acestui important aspect al umanismului lui Cantemir îi revine mai ales lui P.P. Panaitescu, care a pus pentru prima oară problema, în 1926[1], şi a reluat-o mai pe larg în monografia sa consacrată cărturarului moldovean. Dar nu aceasta a fost întotdeauna atitudinea lui Cantemir faţă de cultura antică.

În lucrarea de tinereţe *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (c. 1700) întîlnim o condamnare totală şi în bloc a întregii civilizaţii antice de pe poziţiile unui teologism intransigent. Cel puţin trei capitole din această lucrare (cap. 29 al cărţii a III-a şi cap. 11 şi 12 din cartea a VI-a) sînt consacrate în mod special respingerii culturii „păgîne" a antichităţii, produs al „ştiinţei senzitive", al influenţei diavolului, creaţie a omului corupt prin păcatul originar şi care s-a îndepărtat de Dumnezeu. În capitolele menţionate din cartea a VI-a, de pildă, sînt atacate ştiinţa, tehnica, cultura fizică şi arta antică. Toate acestea sînt considerate creaţii ale liberei voinţe omeneşti aplecate spre rău, lipsite de ajutorul graţiei divine : „Cînd omeneasca liberă voinţă s-a dezbinat de cîrma lui Dumnezeu, adică de graţia care îl ajuta, şi retrogradînd necontenit, a fost lipsită de orice lumină..., gîndurile omeneşti deveniră pînă într-atîta de aplecate spre rău, încît antichitatea păgînă şi superstiţioasă nu înceta să dea naştere la fragilităţi sensibile omeneşti, adică la născociri de artă nouă şi de ştiinţe senzitive ieşite din creierul conrupt... Aşadar, s-au străduit necontenit să scoată meşteşuguri prin necontenite experienţe, să scoată la iveală din dulapul creierului ştiinţe..., să născocească minunate maşinării şi să le întrebuinţeze pentru reciproca distrugere, să accelereze alergările, să compună felurite jocuri, să conducă dansul după măsură şi cîntec, să împodobească teatruri, să celebreze jocurile olimpice, să înalţe colosuri, să construiască piramide, să planteze paradisuri pămînteşti şi alte asemenea strădanii ce ţin de omeneasca vanitate şi înfumurare..."[2].

Se ştie că în *Sacrosanctae* Cantemir polemizează cu Aristotel şi cu adepţii, scolastici sau alţii, ai Stagiritului. În fond, această scriere este, înainte de toate, o replică teologică la „fizica" aristotelică, adică la filozofia aristotelică a naturii. Dar nu este vorba numai de Aristotel. În mica lucrare encomiastică consacrată lui Van Helmont, *Laudă către izvoditor şi către virtutea învăţăturii lui*, care precedă voluminosul manuscris conţinînd copii de pe lucrările de filozofie a naturii ale filozofului flamand şi care datează din aceeaşi perioadă cu *Sacrosanctae*, întîlnim o condamnare totală şi de principiu a întregii filozofii antice „păgîne" în numele filozofiei creştine al cărei campion, „crainic" ar fi Van Helmont. Este res-

---

[1] În *Le prince Démètre Cantemir et le mouvement intellectuel russe sous Pierre le Grand*, în „Revue des Etudes slaves", t. VI, 1926, fasc. 3—4, p. 255—256 şi 261.

[2] D. Cantemir, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, ms. lat. 76 al Academiei Republicii Socialiste România, f. 388 r şi 388, v. V. şi D. Cantemir, *Metafizica*, trad. de N. Locusteanu, p. 310—312. Traducerea lui Locusteanu conţine unele erori.

pînsă aici nu numai filozofia peripatetică, dar şi cea platonică şi toate celelalte şcoli filozofice antice, „ale Peripateticilor, Academicilor şi toate filozofescile erese" [3]. Sînt criticate, în numele concepţiei teologice, teoria aristotelică a elementelor, concepţia dialectică-naivă antică despre lupta şi transformarea reciprocă a elementelor contrare, teoria aristotelică a formei şi materiei, a primului motor, logica aristotelică, dar şi „vînturoasele Platoniceşti voroave mari", potrivit cărora Dumnezeu nu ar fi creat lumea *ex nihilo*, ci ar fi dat numai formă materiei eterne şi preexistente [4], precum şi principiul materialismului antic : „*ex nihilo nihil*" [5]. *Lauda către izvoditor* arată o sesizare surprinzător de justă şi de conştientă a ceea ce desparte principial filozofia antică în genere de concepţia religioasă creştină despre lume.

Să comparăm cu aceste pasaje textele din *Hronic* în care Cantemir vorbeşte de civilizaţia elină. Abordînd problema originii românilor, autorul *Hronicului* se întreabă, la începutul cărţii a II-a a *Prolegomenelor*, în ce constă „evghenia", adică nobleţea unui popor. Ea nu constă, spune Cantemir, numai în vechime, nici în mărimea teritoriului pe care îl stăpîneşte un popor, ci în civilizaţie, în ştiinţă, cultură, bunele moravuri : „De iaste vreun neam mai mult decît altele să se cinstească, sau de mare nume şi preţ să să ţie, nu numai singură vechimea lui, nu numai mulţimea şi lăţimea lui în toată, sau în cea mai multă şi mai mare a rătunzelii pămîntului parte destulă este... ce spre agonisita acestui titul mai trebuiesc bunătăţile obiceinice [6], cunoştinţa cinstii şi nevoinţa spre dînsa, învăţăturile şi vredniciile, care singure numai cele proaste (simple) şi varvare obiceiuri a schimba şi a strămuta pot, şi din varvari, Ellini, din păgîni, Romani a-i preface meşteşugul şi mijlocile arată " [7]. Dar elinii au fost primii care au posedat aceste calităţi, care s-au slujit de aceste mijloace, ei sînt întemeietorii civilizaţiei şi în aceasta constă nobleţea lor : „Cu aceste dară cinii (unelte) şi instrumenturi Ellinii de cît toate a lumii niamuri mai înainte slujindu-să şi numele a neamului acelui mai bună naştere ş-au agonisit şi slavii a toată cinstea şi învăţăturii singuri şi mai vechi au ieşit stăpînitori şi moştenitori" [8]. Civilizaţia elină, produs al rătăcirii spiritului omenesc pentru autorul lui *Sacrosanctae*, a devenit titlul de nobleţe al grecilor şi al tuturor celor ce au moştenit sau şi-au însuşit această civilizaţie. Mai mult : după cum se vede din textul citat mai sus, cu ajutorul civilizaţiei „păgînii" se pot preface în „romani" „varvarii" în „elini". Cantemir citează cuvintele celebre ale oratorului atenian Isocrate (secolul al IV-lea î.e.n.) : „nu Ellin iaste cela ce în Ellada

---

[3] Cantemir, *Opere*, vol. VI, ed. Academiei Române, p. 473.

[4] *Ibidem*, p. 477—479.

[5] *Ibidem*, p. 479. Vezi şi D. Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 127—128.

[6] În cartea a III-a a *Divanului* lui Cantemir, *bunătăţi* traduce pe latinescul *virtutes*, iar în *Istoria ieroglifică* „învăţătura obiceinică" este etica, prin calc după limba greacă (*ethos* = „morav, obicei"). Deci „bunătăţile obiceinice" sînt virtuţile morale, bunele moravuri.

[7] Cantemir, *Opere*, vol. VIII, *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*, p. 86.

[8] *Ibidem*, p. 86—87.

trăiește, ce cela ce obiceile cele bune și cinstește a Ellinilor au învățat și le face" [9]. Deci nu elinii sînt „păgîni", ci cei ce nu și-au însușit civilizația elinilor! Această răsturnare semnificativă, ca și întregul pasaj analizat de noi aici, atestă o cotitură de 180° în raport cu poziția din *Sacrosanctae*, de la respingerea vehementă a civilizației antice la elogiul umanist al acesteia.

Vom putea căpăta o imagine poate și mai pregnantă a acestei cotituri dacă vom compara atitudinea adoptată de Cantemir față de mitologia și religia antică în *Sacrosanctae*, pe de o parte, și în *Hronic*, pe de altă parte. Această problemă, deosebit de semnificativă pentru definirea umanismului lui Cantemir, nu a fost încă cercetată pînă în prezent.

Atitudinea față de religia antică, adoptată de Cantemir în *Sacrosanctae*, se înscrie întru totul în cadrul concepției medievale creștine. Religia antică este o operă a Satanei. „Satana, pentru a înșela neamul omenesc, a propus două căi: ateismul și politeismul... de altminteri, el adjudecă politeismul păgînilor mai vechi, iar ateismul... celor posteriori, adică libertinilor moderni" [10]. În cartea a III-a, cap. IX, giganții mitologiei, asimilați cu uriașii de care se vorbește în cartea Genezei, sînt demoni, încarnări ale diavolului [11]. În altă parte, în cap. 29 din cartea a III-a, Cantemir apelează la teoria euhemeristă [12], pe care o folosește într-o manieră tipic medievală. „Muritorii... — se spune aici — amăgiți de știința senzitivă... au degenerat în besna prostiei și mai întîi unii, din cauza unor singulare virtuți vițioase, dacă e permis să ne exprimăm astfel, ridicați pînă în vîrful cerurilor de către plăsmuitorii de basme, au fost dăruiți cu numele de zei, semizei și eroi... De aici ei (poeții — *P. V.*) au devenit autori ai teologiei profane și ai blestematei teogonii..." [13]. Prin urmare, zeii sînt oameni care, din cauza unor „singulare virtuți vicioase", au fost divinizați de către poeți, de autorii de teogonii (aluzie în special la Hesiod). De reținut că virtuțile pentru care au fost divinizați anumiți oameni nu sînt decît un fel de „virtuți vicioase", un fel de excelare în viciu: pentru concepția medievală anticii nu pot avea virtuți adevărate. Ne amintim de formula clasică a lui Augustin: virtuțile anticilor nu au fost decît niște vicii strălucitoare. Și această fază a religiei antice e opera Satanei, indirect, în măsura în care „trufia" pe care o implică divinizarea unor oameni este inspirată de diavol. Pentru a introduce adorația sa, diavolul s-a folosit de o „dublă stratagemă" [14]: „ceea ce Dușmanul înce-

---

[9] Este curios că D. Cantemir, care în *Istoria Imperiului otoman* știe că această teză îi aparține lui Isocrate (vezi *Istoria Imperiului otoman*, ms. lat. 75 al Academiei Republicii Socialiste România, p. 62), o atribuie în mod eronat în *Hronic* lui „Socrat filozoful".

[10] *Sacrosanctae*, ms., f. 390 v., cf. și D. Cantemir, *Metafizica*, traducerea Locusteanu, p. 314—315.

[11] *Sacrosanctae*, ms. f. 296 v. și trad. Locusteanu, p. 140.

[12] Teoria filozofului grec Euhemeros (secolele IV—III î.e.n.), potrivit căreia zeii au fost eroi, oameni de seamă, divinizați ulterior. La scriitorii creștini, euhemerismul, inițial o doctrină raționalistă, a fost îndreptat împotriva politeismului antic; el trebuia să dovedească că zeii păgîni, spre desebire de dumnezeul creștin, nu au fost dumnezei adevărați.

[13] *Sacrosanctae*, ms. f. 321 r. și trad. Locusteanu, p. 193.

[14] *Metafizica*, trad. Locusteanu, p. 140.

puse a face înainte de potop prin mărimea colosală a trupului plănuia să termine, după potop, prin ambiţia trufaşe" [15].

Să examinăm acum atitudinea adoptată de Cantemir faţă de religia antică în *Hronicul vechimii româno-moldo-vlahilor*. În această privinţă există un pasaj excepţional de interesant în cap. II din *Prolegomene*. În acest capitol, în care se vorbeşte despre „evghenia" (nobleţea) şi „slava numelui" (gloria) elinilor, Cantemir reia ipoteza euhemeristă, dar dintr-un punct de vedere exact opus celuia din *Sacrosanctae*. Elinii, după ce s-au acoperit de glorie prin „învăţăturile", prin civilizaţia lor şi prin faptele lor de arme, şi-au eternizat gloria sub forma însăşi a mitologiei greceşti, căci zeii Olimpului, „Posidon, Dumnăzăul mării", „Ifestos, Dumnăzăul focului", „Pallas, Dumnăzăul ştiinţelor", „Aris, Dumnăzăul războaielor", „Zeus, Dumnăzăul fulgerului" şi ceilalţi nu sînt decît „mai marii" elinilor care au fost divinizaţi ulterior: „Aceştia şi alţii mulţi nenumăraţi ca aceştia, nu că doară după basnele poeticilor, Dumnăzăi şi Dumnezee adevărate şi nemuritori au fost, ce după socoteala filozofilor oameni din oameni născuţi şi muritori fiind, vrednicele lor fapte şi învăţături pînă într-atîta i-au suit şi i-au cinstit, cît mai pre urmă, în loc de Dumnăzăi, i-au cinstit şi cu laude vecinice, şi pre dînşii şi pre numerele (numele) lor, ca pre nişte Dumnăzăi nemuritori, i-au lăudat şi i-au cinstit; iară amintrilea şi neamul lor din Greci, şi ţara lor Greţia, toţi o îi mărturisesc" [16].

Poziţia din *Sacrosanctae* este literalmente răsturnată. Teza că zeii elini nu sînt decît oameni divinizaţi rămîne; dar „virtuţile vicioase" au devenit „vrednicele fapte şi învăţături"; în *Sacrosanctae*, divinizarea oamenilor de seamă era o expresie a „trufiei" inspirată de diavol; în *Hronic*, divinizarea eroilor şi, implicit, mitologia antică devin o continuare sau o proiectare în mit a măreţiei civilizaţiei eline, a gloriei fruntaşilor şi creatorilor ei. Atitudinea intolerantă, bigotă faţă de religia „păgînă" este înlocuită cu o explicaţie binevoitoare, aproape cu un elogiu al acesteia, în maniera, de pildă, a unui Erasm care a folosit şi el, şi anume tocmai în acest sens pozitiv, teoria euhemeristă [17], „doctrină binevenită pentru Renaştere ca să salveze întregul Olimp prin mijlocirea istoriei" [18].

Este adevărat că nu toate operele de tinereţe ale lui Cantemir, datînd aproximativ din perioada în care a fost scrisă *Sacrosanctae*, exprimă aceeaşi atitudine de condamnare categorică a culturii antice ca aceasta din urmă. În *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea* (1698), Seneca este preţuit, „măcar că păgîn era" [19]; este inclusă în carte traducerea opusculului cărturarului polonez Andrei Wissowatius *Stimuli virtutum*, în care sînt numeroase citate din filozofii stoici. În *Compendiolum universae logices institutionis* (1701), logica este „o comoară a disciplinelor transmise

---

[15] *Sacrosanctae*, ms. f. 321 r; Locusteanu p. 194.
[16] *Hronicul*, p. 89.
[17] Vezi J. B. Pineau, *Erasme. Sa pensée religieuse*, Paris, 1923, p. 154.
[18] A. Chastel et R. Klein, *Humanisme, conscience historique et sentiment national*, în *Diogène*, 44, oct.-dec., 1963, p. 6.
[19] D. Cantemir, *Opere*, vol. V, ed. Academiei Române, p. 119.

de antichitate"[20], iar Aristotel, privit cu veneraţie, este „Filozoful"[21] prin excelenţă. Se impune însă aici, ca totdeauna cînd este vorba de umanismul Renaşterii, să diferenţiem atitudinea medievală faţă de antichitate de cea umanistă: evul mediu, scolastica nu au ignorat nicidecum cultura şi filozofia antică, ci — în măsura în care le-au cunoscut — le-au adaptat cerinţelor concepţiei religioase creştine. Dar tocmai o asemenea folosire a învăţăturii antice există, cum vom vedea mai jos, în partea consacrată stoicismului, în *Divanul*, iar preamărirea anticilor şi a lui Aristotel în *Compendiolum* nu este nici ea străină orizontului scolastic[22].

Prin urmare, chiar dacă am considera că *Sacrosanctae* nu este întru totul reprezentativ pentru întreaga perioadă de tinereţe a creaţiei lui Cantemir, evoluţia concepţiei, cristalizarea progresivă a cultului umanist al civilizaţiei antice la cărturarul moldovean nu poate fi negată. Cum se explică această evoluţie?

Este bine cunoscut faptul că cultul antichităţii s-a împletit la umaniştii români cu teoria originii romane şi a unităţii de neam a poporului român, teorie politică[23], cu semnificaţie patriotică, menită, pe plan extern să pledeze în faţa puterilor europene dreptul poporului român la o viaţă liberă şi independentă, egalitatea sa cu celelalte popoare europene, iar pe plan intern să îmbărbăteze poporul român în lupta sa pentru independenţă, să trezească şi să întărească conştiinţa propriei demnităţi ca popor. „Evghenia", noblеţea grecilor şi romanilor, valoarea civilizaţiei clasice trebuiau să dovedească pentru Cantemir „evghenia" românilor, descendenţi ai romanilor şi moştenitori ai civilizaţiei lor.

Dar în operele de tinereţe ale lui Cantemir nu există nici o referire la originea latină a limbii şi poporului român. Nu apare o asemenea referire nici acolo unde ar fi trebuit să apară, dacă el ar fi avut ideea originii romane. „Ce s-au făcut împăraţii perşilor cei mari, minunaţi şi vestiţi? — se întreabă Cantemir în *Divanul* — Unde e Kyros şi Crisos? Unde este Alexandru marele Macedoneanul?... Unde sînt împăraţii Romei, cetăţii cei de toate biruitoare? Unde este Romilos, ziditoriul ei, şi alţii pînă la Caesar August, căruia toate părţile i s-au închinat? şi ce să-ţi mai zic? Unde sînt moşii strămoşii noştri? Unde sînt fraţii, prietenii noştri?"[24]. Împăraţii Romei ocupă acelaşi loc în evocarea împăraţilor de odinioară, integrată în motivul *fortuna labilis*, pe care îl ocupă împăraţii perşilor şi grecilor; Cantemir nu face nici o legătură între romani şi „moşii, strămoşii noştri". Este deci ca şi sigur că umanistul moldovean nu avea încă, în perioada cînd scria *Divanul* şi *Sacrosanctae* ideea originii latine a românilor, după cum nu avea nici preocupări de istorie în general sau, cel puţin, aceste preocupări erau sporadice şi lăturalnice: Cantemir nu era încă un istoric. Dacă el ar fi avut ideea originii romane şi dacă

[20] *Opere*, vol. VI, p. 413.

[21] *Ibidem*, p. 421.

[22] Spaţiul nu ne-a îngăduit să analizăm mai pe larg aici problema atitudinii lui Cantemir faţă de aristotelism, care necesită o tratare aparte.

[23] A subliniat-o mai recent Eugen Stănescu, în amplul studiu introductiv la volumul *Cronicari munteni*, ed. îngrijită de M. Gregorian, Bucureşti, E.P.L., 1961.

[24] D. Cantemir, *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea*, în *Opere*, vol. V, p. 61.

şi-ar fi dat seama de implicaţiile ei, atacul vehement din *Sacrosanctae* împotriva civilizaţiei clasice ar fi fost de neconceput.

Teoria originii latine a limbii şi poporului român apare pentru prima oară la Cantemir în *Descrierea Moldovei* (1716), devenind apoi una din ideile fundamentale ale *Hronicului vechimii româno-moldo-vlahilor* (1719—1723)[25]. Aşadar, pe măsură ce Cantemir s-a îndreptat tot mai mult şi mai sistematic spre istoriografie, pe măsură ce s-a cristalizat doctrina sa politică înaintată, de care preocupările sale istoriografice au fost, după cum se ştie, indisolubil legate, o dată cu descoperirea de către el a originii romane a românilor şi a importanţei problemei originii (descoperire în sens subiectiv, pentru el, căci obiectiv ideea fusese enunţată de Gr. Ureche şi pusă pe deplin în valoare de Miron Costin), s-a format sau cel puţin a căpătat întreaga lui amploare la Cantemir şi cultul civilizaţiei antice greco-romane.

Preocupările social-politice au determinat laicizarea gîndirii sale, considerentele religioase au cedat în faţa celor politice şi ştiinţifice, civilizaţia greco-romană, din operă a Satanei, a devenit titlul de „evghenie", de noblеţe al grecilor, romanilor şi implicit al românilor, „păgînii" au devenit „Elini", fondatori ai civilizaţiei.

Desigur, am proceda foarte simplist dacă am deduce cultul antichităţii la Cantemir numai din implicaţiile problemei originii romane a românilor. Aceasta a fost numai una din rădăcinile concepţiei lui Cantemir despre antichitate, dar nicidecum singura. Că aşa este, ne-o arată fie şi faptul că necesitatea de a preamări pe strămoşii românilor nu implica neapărat elogiul *civilizaţiei* antice. Cantemir ar fi putut foarte bine, ca şi Miron Costin, să vadă măreţia Romei numai în gloria războinică, în cuceririle romanilor, în mărimea Imperiului roman. Pe de altă parte, dacă cultul antichităţii ar fi pornit numai de la problema originilor, nu s-ar putea explica de ce Cantemir elogiază înainte de toate civilizaţia *greacă*, nu cea romană. Mai mult, el afirmă în mod expres superioritatea civilizaţiei eline asupra celei romane. Plutarh, spune Cantemir în *Hronic*, arată că Cicero a adus de la greci la Roma „învăţăturile şi voroava frumoasă". De altfel, Cicero însuşi recunoaşte, spune Cantemir, că romanii şi-au împrumutat cultura de la elini: „Ţiţero singur... zice că ce au romanii, tot de la elini să fie luat, şi pentru toate lor le sînt datori"[26]. Prioritatea acordată grecilor se explică, probabil, prin influenţa culturii greceşti asupra lui Cantemir. De altminteri, umanismul lui Cantemir s-a format în perioada cînd el era în contact cu mediul cărturarilor greci din Constantinopol, la care cultul elinilor din vechime trebuie să fi avut acelaşi rol de îmbărbătare şi de stimulare a sentimentului demnităţii naţionale, în condiţiile jugului turcesc, pe care teoria originii latine l-a avut la umaniştii români. Miron Costin, format în şcolile polone şi care ajunsese deci în

[25] Ne referim aici la lucrările propriu-zise ale lui Cantemir, nu la alte documente scrise de el, căci, strict vorbind, prima menţiune a originii romane la cărturarul moldovean se găseşte în scrisoarea sa către un membru al Academiei din Berlin scrisă în 1714 şi publicată la noi de Ovid Densusianu în „Revista critică literară", 1894, p. 62 şi urm.

[26] *Hronicul*, p. 87.

contact cu umanismul, sau mai bine zis cu clasicismul prin filieră latină, vorbea aproape exclusiv de Roma antică, nu de Grecia ; el menţiona numai tangenţial „Athina", care era „scaunul şi cuibul a toată dăscălia şi învăţătura"[27].

Cele două filoane ale culturii antichităţii, cultul civilizaţiei eline, format sub influenţa culturii greceşti, şi cultul Romei antice, legat de problematica originii românilor, au fost conciliate sau îmbinate de Cantemir în *Hronic* cu ajutorul legendei despre Enea, ca strămoş al romanilor, legendă recunoscută de mulţi cărturari în vremea aceea (o admitea, de pildă, şi Miron Costin) : romanii sînt, prin Enea, descendenţi ai grecilor, limba latină însăşi provine din cea elină[28] ; dat fiind faptul că şi civilizaţia romană era, după Cantemir, împrumutată, cum am văzut, de la greci, românii deveneau moştenitori nu numai ai gloriei romane, dar, prin intermediul romanilor, şi ai gloriei elinilor şi a civilizaţiei lor[29].

Evoluţia pe care am putut-o urmări în privinţa atitudinii lui Cantemir faţă de antichitate, în genere, se reflectă într-un fel sau altul şi în aspectele speciale ale raportului său cu cultura şi filozofia antică, de pildă în raportul cu stoicismul antic.

2. CANTEMIR ŞI STOICISMUL ANTIC

Se ştie că printre eticienii din antichitate care au fost folosiţi de cărturarii creştini din evul mediu, pe prim plan s-au aflat stoicii, în speţă stoicienii tîrzii, Seneca, Epictet, Cicero. Preferinţa cărturarilor medievali pentru stoicism, încercările lor de a îmbina morala creştină cu cea stoică se explică în mod firesc prin înrudirea cunoscută dintre stoicismul tîrziu şi creştinism. Stoicismul tîrziu a fost produsul aceloraşi condiţii social-istorice ca şi creştinismul, produsul aceleiaşi crize a societăţii sclavagiste, şi a constituit totodată unul dintre izvoarele directe ale creştinismului. Cu toate acestea, între creştinism şi stoicism, chiar luînd în considerare formele cele mai apropiate de creştinism ale acestuia din urmă, bunăoară pe Seneca, există anumite deosebiri fundamentale. Chiar dacă unii stoici admiteau supravieţuirea sufletului după moarte, raportarea moralei la viaţa de dincolo, caracteristică moralei creştine, nu există în stoicism, care pune şi rezolvă problemele etice avînd în vedere exclusiv existenţa pămîntească a omului. Apoi, stoicismului îi sînt străine teza păcatului, sentimentul umilinţei ; el promovează, ca şi întreaga etică greacă, ideea demnităţii omului. Înţeleptul stoic este autonom în raport cu divinitatea, el poate să-şi atingă ţelul vieţii, realizarea etică, „binele suprem", prin propriile sale forţe, prin dezvoltarea raţiunii şi voinţei sale ; în stoicism

[27] Miron Costin, *Opere*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1958, p. 246.

[28] *Hronicul*, p. 102.

[29] Şi umaniştii francezi s-au folosit de legenda lui Enea pentru a dovedi descendenţa din greci a francezilor. Lemaire de Belges scria în acest scop *Antiquités de Troye*. Cf. Chastel şi Klein, *art. cit.*

nu există nimic asemănător cu doctrina creştină a graţiei divine, concepută ca condiţie *sine qua non* a „mîntuirii".

Ceea ce diferenţiază stoicismul Renaşterii de cel medieval este tocmai faptul că umaniştii au devenit conştienţi de acest specific al stoicismului care îl deosebeşte de creştinism, de morala creştină, fără ca această conştiinţă să fi implicat în genere la umanişti o atitudine făţiş ostilă faţă de creştinism şi morala creştină. Oricum, nu putem vorbi de un stoicism de tip renascentist decît în măsura în care în concepţiile autorului pe care îl avem în vedere apar şi acele trăsături ale stoicismului sau măcar unele dintre ele care îl deosebesc pe acesta de morala creştină, în măsura în care, în consecinţă, influenţa stoicismului implică o laicizare a eticii. Tocmai aceasta e problema pe care trebuie s-o punem şi atunci cînd examinăm influenţa stoicismului asupra lui Cantemir din punctul de vedere al umanismului său.

Cantemir este, după cîte ştim, primul cărturar român în opera căruia se resimte influenţa stoicismului, primul care se referă la stoici, îi citează. Influenţa stoicismului sau cel puţin prezenţa autorilor stoici se remarcă, la Cantemir, după cum se ştie, încă de la prima sa operă de tinereţe, *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea*. Prezenţa aceasta este mult mai masivă în cartea a III-a, despre care ştim însă acum că este o traducere după cărturarul unitarian polonez Andrei Wissowatius[30], după cum şi cele „zece porunci ale stoicilor" de la sfîrşitul cărţii sînt o traducere. Faptul că a tradus o carte care abundă de citate din Seneca şi Epictet, mai puţin din Cicero, că a tradus „cele zece porunci ale stoicilor" arată, după cum spuneam în articolul citat, năzuinţa lui Cantemir, comună cu a altor cărturari români sau greci ai vremii, de a îmbina cultura religioasă creştină cu cea antică. Cu toate acestea, firesc, cartea a III-a a *Divanului*, neaparţinînd propriu-zis lui Cantemir, nu poate fi nemijlocit concludentă pentru definirea raportului său cu stoicismul şi de aceea vom face aici abstracţie de ea.

În ceea ce priveşte citatele din stoici din cartea a II-a a *Divanului* (cartea I nu are citate antice), trebuie să observăm mai întîi că ele sînt mult mai puţin numeroase decît în partea tradusă după Wissowatius, şi anume se reduc la şase citate din Seneca[31]. Trebuie să observăm, de asemenea, că în timp ce citatele traduse după Wissowatius sînt date toate cu indicarea precisă a sursei (cartea, capitolul), citatele din cartea a II-a sînt date fără această indicaţie, ceea ce ne face să bănuim că ele nu provin din surse directe, că Cantemir nu citea încă pe Seneca în original, ci a spicuit sentenţiile respective din vreuna din florilegiile atît de preţuite peste tot în epoca feudală şi care se bucurau de o largă răspîndire şi la noi în secolul al XVII-lea.

Pe de altă parte, în *Divanul*, Seneca este încă cu totul adaptat moralei creştine fie prin preluarea numai a acelor idei care concordă cu spi-

[30] Vezi P. Vaida, *Dimitrie Cantemir şi Andrei Wissowatius*, în „Revista de filozofie", 1965, nr. 1.

[31] D. Cantemir, *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea*, p. 119, 127, 135 şi 135.

ritul acesteia (deşertăciunea bunurilor lumeşti [32], condamnarea „lăcomiei" [33]), fie prin aceea că textelor filozofului antic li se atribuie un sens pe care nu-l aveau. La pagina 127, un pasaj din Seneca, după care omul cu sufletul nobil, virtuos nu poate fi asuprit, nu poate suferi vreo injurie, „dosadă a suferi nu poate", teză specific stoică [34], ar trebui după Cantemir să ilustreze ideea că poftele trupului asupresc sufletul. Citatul nu se potriveşte de loc cu contexul, ba chiar îl contrazice. La pagina 119, un alt pasaj din Seneca, în care se recomanda meditarea asupra „celor trecute" în genere, este „explicat" printr-un pasaj din Evanghelie despre caracterul trecător al bogăţiei lumeşti. Într-un cuvînt, este probabil că autorul *Divanului* nu citise pe stoici în original, este sigur că el nu sesizase încă sensul autentic al stoicismului antic.

În lucrarea *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (1700), nu se poate constata prezenţa stoicismului, care reapare abia în *Istoria ieroglifică* (1705), unde, alături de aristotelism, stoicismul este curentul filozofic antic a cărui influenţă se resimte cel mai mult. În timp ce influenţa stoicismului asupra *Divanului* a fost de mult remarcată, prezenţa lui în *Istoria ieroglifică*, deşi mai profundă şi mai organică, a scăpat pînă acum atenţiei cercetătorilor, aceasta datorită, poate, şi faptului că, spre deosebire de *Divanul*, în *Istorie*, datorită formei literare a lucrării, nu există trimiteri sau referiri directe la autorii stoici.

În legătură cu influenţa stoicismului în *Istoria ieroglifică*, trebuie remarcată în primul rînd tendinţa de a defini principiul moral fundamental nu numai ca obligaţie de a urma voinţa divinităţii, ci şi ca obligaţie de a urma „firea", natura : „Firianul (cel ce face parte din fire, făptura firească — *P.V.*) firii a urma se cade ; iară amintrilea cine firii se împoncişiază (se împotriveşte — *P.V.*), pre făcătorul firii în meşterşug necunoscător arată" [35]. Că aici avem de-a face cu principiul stoic *sequere nataram*, ne-o arată imediat explicaţia pe care o adaugă Cantemir : „...Nici voiu, prietene, cu numele firii mulţimea pătimirilor să înţelegi, că toată pătimirea grozavă neprietenă, iară nu prietenă este firii" [36]. Termenul „pătimirea" nu înseamnă aici „suferinţă", ci „pasiune", „afect", şi se ştie că stoicii defineau pasiunea ca „o mişcare neraţională şi contra firii a sufletului" [37].

Un alt concept stoic, care revine de nenumărate ori în *Istoria ieroglifică*, este şi acela al „socotelii drepte", *ratio recta*, *orthos logos*, ca principiu al virtuţii. „Ce este mai greu la pămînteni decît cuvîntul adevărului a zice şi pofta dreptei socotele a face" [38]. „Sufletele înţelepte măcar şi asu-

---

[32] D. Cantemir, *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea*, p. 119.

[33] *Ibidem*, p. 127.

[34] Este teza principală a tratatului *De constantia sapientis* a lui Seneca : *Hoc igitur dico sapientem nulli esse injuriae obnoxium* (Afirm deci că înţeleptul nu poate suferi nici o ocară, *De const. sap.* III).

[35] *Istoria ieroglifică*, în *Opere*, vol. VI, p. 86.

[36] *Ibidem*.

[37] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, VII, 110. În ed. Balmuş-Frenkian, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1963, p. 361.

[38] *Istoria ieroglifică*, p. 99.

pra vrăjmăşiei socotelii drepte se pleacă" [39]. În genere, aforismele de inspiraţie stoică sînt destul de numeroase în *Istorie*. Iată, de pildă, acest aforism din cap. III : „Duhul cît de sărac şi slobod, de cît împăratul de poftă robit, mai bogat este ; şi robul drept decît tiranul strîmb mai tare este, că cela în trup, iară cesta în suflet biruieşte" [40]. Nota de critică socială cu transpunerea totuşi a „biruinţei" „robului" asupra „tiranului" numai pe planul superiorităţii morale, al libertăţii interioare, dobîndite prin eliberarea de „pofte", de pasiuni, trădează influenţa stoicismului tîrziu.

Mult mai interesant însă decît toate aceste aforisme şi chiar decît prezenţa principiului *sequere naturam* şi a conceptului „socotelii drepte", care reprezintă elemente mai mult formale şi livreşti, este un frumos pasaj din cap. VIII al *Istoriei*, care măsoară cel mai bine distanţa considerabilă care desparte, sub raportul influenţei stoicismului asupra lui Cantemir, ca şi în atîtea alte privinţe, *Istoria ieroglifică* de *Divanul*. Autorul istoriseşte aici prinderea Inorogului (D. Cantemir însuşi) de către Crocodil (căpitanul gărzii sultanului), cumpărat de vrăjmaşii lui : este momentul culminant al acţiunii, pregătit de întreaga desfăşurare a evenimentelor din capitolele anterioare. Discursul pe care îl rosteşte Inorogul în această împrejurare şi care ar putea fi intitulat *Despre statornicia în faţa loviturilor soartei*, este pătruns de cel mai pur spirit stoic, fiind inspirat, probabil, mai cu seamă din Seneca. Înţeleptul, spune Cantemir, nu se teme de moarte. În vreme ce altora ideea morţii le inspiră spaimă, pe „înţelept" perspectiva morţii îl îndeamnă la „socoteală", la meditaţie : „altora spaimă, iară lor (înţelepţilor. — *P.V.*) socoteală aduce ; spaimă, zic, altora, căci, trăind, a muri nu se învaţă ; socoteală lor aduce, căci trăind, prin cet (încetul cu încetul. — *P.V.*), a muri se învaţă, şi aşè nu de spaima cea mai groaznică se îngrozesc, ce ori cu ce tîmplare ar fi, periodul firii cutreierînd (adică parcurgînd ciclul existenţei. — *P.V.*), ocolesc, săvîrşesc şi din robia furtunelor scăpînd se mîntuiesc ; de care lucru nu cea mai mare spăriere, ce cea de pre urmă mîngăiere li se pare şi este" [41]. Preceptul „învaţă-te a muri" apare şi în *Divanul*, în partea tradusă după Wissowatius, dar în vreme ce acolo „a învăţa să mori" înseamnă, în spiritul moralei creştine, a trăi cu gîndul la ce urmează *după moarte*, la „strașnicul şi nefăţarnicul al lui Hristos giudeţ (judecată. — *P.V.*)" [42], aici lipseşte perspectiva creştină, sensul preceptului fiind pur şi simplu, ca la Seneca, acela de a învăţa să nu te temi de moarte. Ideea că moartea este o mîntuire din robia Fortunei este specifică stoicismului tîrziu, în special lui Seneca, fiind de fapt o abatere de la principiile stoicismului vechi, de vreme ce ea implică neputinţa „înţeleptului" de a înfrînge pe deplin suferinţa şi de a dobîndi seninătatea. Tot pe Seneca pare a-l urma Cantemir atunci cînd dezvoltă, în continuare, teza că acela care a învăţat să nu se teamă de moarte nu se mai teme de nici un fel de lovituri ale soartei, ale „For-

[39] *Istoria ieroglifică*, p. 30, V. şi p. 34, 92, 215, 297 etc.
[40] *Ibidem*, p. 152.
[41] *Istoria ieroglifică*, p. 302—303.
[42] *Divanul*, p. 203, vezi şi p. 204.

tunei"[43], dobîndeşte libertatea interioară în raport cu ea, ridicîndu-se deasupra vicisitudinilor vieţii: „Deci de vreme ce sorţul firesc (adică moartea, destinul firesc al oricărui om. — *P.V.*) la mine ştiut, aşteptat şi în samă nebăgat este, cu cît mai vîrtos (mai mult. — *P.V.*) sorţul tîmplător (diferitele accidente ale vieţii. — *P.V.*)... în samă mai nebăgat şi mai înfruntat va fi, pre carile îndărăptnica (vrăjmaşă. — *P.V.*) furtună aducîndu-l scutul sufletului vitejesc a-l sprijeni i se cade". Nu există nici o împrejurare grea a vieţii căreia „socoteala întreagă vreo mîngăiere a afla să nu-i poată"[44].

Abia în acest pasaj poate fi vorba de o adevărată asimilare a stoicismului, elementele împrumutate din scriitorii stoici fiind topite într-o sinteză originală şi sub raportul formei. Abia aici, şi acesta este lucrul cel mai important, încep să străbată, spre deosebire de *Divanul*, acele elemente ale stoicismului care îl diferenţiază de creştinism. Aceasta nu mai este atitudinea omului credincios, care, cu privirile aţintite către tărîmul celălalt, primeşte cu smerenie loviturile soartei ca pe o încercare trimisă de Dumnezeu, sorbindu-şi toată puterea din nădejdea că, pe lumea cealaltă, va fi răsplătit pentru suferinţele îndurate în această vale a plîngerii. Este atitudinea plină de demnitate a stoicului, atît de deosebită de umilinţa creştină, care îşi pune nădejdea în primul rînd în sine însuşi, în raţiunea şi în voinţa sa, care, singur în faţa „fortunei", opune loviturilor ei „scutul sufletului vitejesc", statornicia pe care nimic nu o poate clinti. Imaginea „scutului" sufletului răspunde aici imaginii, curente de altminteri, a „săgeţilor" Fortunei, care apare mai înainte în text, iar „vitejia" este *fortitudo* al stoicilor latini, disprețul bunurilor „exterioare" şi al primejdiilor vieţii. Artistul Cantemir redă astfel printr-o metaforă fericită ideea stoică a statorniciei „înţeleptului": săgeţile Fortunei se izbesc neputincioase de „scutul sufletului vitejesc"[45].

Este drept că mai jos Cantemir se referă la nădejdea pe care eroul *Istoriei ieroglifice* o pune în ajutorul lui Dumnezeu, iar momentul specific stoic este îmbinat aici cu cel religios-creştin. Dar sfîrşitul discursului subliniază parcă şi mai mult că izvorul principal al tăriei eroului, al ţinutei sale, nu este nădejdea în acest ajutor. Chiar dacă Dumnezeu nu-l va ajuta, pedepsind pe vrăjmaşii săi, spune Inorogul, el nu se va clinti în faţa fortunei: „În sfîntul, pre carile cu mare în samă nebăgare l-au spurcat (vrăjmaşii îl atrăseseră în cursă pe Inorog prin jurăminte false)

[43] „Fortuna — scrie Seneca — nu are nici o putere asupra aceluia care ştie să moară" (*Epistola* LXX către Lucilius, vezi Sénèque, *Lettres à Lucilius*, texte établi, traduit et annoté par F. et P. Richard, vol. II, Paris, Garnier, 1955, p. 42). „Ceea ce îţi prescriu eu — scrie el în altă parte — nu este un remediu împotriva bolii de care suferi acum, ci împotriva întregii vieţi, şi anume disprețuirea morţii. Nimic nu e greu pentru acela care a încetat să se teamă de ea" (*Epistola* LXXVIII, *ibidem*, p. 132).

[44] *Ibidem*, p. 302. Expresia „socoteala întreagă" traduce, în *Divanul* (p. 185), pe *ratio sana* din Wissowatius. Raţiunea „întreagă", adică sănătoasă, nevătămată, este în fond un echivalent al „socotelii drepte", *ratio recta*; ea înseamnă raţiunea care este aşa cum trebuie să fie, care judecă aşa cum trebuie.

[45] O imagine asemănătoare la Montaigne (*Eseuri*, I, 54): „Înţelepţii se aruncă în întîmpinarea vicisitudinilor vieţii cu forţa unui curaj viguros: ei le disprețuiesc şi le calcă în picioare; ei au un suflet puternic şi plin de tărie, iar săgeţile fortunei, izbindu-se de el, sînt aruncate înapoi şi se tocesc".

bună şi neîndoită nădejde am, că în curîndă vreme cela ce li se cuvine plata să-şi ia; *iară de nu, meşteşugul fortunei a supăra, iară al meu cu bună inimă toate a răbda este*" [46].

Firește, Cantemir, realul Cantemir, nu a ţinut niciodată un asemenea discurs căpitanului bostangiilor. Personajul Inorogului, deşi autobiografic, este într-o anumită măsură un produs al ficţiunii artistice, este idealizat, dar poate tocmai de aceea discursul Inorogului este semnificativ: el exprimă un ideal.

Istoria ieroglifică, şi mai cu seamă discursul stoic al Inorogului din cap. VIII, ne permite să-l apropiem într-o anumită măsură pe Cantemir de neostoicismul Renaşterii.

Acest curent a fost îmbrăţişat în secolele XVI—XVII de acei oameni care, deşi rămîneau credincioşi, nu mai găseau un sprijin moral suficient în religia singură, şi căutau, în vremuri de zbucium şi de nesiguranţă, acest sprijin şi un îndreptar de viaţă şi în morala stoică.

Se pune însă întrebarea dacă nu cumva stoicismul din *Istoria ieroglifică* este o simplă poză literară, dacă Cantemir nu mimează doar stoicismul fără ca acesta să fi devenit efectiv o parte integrantă a concepţiei sale despre viaţă. Noi credem că aici este vorba de ceva mai mult, că, în vremurile de criză în care a trăit, Cantemir a simţit, ca şi neostoicii din alte ţări, nevoia de a recurge la stoicism, alături de religia creştină, ca la un sprijin moral. Spectacolul nedreptăţii şi al violenţei din jur, criza politică şi economică a Moldovei năpăstuite de turci, au contribuit, probabil, nu numai la geneza credinţei în „fortuna", şi anume în „fortunarea" [47], *fortuna mala*, care pare să guverneze treburile oamenilor independent de providenţă şi care joacă un rol atît de mare în *Istoria ieroglifică*, dar şi la geneza stoicismului lui Cantemir. Ca şi doctrina „fortunei", stoicismul din *Istorie* atestă o oarecare slăbire a sentimentului religios la umanistul moldovean [48].

15. III. 1965.

[46] *Istoria ieroglifică*, p. 303 (subl. ns.).

[47] *Istoria ieroglifică*, p. 98.

[48] În studiul de faţă nu am putut folosi opusculul *Scrisoare către contele Golovkin despre conştiinţă*, scris de Cantemir în Rusia prin anii 1721—1722, care nu ne-a fost accesibil. După P. P. Panaitescu, acest opuscul conţine de asemenea referiri la filozofii stoici, în speţă la Seneca.

DISCUȚII

„LOGICA CERCETĂRII" ȘI PROCESUL DE DEZVOLTARE A CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE

DE

PAVEL APOSTOL

În cadrul discuției privitoare la „logica cercetării științifice", autorul intervine cu propuneri privind delimitarea mai exactă a domeniului desemnat prin acest termen sau sinonimele sale. În acest scop se ia în considerare raportul dintre teorie și metateorie, schițînd, apoi, o descriere a relației de cunoaștere cu ajutorul termenilor definiți în logica simbolică, teoria mulțimilor și teoria informației.

De la început, discuția, care se desfășoară în paginile „Revistei de filozofie" („R.F."), cu privire la „logica cercetării" arată semnele unui real progres în comparație cu schimbul de păreri asupra „logicii dialectice" din 1956 [1]. Prin orientarea ei și prin ideile expuse în primele intervenții, ea promite să consolideze și, într-o anumită privință, să completeze rezultatele dezbaterii desfășurate în paginile „Contemporanului" din vara 1958 asupra logicii, încheiate cu concluziile formulate de acad. Athanase Joja [2].

Discuția actuală se sprijină, în mod evident, pe monografiile și studiile de filozofie și metodologie a științei apărute în acest răstimp. Nota distinctivă a dezbaterii de acum pare să fie străduința de a valorifica, de pe pozițiile materialismului dialectic și istoric, tehnica de gîndire a științei contemporane, în special analiza formală — logică și metalogică — în problema delimitării domeniului de cercetare desemnat, de obicei, prin expresiile „logica științei", „logica cercetării (științifice)" sau sinonimele acestora.

---

[1] „Contemporanul", 1956, nr. 24 (506) și urm.

[2] Vezi și reflecțiile lui Dan Bădărău pe marginea acestei discuții în „Acta logica" (1958), nr. 2.

Rev. filoz., **12**, *8*, p. 1081–1093, București, 1965

Problema face parte, aşadar, din domeniul tematic al „metateoriei" teoriilor ştiinţifice.

Dezvoltînd principiile criticii ideologiei premergătoare sau contemporane lor, Marx şi Engels au fost preocupaţi de analiza *structurii logice* a sistemelor filozofice, sociologice, de economie politică etc [3]. Prin această tematizare a structurii logice a construcţiilor ştiinţifice sau ideologice, ei au anticipat, sub un anumit aspect, evoluţia ulterioară a logicii ca teorie formală a sistemelor teoretice (deductive) [4]. Materialismul dialectic şi istoric a elaborat bazele filozofice, gnoseologice şi, în acelaşi timp, sociologice (deci extralogice din punct de vedere formal) prin care se dă întemeiere ştiinţifică unei metateorii *generale*, rezolvînd, sub aspect principial, problema interpretării pragmatice [5] a sistemelor de semne cu sens , precum şi pe aceea a relaţiei dintre cele trei dimensiuni fundamentale ale semnelor (sau sistemelor de semne), dimensiunile sintactică, semantică şi pragmatică.

Distincţia dintre „teorie" şi teoria despre acea teorie, „metateoria", s-a impus definitiv în ştiinţa modernă.

În expunerea de faţă, ca, de altfel, adeseori în consideraţiile filozofice, metodologice — metateoretice, *în sens larg*, se folosesc categorii din domeniul logicii simbolice sau al fundamentelor matematicii într-un înţeles diferit de cel admis în cadrul disciplinelor respective. Avem de-a face, în acest caz, cu o generalizare *filozofică* a semnificaţiei unor categorii, provenite din matematica modernă. Argumentarea legitimităţii acestei generalizări, firește, ar fi imposibil să o dăm în limitele acestor marginalii la o discuţie.

După K. Schröter (1943), termenul „teorie" desemnează în matematică (*a*) un domeniu mai mult sau mai puţin strict (*scharf*) delimitat al cunoaşterii sau cercetării matematice, (*b*) un formalism (în cercetările de fundamente ale matematicii), (*c*) un calcul, o teorie matematică complet formalizată [6]. Termenul „sistem" are un sens identic cu cel de „calcul" sau „formalism", iar Lukasiewicz, Tarski, Wajsbert desemnează prin el o mulţime deductiv închisă de expresii ale unui calcul propoziţional. Expresiile care satisfac o matrice logică normală formează un sistem, anume sistemul generat de această matrice [7]. Un sistem logic — în sens formal — nu este o teorie, adică un sistem de aserţiuni despre obiecte determinate, ci o „limbă", adică un sistem de semne împreună cu regulile pentru folosirea acestora.

---

[3] P. Apostol, *Inconsistenţa argumentării idealist-subiective*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, cap. III.

[4] Menţionăm, în treacăt, utilitatea de a lua în considerare distincţia introdusă de E. Husserl (1901) între studiul *diferitelor teorii, ca teorii* şi studiul *posibilităţii unei teorii, ca atare*.

[5] Pragmatica este una dintre cele trei discipline de bază ale metateoriei (semiotica, metalogica), avînd drept obiect, potrivit definiţiei lui Ch. W. Morris, studiul relaţiei dintre semne (sisteme de semne) şi cei care le folosesc : oamenii ; *Foundations of the Theory of Signs* (1938), în *The International Encyclopaedia of Unified Science* [3], Chicago, 1955, şi *Signs, Language, and Behavior*, New York, 1946. Critica poziţiei lui Ch. W. Morris, în lucrarea citată la nota 3.

[6] J. Naas şi H. L. Schmid, *Mathematisches Wörterbuch*, vol. II, Berlin-Stuttgart, 1961, p. 717.

[7] A. Tarski, *Logic, Semantics, Mathematics*, Oxford, 1956.

„Metateoria" este acea şi numai acea teorie care are ca obiect o anumită teorie distinctă de ea. Un sistem logic (simbolic) nefiind o teorie, ci o limbă, „metateoria" ei, metalogica o formează sintaxa şi semantica. Lărgind în sens filozofic, *materialist-dialectic*, semnificaţia termenului, Ath. Joja defineşte „metalogica" drept „ştiinţă a condiţiilor inteligibilităţii logice şi a raporturilor sale cu realul obiectiv, ştiinţă care precizează raporturile logicilor între ele şi ale logicii cu realul, care confruntă logica existenţei (*de l'être*) şi logica gîndirii"[8].

Prin extensiune, vom înţelege, aşadar, prin „metateorie" o teorie care are ca obiect sistemul conceptelor şi al tezelor unei oarecare teorii distincte de ea şi ajunse în faza expunerii deductive (sau astfel constituită încît să poată fi expusă deductiv); ea stabileşte regulile de definire a conceptelor şi de formare a enunţurilor cu sens în cadrul teoriei date, operaţiile şi procedeele de demonstraţie admise în ea etc. Metateoria are ca obiect, prin urmare, *structura logică* a unei teorii (deductive), făcînd abstracţie de conţinutul cognitiv al acesteia; ea examinează numai alcătuirea formală, condiţiile logice ale consistenţei şi validităţii teoriei respective. Metateoria permite descoperirea celei mai exacte formulări a teoriei date. Pragmatica — parte a metateoriei — depăşeşte tratarea pur formală, cercetînd raportul dintre teorie şi oamenii care o folosesc.

Spre deosebire de teorie, care-şi formulează enunţurile, propoziţiile referitoare la (un anumit) obiect într-o limbă dată, metateoria, referitoare la propoziţiile acelei teorii, se exprimă într-o metalimbă. Pînă în prezent au fost elaborate metateorii ale unor teorii (şi calcule) matematice sau logico-simbolice. Progrese evidente s-au făcut şi în privinţa formulării unor metateorii referitoare la teorii din domeniul fizicii, al biologiei (la care s-a referit Ileana Mărculescu în „R. F". 1965, nr. 2) al psihologiei etc. şi mai ales din domeniul ciberneticii (generale sau speciale) şi al automaticii. O problemă fundamentală a metateoriei este cercetarea condiţiilor de formalizare a teoriei ştiinţifice date.

Este binecunoscut faptul că filozofia pozitivistă din zilele noastre pretinde că analiza formală — logică şi metalogică (aceasta din urmă limitată însă numai la sintaxă şi semantică) — poate fi şi este *unica* metodologie a filozofiei ştiinţifice şi a ştiinţelor.

Această teză se bazează pe o eroare de interpretare. *Ca teorii* (adică : structuri sau sisteme formale de propoziţii), teoriile ştiinţifice se pot constitui, ori s-au constituit chiar, deductiv (sau *riguros* deductiv). Construcţia deductivă porneşte însă întotdeauna de la propoziţii, care, de regulă, se obţin pe cale inductivă (aşa-numitele propoziţii sau axiome „evidente"), sintetizînd datele intuitive ale unor constatări izvorîte din practică sau din experiment.

Reducţia axiomatică înseamnă găsirea propoziţiilor elementare simple şi fundamentale, din care se pot deduce, cu necesitate, *toate* propoziţiile acelei teorii. Construirea deductivă a teoriei nu reprezintă unica

[8] Ath. Joja, *Quid sit logica* (I), în „Acta logica", VI (1963), nr. 6, p. 18; vezi şi *Studii de logică*, Bucureşti, 1960; *Logique et métalogique du Principe d'identité*, în „Acta logica", V (1962), nr. 5.

metodă a filozofiei sau a științelor, întrucît acestea, în același timp cu elaborarea teoriei, urmăresc tocmai stabilirea validității presupozițiilor considerate *date* în cadrul teoriei respective, presupoziții care rămîn neanalizate și neanalizabile în cursul reducției axiomatice. Reducția axiomatică precizează problema respectivă, dar lasă deschisă, nerezolvată, în suspensie problema validității axiomelor însești. Tema științei și a filozofiei o constituie însă tocmai aceasta. Decizia asupra valorii de adevăr a axiomelor *nu se obține*, evident, *cu mijloace formale*, analitic-deductive. Din aceste motive, considerînd idealismul drept o teorie, care se poate constitui deductiv, V. I. Lenin a precizat — în dezvoltarea conținutului celei de-a doua teze a lui Marx despre Feuerbach — că „pentru a infirma idealismul nu sînt suficiente numai argumentele și silogismele, [deoarece] ... nu este vorba de argumente teoretice" [9].

Din constatarea că problema adevărului axiomelor nu poate fi decisă prin procedee formale s-au tras concluzii greșite în două direcții. Pe de o parte, neopozitiviștii declară *lipsite de sens* problemele pentru care nu se pot preciza metode de decizie formală. Pe de altă parte, invocînd teza sus-amintită a lui Lenin, se contestă sau se subapreciază adesea însemnătatea analizei formale a teoriilor științifice sau filozofice. Ambele poziții sînt greșite și păgubitoare pentru progresul cunoașterii.

Soluționarea corectă a problemelor științifice presupune o metodologie, care și-a asimilat tehnicile de gîndire contemporane, mînuind *matricea categorială* [10], specifică nivelului actual de dezvoltare a științei. De aici urmează necesitatea includerii analizei formale, logice și metalogice în rîndul procedeelor de cercetare a teoriilor științifice. Acest lucru este cu atît mai necesar cu cît la *nivelul metateoriei* se pun explicit nu numai problemele tehnice ale construirii deductive a teoriei respective, ci — după cum a relevat încă în 1939 Gr. C. Moisil — și *problemele ei filozofice*, epistemologice și metodologice [11].

Elementele propuse de Cornel Popa („Revista de filozofie", nr. 1/1965) pentru descrierea domeniului „logicii cercetării (cunoașterii) științifice" sînt semnificative, după cum, cu bun simț, s-a relevat și necesitatea obiectivă a constituirii acesteia (cerințele dezvoltării științei în etapa actuală, și îndeosebi cerințele determinate de introducerea calculatoarelor electronice și a sistemelor cibernetice în tehnică, în organizarea economică și în cercetarea științifică). Corect se indică cele trei izvoare din care se constituie această disciplină, anume : (*a*) generalizarea procedeelor de construire a teoriilor, a limbajelor și a sistemelor logice ale științelor particulare, (*b*) examinarea epistemologică, metodologică și logică a istoriei științei și (*c*) analiza și precizarea problemelor nerezolvate în etapa actuală (în scopul de a planifica cercetarea și soluționarea lor). Sînt semnalate pertinent unele aspecte pozitive și negative

[9] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism* (1909), în *Opere complete*, vol. 18, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1963, p. 28.

[10] În sensul dat acestei expresii în lucrarea noastră, *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel*, vol. II, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 268 și urm.

[11] Gr. C. Moisil, *La logique formelle et son problème actuel*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. IV, București, 1939, p. 593 și urm.

ale discuției purtate în legătură cu această temă în revista „Voprosî filosofii". C. Popa înțelege „logica cercetării științifice" drept un domeniu de interferență a epistemologiei, metodologiei și logicii, cu un accent deosebit pus asupra aportului logicii formale moderne, logica simbolică. Fără îndoială, el are dreptate în obiecțiile ridicate împotriva *felului* în care s-a pus aceeași problemă în sus-amintita revistă: este „logica cercetării (științifice)" sau, pe scurt, „logica științei" o parte a filozofiei marxist-leniniste sau nu? Întrebarea are un caracter livresc, scolastic. Căci, dacă există un domeniu de fapte (în sens larg), cercetarea căruia este cerută de progresul cunoașterii umane, atunci orice marxist, cu ochii ațintiți asupra vieții și realității, va încuraja cercetările respective, indiferent dacă domeniul respectiv intră sau nu în *obiectul* filozofiei marxist-leniniste luat în sens restrîns.

Întrucît se mișcă la nivelul analizei *formale* (riguros formale), „logica cercetării științifice" nu face parte din domeniul propriu-zis al filozofiei marxiste. O asemenea cercetare metalogică în sens restrîns este însă, cum dovedește evoluția științei moderne, *absolut necesară*, chiar dacă nu constituie o cercetare *filozofică*. Rezultatele unei asemenea cercetări extrafilozofice pot fi și sînt însă extrem de utile filozofiei. Dar, întrucît „logica cercetării științifice" se mișcă la nivelul epistemologiei și metodologiei, ea pătrunde, firește, în domeniul propriu filozofiei marxist-leniniste, anume în domeniul privitor la funcția acesteia ca metodologie generală și ca teorie a cunoașterii. A pune întrebarea dacă „logica cercetării științifice" este parte a filozofiei marxiste sau nu este tot atît de absurd ca acela de a ne chestiona dacă istoria filozofiei este parte componentă a materialismului dialectic și istoric sau nu. Istoria filozofiei este o *disciplină filozofică*, o știință filozofică, în care se înfruntă teoria și metoda marxist-leninistă cu cele ne sau antimarxiste. Situația este aceeași și în cazul „logicii cercetării științifice".

Mai puțin lămuritoare este expunerea lui C. Popa în ceea ce privește o mai precisă delimitare a *domeniului* și *metodei* acestei discipline în raport cu domeniile și metodele științelor de graniță, în speță: epistemologia, metodologia și logica, formală și dialectică.

Ileana Mărculescu („Revista de filozofie", nr. 2/1965) sugerează unele rezerve față de ponderea exagerată a logicii formale în concepția schițată de C. Popa, aducînd precizări cu privire la logicile științelor înțelese ca *particularizări* ale logicii generale (în sensul atribuit acestei formule de către Hegel, Jevons ș.a.), lăsînd însă deschisă problema semnalată mai sus. Documentata și fina analiză a axiomatizării biologiei de către Woodger nu oferă, din păcate, suficiente elemente explicit formulate în direcția amintită. Ni se pare că autoarea și-a formulat mai dezvoltat poziția din acest punct de vedere în „cronica ideilor" publicată în „Revista de filozofie", nr. 1/1965, unde argumentarea ni se pare convergentă în esență cu cea care se expune în cele ce urmează.

O scurtă intervenție, ca cea de față, nu-și poate propune, bineînțeles, soluționarea acestei spinoase probleme. Vom încerca doar să adăugăm cîteva elemente la cele expuse de preopinenții noștri.

În raport cu ştiinţele particulare, considerate ca teorii, structuri raţionale (logice), atît epistemologia, cît şi metodologia sau „logica cercetării ştiinţifice" se află într-o relaţie funcţional echivalentă cu cea dintre teorie şi metateorie în disciplinele formale.

Epistemologia este definită, de obicei, drept *teorie a cunoaşterii ştiinţifice*. Ca atare, ea are un domeniu distinct, deşi nu independent faţă de *gnoseologie, teoria cunoaşterii în general*. Aceasta din urmă studiază cunoaşterea comună, în genere, structurile cognitive în sens riguros exologice[12], cunoaşterea artistică etc. Epistemologia este ştiinţa despre procesul de cunoaştere în condiţiile definite prin specificul ştiinţei; relaţia specifică pe care o are în vedere este relaţia gnoseologică în cadrul activităţii ştiinţifice.

Metodologia generală a cunoaşterii ştiinţifice am încercat s-o definim („R.F.", 12, nr. 2, 1965) drept *teorie generală a sistemului de metode ale cunoaşterii ştiinţifice, sistem înţeles ca o serie ordonată de operaţii de achiziţionare, transformare şi verificare de informaţii, condiţionate între ele şi finalizate în vederea constituirii unui sistem de enunţuri adevărate, care reprezintă modelul ideal al obiectului la care se referă şi pe care-l reflectă.* Această disciplină urmăreşte realizarea optimală a procesului de cunoaştere în cursul activităţii ştiinţifice.

Logica este înţeleasă, în general, drept o ştiinţă referitoare la structura gîndirii umane, în care se distinge *logica formală*, ca teorie a structurilor obiective, a formelor, a operaţiilor şi a relaţiilor posibile în cadrul acestor structuri, care se pot interpreta şi ca structuri logice (de gîndire corectă, raţionament), şi *logica dialectică*, ca teorie a aceloraşi structuri relatate la conţinut[13].

---

[12] O descriere detaliată a structurilor cognitive exologice care intervin în creaţia ştiinţifică la A. Moles, sub denumirea, improprie după noi, de „infralogici" (*La Création scientifique*, Genève, 1957).

Intervenţia intitulată *Logica ştiinţei şi gnoseologia* (Clara Dan, „Revista de filozofie", 1965, nr. 3) respinge ideea unui domeniu distinct de cercetare asupra structurii cunoaşterii şi a teoriilor ştiinţifice, domeniu pe care îl include în gnoseologie. După cum reiese din cele arătate de preopinenţii noştri şi de noi, temerile autoarei că „logica ştiinţei" „ar răpi" gnoseologiei această problematică ni se par neîntemeiate. Pe lîngă argumentele prezentate mai sus, în rezumarea punctului de vedere al lui C. Popa, trebuie să relevăm că *unul şi acelaşi fenomen* este adesea cercetat de diferite ştiinţe, fără ca acest lucru să aibă urmarea de „a răpi" obiectul celorlalte ştiinţe sau de a le „lichida" pe acestea. *Există* o teorie formală a teoriilor ştiinţifice, *există* o analiză formală a operaţiilor de cunoaştere. Nu vedem de ce aceste preocupări *formale* ar trebui considerate ca părţi constitutive ale gnoseologiei marxist-leniniste. Logica formală în sens modern — logica formală generală sau specială a unor ştiinţe — nu este *parte componentă* a gnoseologiei marxist-leniniste, care dă întemeiere ştiinţifică acestor logici. Problema a fost elucidată definitiv în literatura noastră filozofică de Ath. Joja. Cunoaştem şi limitele formalismului, şi ale formalizării, acest lucru nu ne opreşte să dorim tratarea formală şi formalizată a tot ce se pretează la aceasta. În ceea ce priveşte „invenţia, creaţia, ingeniozitatea umană" la care se referă Clara Dan şi analiza *psihologică* (deci nici logică, dar *nici gnoseologică*) a acestor însuşiri, ea se face, în ştiinţa respectivă, cu ajutorul unor teorii care adesea sînt expuse axiomatic. O amplă trecere în revistă a acestor procedee de formalizare a teoriilor psihologice oferă, între altele, publicaţiile centrului de epistemologie genetică a lui J. Piaget.

[13] În concepţia acad. Ath. Joja, două „orizonturi logice", „complementare" şi „ierarhic" diferite.

Într-o primă aproximaţie, „logica cercetării ştiinţifice" sau „logica ştiinţei" ar putea fi definită ca *teorie a structurii formale a cunoaşterii ştiinţifice*. Această definiţie minimală ni se pare insuficientă din mai multe puncte de vedere.

Determinarea specificului acestei discipline necesită o cît mai *precisă descriere a relaţiei de cunoaştere* [14].

Aparatul de concepţie pe care-l folosim în acest scop se rezumă la :

(1) o ipoteză substanţială şi

(2) categoriile obişnuite cu care operează şi pe care le-au definit riguros logica simbolică, teoria mulţimilor şi teoria comunicării.

Într-o comunicare anterioară am definit categoria de „sistem material de acţiune", generalizare a categoriilor „sistem informaţional (sau de comunicare)" şi „sistem cibernetic". Fără a intra în detalii, se poate arăta, cu referire la evidenţa imediată, că atît „sistemele de comunicare", cît şi cele „cibernetice" presupun *o acţiune materială* [procesul informaţional, procesele de comandă, control şi autoreglare (autostabilizator, homeostatic etc.)], astfel încît categoria „sistem material de acţiune (sistem operaţional material)" apare mai generală şi mai fundamentală faţă de ele. „Sistemul material de acţiune" reprezintă generalizarea sistemelor reale, al căror comportament poate fi descris prin „algoritm", „program", „strategie".

Ipoteza substanţială de la care pornim în descrierea relaţiei de cunoaştere este că (1) *„lumea constituie o mulţime de sisteme materiale de acţiune"*.

Deşi această ipoteză poate fi admisă de *orice* om de ştiinţă, indiferent de poziţia filozofică, pentru definirea relaţiei de cunoaştere este suficientă o variantă „mai slabă" a acestei ipoteze, şi anume enunţul existenţial : (2) *„există sisteme materiale de acţiune"*.

Enunţul (2) este, firește, „neutru" din punct de vedere filozofic, dar cu toate acestea oferă posibilitatea de a descrie *exact* relaţia gnoseologică şi permite, în acelaşi timp, interpretarea acestei descrieri în acord cu principiile materialismului dialectic.

Admitem, aşadar, existenţa unei mulţimi (clase) de sisteme materiale de acţiune.

Pe baza acestei ipoteze fundamentale, este posibilă descrierea (definirea) în continuare a relaţiei gnoseologice, folosind numai categoriile logicii simbolice, ale teoriei mulţimilor şi anumite reguli de desemnare explicite.

Numim cunoaştere operaţia de reproducere de către un sistem material oarecare (denumit în acest raport „subiect", notat cu „S") a unor trăsături sau a tuturor trăsăturilor unui sistem material oarecare, distinct de el (denumit în acest raport „obiect", notat cu „O") sub forma unui „model (ideal)" al lui „O" în „S".

Am obţinut, prin urmare, submulţimile (subclasele) „S"-urilor şi „O"-urilor, efectuînd o tăietură în mulţimea (clasă) „sistemelor materiale oarecare" (notate „SA_C") : anume o tăietură în raport cu o operaţie definită, operaţia de cunoaştere (notată „C") şi cu relaţia instituită prin ea (numită relaţie de cunoaştere, notată cu „R^C").

Este evident că proprietăţile de „a fi" „S" sau „a fi „O"" le au numai anumite sisteme materiale, anume *acelea* şi *numai acelea* între care se poate defini o R^C.

Proprietăţile sistemelor materiale de acţiune oarecare şi relaţiile dintre ele, în virtutea apartenenţei lor la mulţimea (clasa) sistemelor materiale de acţiune oarecare, sînt în mod necesar independente, exterioare şi anterioare tăieturii operate prin instituirea R^C.

Între „sistemul model (ideal)" şi sistemul prototip „O" se pot defini obişnuitele relaţii de analogie, omologie şi similitudine prin care se determină domeniul de validitate a modelului în mulţimea sistemelor „O", precum şi gradul corespunzător de congruenţă între model şi „O" [15].

---

[14] Redăm, în esenţă, o comunicare propusă la sesiunea ştiinţifică a Institutului politehnic „Gheorghe Gheorghiu-Dej" din Bucureşti. Urmărind o interpretare a semioticii în spirit materialist-dialectic, M. Tîrnoveanu ajunge în capitolul introductiv al tratatului său de logică matematică (*Elemente de logică matematică*, vol. I, Bucureşti, E.P.D., 1964) la o serie de rezultate convergente cu analiza noastră.

[15] Gradul de congruenţă al modelului cu „O" este ceea ce se înţelege în gnoseologie prin calitatea de a fi adevărată a unei imagini. Ath. Joja defineşte relaţia obiect-imagine drept o relaţie de identitate, egalitate gnoseologică (*Logique et métalogique du Principe d'identité*). Am preferat totuşi termenul de congruenţă, care ni se pare mai exact, întrucît desemnează o relaţie de echivalenţă în raport cu un anumit referenţial, un anumit operator sau functor de

Descrierea de mai sus a relației și operației de cunoaștere poate fi aplicată cu sens numai unor sisteme materiale privilegiate, care posedă proprietatea de a elabora modele ideale, construite în limbaje inteligibile, *derivate*, prin reguli precise de transformare, din limbajul uman de comunicare, avînd o structură simbolică și semantică socialmente constituită.

Numai la sistemul material om se pot constata empiric operații și relații de cunoaștere, legate de conștiință în sensul propriu al cuvîntului. La toate celelalte sisteme, care posedă un sistem informațional (de comunicare), putem vorbi numai despre operații de învățare și decizie, respectiv despre procese de învățare și decizie.

Modelul abstract al R^C elaborat de noi, satisface, pe deplin, definiția materialist-dialectică a R^C ca relație *obiectivă*, în sensul dat acestui termen de către Marx și Lenin și anume :

1°. „S" și „O" există în mod real ca elemente, constituenți materiali ($=SA_C$ privilegiate) ai lumii (materiale). Marx a precizat că în cadrul „R^C", „S" nu este echivalent cu „conștiința de sine" ci cu omul real, determinat de relațiile sale multiple cu lumea naturală și socială, inclusiv R^C pe care le are.

2°. R^C (S, O) este obiectivă (reală), întrucît este parte a relației practic-materiale a „S" cu lumea înconjurătoare ($=$ totalitatea „$S.A_C$" considerate, în acest raport, echivalente cu sistemele ($=$ totalitatea „O").

3°. R^C (S, O) este obiectivă și în sensul că „S" reproduce, modelează, în structurile cognitive (perceptive sau raționale) pe care le elaborează, proprietățile „O"-ului. Structurile cognitive elaborate de „S" sînt constituenți ai programării activității lui, iar eficiența acțiunilor desfășurate de „S" asupra mulțimii „O", pe baza modelului-program, constituie măsura, criteriu congruenței modelului cu „O".

Descrierea exactă de mai sus împreună cu interpretarea pe care i-am dat-o oferă și posibilitatea unor precizări privitoare la structura cunoașterii științifice.

În R^C științifică diferă atît structura „S"-ului și a procedeelor de achiziție și verificare utilizate, cît și structura modelului elaborat printr-o *complexitate crescută* în raport cu termenii și rezultatele R^C comune.

Anume, în mod evident, nu orice „S" aflat într-o R^C oarecare este „S" în R^C științifică întrucît această calitate din urmă presupune că „S" respectiv este în orice caz în posesiunea unei cantități de informație cantitativ superioară și calitativ diferită de cantitatea de informație deținută de un „S" oarecare. Numai acumularea prealabilă a unei cantități de informație de o calitate specifică face dintr-un „S" oarecare un „S" aflat în R^C științifică cu un „O" oarecare.

Structura R^C științifică este de asemenea, diferită de R^C comună : observația e *controlată*, *provocată*, pe cît posibil, în condiții dinainte precizate, *verificată*, tinzînd a fi substituită, în măsura în care acest lucru este realizabil, prin *experiment*. Criteriul de verificare prin practica social-istorică intervine în cunoașterea științifică în forme variate și complexe mai întîi sub forma experimentului, apoi sub forma stabilirii consistenței enunțului care cuprinde o nouă constatare de fapt cu alte enunțuri verificate anterior etc. etc. Formularea rezultatelor operației de cunoaștere științifică, astfel verificată și controlată, se face într-un limbaj deosebit de limbajul vorbirii comune, anume într-un limbaj de precizie, care *tinde* spre limbajul simbolic al matematicii în limitele prescrise de gradul de exactitate a informațiilor existente și de gradul de evoluție al procedeelor de codificare admise în domeniul respectiv. Modelul ideal al unui „O" oarecare, elaborat într-o R^C științifică, este metodic, conștient curățit de orice intrapolare antropomorfă, necontrolabilă, subiectivă și odată constituit este, tot atît de metodic și conștient confruntat cu orice nouă informație referitoare la un „O" determinat sau la procedeele de modelare utilizate.

De aici rezultă, în mod evident, că *logica cunoașterii științifice* are ca obiect un *fenomen logic* de o *mai mare complexitate* decît logica formală obișnuită. Logica științei matematice, singura logică specifică elabo-

---

transformare. (După cum se știe, într-o algebră de operatori $\mathfrak{A} = (A, V)$, cu purtătorul A și cu operațiile definitorii $\Phi_t \varepsilon V$ $(t \varepsilon I)$ relația de congruență este o relație de echivalență $x \Theta y$ în A (notată „$x \equiv y \bmod \Theta$"; „x este congruent cu y mod Θ") cu proprietăți de substitutivitate).

rată, deşi nu încheiată, a dezvăluit o complexitate nebănuită de forme, relaţii şi operaţii logice. Mai mult, după cum a accentuat-o de atîtea ori Ath. Joja şi cum o recunosc şi unii dintre reprezentanţii săi[16], tocmai logica formală, în etapa ei simbolică, a scos în evidenţă dependenţa structurilor formale de obiectul la care se referă aplicarea (interpretarea) modelului abstract (logicile polivalente, logica combinatorică, calculul de adecvare şi alte calcule mai noi), demonstrînd, astfel, *din interior*, necesitatea depăşirii limitelor formalismului extensional constituit în direcţia unei „logici" constituite intensional, logica dialectică.

Complexitatea mai mare a structurii logice a cunoaşterii ştiinţifice, precum şi modalităţile mai complexe de funcţionare ale acesteia fac necesară, în ochii noştri, constituirea simultană a *logicii formale* (şi formalizate) *a ştiinţei* (a cunoaşterii sau cercetării ştiinţifice) şi a *logicii dialectice a ştiinţei*. Elaborarea ştiinţei logicii dialectice a cunoaşterii ştiinţifice presupune însă un nivel înalt al rezultatelor logicii formale a cunoaşterii ştiinţifice. Alternativa *sau* logica formală a cunoaşterii ştiinţifice, *sau* logica dialectică a cunoaşterii ştiinţifice, care s-a formulat în unele studii publicate în „Voprosî filosofii" şi chiar în „R.F." este falsă, e o pseudoproblemă, care duce, în ultima instanţă, fie la negarea totală a logicii formale, fie a celei dialectice. Chiar dacă recurg la un concept ambiguu de „dialectică", numeroşi epistemologi, metodologi şi logicieni ai ştiinţei s-au apropiat, în ultimele decenii, de înţelegerea necesităţii unei logici funcţional echivalente cu logica dialectică din concepţia marxistă (grupul din jurul revistei „Dialectica"). De la *recunoaşterea necesităţii unei logici dialectice a cunoaşterii ştiinţifice* la *demonstrarea validă a posibilităţii ei* şi de aici la construirea edificiului propriu al acesteia, drumul este lung, cerînd efortul susţinut al multor forţe.

O scurtă privire asupra evoluţiei cercetărilor de logică formală a cunoaşterii ştiinţifice va lumina unele aspecte importante, de care trebuie ţinut seama în orientarea şi angajarea studiilor în domeniul examinat de noi.

În 1927 vede lumina tiparului *Logica fizicii moderne* de P. W. Bridgman[17], în care apare, poate prima dată, expresia „logica ştiinţei" în sensul în care ea a cîştigat drept de cetăţenie în literatura ştiinţifică actuală.

Termenul de „logica ştiinţei" (*Wissenschaftslogik*) a dobîndit însă, în cadrul şcolii de la Viena şi München, putere de circulaţie mai ales după apariţia cărţii lui R. Carnap, *Sintaxa logică a limbajului*, 1934. În această lucrare, scrisă în perioada radicalismului său „sintactic", eminentul matematician dă următoarea definiţie: „logica ştiinţei *sau metodologia logică* nu este altceva decît sintaxa limbajului ştiinţific" [18]. În concepţia carnapiană, aşadar, „logica ştiinţei" reprezintă teoria structurii logice

[16] Vezi lucrarea citată la 10, p. 148—170, 206—223.

[17] P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, New York, 1927.

[18] R. Carnap, *Sintassi logico del linguaggio* (1934, 1937), Milano, 1961. Concepţia carnapiană reia ideea unei „gramatici a ştiinţei" formulată de K. Pearson (subl. ns.).

a termenilor şi propoziţiilor limbajului ştiinţelor, precum şi a legăturilor (logice) dintre ele, exprimate în formă simbolică. Necesitatea şi utilitatea unui asffel de examen logic-formal al structurii ştiinţei, manifestată în limbajul ei, nu pot fi puse la îndoială. Cerinţele folosirii maşinilor cibernetice în conducerea economică şi în cercetarea ştiinţifică nu pot fi satisfăcute fără o analiză logică prealabilă a domeniilor respective. Dar întrebarea dacă sintaxa şi semantica se pot constitui în *metodologie*, şi încă unică, a activităţii de cercetare şi prelucrare teoretică în ştiinţă găseşte, astăzi, un răspuns negativ.

Admiţînd că sintaxa şi semantica, sau în general semantica formalizată (metalogica în sens restrîns), reprezintă o componentă necesară *indispensabilă* a metateoriei teoriilor ştiinţifice (în sens larg), totuşi se poate preciza:

1) Ca sistem formalizat, metalogica este supusă limitelor intrinsece oricărui formalism, potrivit metateoremelor lui Gödel, Church, Skolem-Löwenheim ş. a.

2) Pe lîngă structurile logice, în sens restrîns, cunoaşterea ştiinţifică utilizează, cu succes, şi alte structuri noetice — din punct de vedere *strict* formal, exologice — a căror valoare şi funcţie cognitivă pozitivă cu greu ar putea fi contestată (structuri intuitive, analogice, probabilistice-plauzibile, amplificatoare, în general). De unde necesitatea depăşirii limitelor formalismului semiotic de tip sintactic şi chiar semantic [19].

Probabil, conştient de aceste dificultăţi, din 1942, R. Carnap însuşi preferă să vorbească despre „ştiinţa ştiinţei (*Science of Science*)", definită drept „analiza şi descrierea ştiinţei din diferite puncte de vedere, cuprinzînd logica, metodologia, sociologia şi istoria ştiinţei" [20].

Cercetînd două tratate recente de „logică a ştiinţelor" sau a „cercetării ştiinţifice", vom constata aceeaşi abandonare a rigorismului sintactic [21].

În tratatul său de „logică a ştiinţelor", R. Harré (1960) se ocupă de două categorii de probleme:

(a) modelele în ştiinţă şi

(*b*) analiza discursului ştiinţific (scopurile şi metodele ştiinţei, descrierea şi explicaţia ştiinţifică) [22].

Ampla monografie din 1961, scrisă de E. Nagel [23], deosebeşte, la rîndul ei:

---

[19] Termenul de „logica cercetării" (*Die Logik der Forschung*, Wien, 1935), ca denumire a disciplinei care ne interesează, a fost introdus de K. Popper. Îl întîlnim şi la John Dewey (1939), care înţelege prin „logică" „teoria cercetării" (*Logic, the Theory of Inquiry*, New York, 1939).

[20] R. Carnap, *The Science of Science*, în D. D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (1942), Ames, Iowa 1958, p. 284.

[21] Vezi şi lucrările mai vechi sau mai noi, care de asemenea resping exclusivismul sintactic: G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, 1928; F.W.Beth-J. Piaget, *Epistémologie mathématique*, Paris, 1961; R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, 1953; J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la Science*, Paris, 1947; M. R. Cohen şi E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, New York, 1936; Al. Posescu, *Logica ştiinţei*, Bucureşti, 1942 etc.

[22] R. Harré, *An Introduction to the Logic of the Sciences*, Londra, 1960.

[23] E. Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic Scientific Explanation*, New York, Burlingame, 1961.

(*a*) logica cercetării ştiinţifice (*logic of scientific inquiry*), care constă într-o „examinare a modelelor logice care se manifestă în organizarea cunoaşterii ştiinţifice", pe de o parte, şi

(*b*) analiza structurii logice (*logical structure*) a produselor intelectuale ale cercetării ştiinţifice, pe de altă parte.

Din această sumară trecere în revistă, rezultă:

(*a*) tendinţa abandonării, chiar de către autorii ei, a identificării totale a „logicii ştiinţei" cu sintaxa logică a limbajului ştiinţific;

(*b*) tendinţa transformării sintaxei logice a ştiinţelor, pe de o parte, într-o metalogică a acestora (incluzînd semantica şi uneori elemente de pragmatică), pe de altă parte, într-o metateorie, în sens larg, a teoriilor ştiinţifice;

(*c*) tendinţa delimitării logicii cunoaşterii ştiinţifice (logica cercetării) de logica teoriilor ştiinţifice (evidentă mai ales la E. Nagel).

Primele două tendinţe semnalate mai sus sînt convergente, în consecinţele lor ultime, cu cerinţa de a admite, pe lîngă *o logică formală a cunoaşterii ştiinţifice*, şi *o logică dialectică a cunoaşterii ştiinţifice*.

Cea de-a treia precizează, pentru ambele teorii logice amintite mai înainte, domeniile distincte: *structura logică a cunoaşterii ştiinţifice* şi *structura logică a teoriilor ştiinţifice* (ca rezultate ale cunoaşterii, dar avînd o structură relativ autonomă de aceasta).

Astfel circumscris, domeniul logicii ştiinţelor, al cercetării, al cunoaşterii şi al teoriilor ştiinţifice ni se par mai precis diferenţiate de domeniile epistemologiei, metodologiei şi ale logicii generale (formală şi dialectică).

Orientarea spre „logica cercetării sau cunoaşterii ştiinţifice" continuă de altfel o tradiţie remarcabilă a culturii noastre ştiinţifice. Bilanţul realizărilor în această direcţie încă nu a fost întocmit, dar contribuţia românească în domeniul pe care-l avem în vedere s-a cristalizat adesea în înfăptuiri care s-au ridicat la nivel mondial. Reamintim monumentala *Teorie a istoriei* a lui A. D. Xenopol care cuprinde elementele unei „logici a cunoaşterii istorice". În domeniul „logicii cercetării în matematică" semnalăm lucrările mai vechi ale lui S. Stoilov, P. Sergescu, Gr. C. Moisil, O. Onicescu, M. Neculcea, la care se adaugă recentele realizări de notorietate mondială în logica matematicii şi în logica automatelor. Logica ştiinţelor fizice a fost cultivată de Şt. Lupaşcu, iar, mai nou, de Remus Răduleţ. Un interes real trezeşte şi astăzi analiza logică a modelului mecanic şi determinist în biologie, aşa cum a realizat-o G. Marinescu.

Acum patruzeci de ani, D. Pompei a cerut insistent introducerea în universităţi a unui „curs de Logică şi Metodologie *specială* a ştiinţelor" împreună cu „istoria ştiinţelor", considerînd aceste discipline „indispensabile" pentru o bună pregătire de specialitate [24].

Un aport deosebit de important poate aduce la constituirea „logicii cercetării ştiinţifice" *studiul istoric al dezvoltării cunoaşterii şi a*

[24] D. Pompei, *Universitatea şi pregătirea profesorilor secundari*, în „Revista generală a învăţămîntului", 1925, nr. 3.

teoriilor științifice, cum relevă, pe bună dreptate, și Cornel Popa în articolul său.

Cu deosebită energie a accentuat V. I. Lenin că istoria științelor trebuie să fie unul din domeniile din care trebuie să se constituie teoria cunoașterii și dialectica [25]. El a considerat că dezvoltarea, „continuarea" operei lui Hegel și Marx trebuie să însemne și prelucrarea dialectică a istoriei gîndirii, a științei și tehnicii [26].

Spre deosebire de veacurile trecute, cînd istoria științelor [27], considerate izolate unele de altele, a fost mai ales opera specialiștilor din domeniul științelor particulare, în prezent a învins concepția susținută de F. Dannemann, L. Darmstädter, G. Sarton, A. Mieli, F. Enriques, A. Rey, W. C. Dampier, H. Butterfield, R. Taton, M. Daumas, Ch. Singer și alții și al cărei prim reprezentant autentic, după opinia lui Sarton, ar fi Paul Tannery (1843—1904). Potrivit acestei concepții, dincolo de istoria științelor particulare, există o *istorie generală a științei*, a gîndirii sau a logicii științei, istoria procesului complex de elaborare a imaginii, tabloului sau modelului științific al lumii, sinteză istorică a rezultatelor dezvoltării legice necesare [28] a cunoașterii științifice. Evident, o asemenea istorie generală a științei nu este o simplă „arheologie a ideilor științifice", ci, cum a relevat-o A. Rey, „o istorie a mișcării de gîndire" [29], sau, potrivit expresiei fericite introduse de F. Albergamo, o „istorie a logicii științelor"[30].

Sintetizînd această evoluție recentă a concepției despre istoria generală a științei, menționăm, în încheiere, aportul deosebit pe care-l aduce pentru elaborarea „logicii științei", a „logicii cercetării (sau cunoașterii) științifice" o *istorie a dezvoltării cunoașterii și a teoriilor științifice*, care, atît ca izvor pentru logica științei, cît și ca studiu independent, cercetează :

(a) dezvoltarea interacțiunii dintre știință și societate, dintre știință și producție ;

(b) creșterea progresivă a descoperirilor factuale, apărute sub acțiunea determinantă a vieții sociale, și în primul rînd a producției ;

(c) elaborarea procedeelor, a metodelor și a sistemelor de metode ale investigației, a verificării și prelucrării teoretice, prin intermediul cărora are loc transformarea conceptuală a informației dobîndite în categorii ale științei ;

---

[25] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 355.

[26] *Ibidem*, p. 137 și 150.

[27] Termenul de „istoria științei", se pare, a fost introdus de Auguste Comte în *Cours de philosophie positive* (1830—1842). Pînă la Comte s-au scris numeroase istorii ale științelor particulare : D. Le Clerc, A. von Haller, J. C. Barkhausen, J. C. Heilbronner, J. Backmann, A. F. Hecker, A. G. Kästner, J. F. Gmelin, J. Freind, J. Priestley, A. Smith, O. Celsius, J. E. Montucca, J. S. Bailly etc. Primul curs de istorie a științei s-a ținut la Collège de France în 1892.

[28] „Există un *caracter de necesitate* în desfășurarea progresului științific — scrie J. Pelseneer —, acest progres ar fi fost aproape același, cu alte nume < . . . > Fără Copernic și fără Darwin, istoria științei ar fi fost văzut aceeași cum o cunoaștem noi" (*ap.*, E. Perrin, *Histoire des sciences. Essai sur l'évolution des connaissances scientifiques*, Paris, 1956, p. 526).

[29] A. Rey, *La science dans l'Antiquité*, vol. IV, Paris, 1946, p. 172.

[30] F. Albergamo, *Storia della logica delle scienze essatte*, Bari, 1947, și *Storia della logica delle scienze empiriche*, Bari, 1952.

(d) succesiunea ipotezelor şi teoriilor ştiinţifice, sinteze posibile, pe o scară istorică anumită, a rezultatelor dobîndite pe baza activităţilor de mai sus;

(e) transformarea condiţiilor de comunicare şi organizare a activităţii ştiinţifice;

(f) evoluţia istorică a interacţiunii dintre diferitele ştiinţe particulare şi, ca urmare, a efectului convergent al aspectelor de mai sus:

(g) formarea modelului (imaginii, tabloului) ştiinţific al lumii, care are o influenţă directă asupra concepţiei teoretice generale despre lume şi, totodată, este direct înrîurită de aceasta.

Conceput în acest fel, studiul dezvoltării cunoaşterii şi al teoriilor ştiinţifice oferă argumente decisive împotriva tezei neopozitiviste despre autonomia absolută a teoriei ştiinţifice faţă de istoria cunoaşterii ştiinţifice, dezvăluind procesul istoric prin şi în care se constituie *logica ştiinţei contemporane*, adică dezvăluind geneza logică-istorică a structurii ştiinţei actuale[31].

[31] În legătură cu necesitatea studierii istoriei ştiinţei, vezi şi articolul lui V. Săhleanu, în „Lupta de clasă", 1965, nr. 9.

CRONICA IDEILOR

ASPECTE ALE MODULUI DE A PUNE PROBLEMA FAMILIEI ÎN CAPITALISM

DE

LIUBOMIRA MIROŞ

În ultimii ani literatura burgheză consacrată problemei familiei s-a îmbogăţit simţitor, vădind un interes sporit al reprezentanţilor diferitelor discipline — sociologie, etică, medicină, biologie, psihologie şi psihiatrie, drept, economie, teologie — pentru studiul unui fenomen fundamental al vieţii sociale, supus unor mari transformări. Cu toate acestea, nu s-a elaborat în literatura filozofică şi sociologică burgheză o teorie a familiei. Sociologul american Williams Goode [1], remarcînd existenţa teoriilor burgheze în domeniul religiei, diviziunii muncii, democraţiei, subliniază necesitatea şi urgenţa studiului şi a elaborării unei teorii asupra familiei.

Dacă nu există încă o teorie ştiinţifică a familiei, s-a ajuns totuşi la o anumită viziune istorică, dinamică asupra ei. În lumina acestei viziuni, dintre problemele principale în discuţie se remarcă problema destinului familiei în condiţiile societăţii contemporane, a perspectivelor dezvoltării sale, a „crizei" familiei moderne.

Viziunea istorică asupra familiei, aşa cum apare ea în lucrările burgheze, nu se sprijină însă pe o metodologie ştiinţifică, ceea ce face imposibilă sesizarea direcţiei principale a dezvoltării familiei, rezolvarea problemei crizei familiei în societatea capitalistă. Unii sociologi burghezi, referindu-se la situaţia familiei în capitalism, vorbesc despre o criză generală a familiei, fără să facă diferenţierea absolut necesară dintre criza familiei înţeleasă ca proces de degradare şi disoluţie sub aspect social şi moral al familiei integrate în contextul unei societăţi aflate în ansamblul său într-un stadiu de descompunere şi criza „de creştere" a familiei — manifestată în special în perioadele de transformări revoluţionare sau la nivelul unei clase progresiste — ca moment al dezvoltării sale pe o treaptă su-

[1] Williams Goode, *Horizons in Family Theory*, în „Sociology today", Basic Books I.N.C. Publishers, New York, 1959.

Rev. filoz., 12, 8, p. 1095—1107, Bucureşti, 1965

perioară [2]. Criza unui anumit tip istoric de familie este confundată — în concepția autorilor burghezi — cu criza familiei în general, iar caracteristicile specifice pentru fiecare caz de disoluție în parte identificate cu caracteristici de disoluție general valabile. Astfel, Georges Bastide vorbește despre o constanță în ceea ce privește analogiile dintre diferitele crize suferite de familia civilizației occidentale în diferite epoci, despre „caracterele generale, permanente ale dizolvării familiei " [3], iar C. Zimmerman enumeră, alături de criza familiei din timpul revoluției franceze (1791—1816), de cea din Statele Unite de după 1820, criza familiei din țările capitaliste avansate din ultima treime a secolului al XIX-lea, al cărei conținut principal îl vede în scăderea natalității [4].

Problema precizării conținutului și a clasificării crizelor este o problemă complexă și delicată. Rezolvarea ei cere stabilirea unui criteriu de diferențiere pe baza cunoașterii *legității* dezvoltării familiei, a tendințelor principale în evoluția sa. Analiza unor fenomene legate de disoluția familiei trebuie făcută, prin urmare, în lumina determinismului dezvoltării sale. Situația divorțurilor, de exemplu, luată în sine, fără raportare la legitatea internă a familiei și direcțiile sale fundamentale de dezvoltare, nu poate fi suficientă pentru recunoașterea și afirmarea disoluției și a crizei familiei. Numărul sporit al divorțurilor — folosit ca argument și semnal de alarmă de unii sociologi — poate indica agravarea condițiilor grele de viață și a descompunerii morale, particularizînd criza generală a capitalismului, dar poate constitui totodată un indiciu de dezvoltare a familiei pe linia afirmării valorilor umaniste, a consolidării concepțiilor care acordă prioritate dragostei, respectului reciproc, încrederii, egalității în drepturi etc., în constituirea și viabilitatea familiei. Criteriul de apreciere și diferențiere a crizei de disoluție de criza de creștere a familiei trebuie să-l constituie deci concordanța cu progresul realizat în procesul constituirii familiei monogame în adevăratul sens al cuvîntului, ca rezultat necesar al întregii dezvoltări istorice de pînă acum.

Cauzele punctelor de vedere exprimate în problema crizei familiei nu sînt însă numai de ordin științific — general teoretic și metodologic. Pozițiile adoptate în această problemă au un pronunțat caracter ideologic în măsura în care reflectă și sînt subordonate unuia din scopurile principale ale ideologiei burgheze reacționare : camuflarea contradicțiilor societății capitaliste contemporane luate în ansamblul său. Acest fapt

---

[2] Un exemplu pentru cazul din urmă îl oferă „criza" familiei din timpul revoluției franceze, cînd două reforme, răspunzînd unei situații istorice obiective, au contribuit la distrugerea familiei patriarhale tradiționale din vechiul regim : a) abolirea dreptului de moștenire a primului născut, cînd patrimoniul familiei devine divizibil, și b) instituirea majoratului, care consfințește emanciparea individului de sub tutela familiei. Acest fenomen — integrîndu-se în procesul general de afirmare și emancipare a persoanei umane — constituie un progres considerabil față de situația familiei din Franța prerevoluționară, cînd autoritatea tatălui se manifestă ca putere absolută : decide căsătoria copiilor, poate obține internarea fiului în Bastilia, își dă consimțămîntul la iscălirea unui act de către fiul său magistrat, independent de vîrsta acestuaia etc. (vezi D. Huismann și A. Vergez, *L'Action*, Paris, Fernand Nathan, 1962, p. 270—271).

[3] Georges Bastide, *Traité de l'action morale*, vol. II, Paris, P.U.F., 1961, p. 535.

[4] Vezi C. Zimmerman, *La crisis de la familia*, „Revista mexicana de sociologia", vol. III, nr. 7 (citat de G. Bastide, *op. cit.*, p. 535).

reiese cu evidență atît în lucrările dedicate unor probleme generale teoretice ale familiei și evoluției sale, care rup familia de ansamblul relațiilor sociale istoric determinate, cît și în cele bazate pe cercetări sociologice concrete. Astfel, unii sociologi americani, deși oferă în lucrările lor date statistice edificatoare privind disoluția familiei americane [5] și importante aspecte reale ale existenței acesteia, nu evidențiază legătura organică dintre criza familiei și criza *sistemului* capitalist, considerînd drept cauză a disoluției familiei în S.U.A. unele fenomene sociale neraportate la *ansamblul* relațiilor capitaliste, cum ar fi : lipsa de lucru și nivelul de viață scăzut (O'Gorman), urbanizarea și industrializarea, dezvoltarea transporturilor și a mijloacelor de comunicație (C. Kirkpatrick, E. W. Burgess, H. J. Locke), mobilitatea socială (Sorokin), dezvoltarea tehnicii (W. F. Ogburn) [6].

Mai direct legate de interese de ordin ideologic, ca și de cele de ordin economic și politic sînt însă încercările de a deplasa problema crizei familiei din cadrul determinării sale obiective prin indicarea unor cauze false. Asemenea încercări reprezintă nu numai grave erori teoretice, ci și o diversiune ideologică, o dată ce tind să abată atenția de la analiza și rezolvarea problemelor esențiale reale ale luptei pentru crearea unor condiții umane de viață familială. Este vorba, printre altele, de promovarea opiniei după care criza familiei contemporane s-ar datora intrării femeii în producție. Susținătorii acestui punct de vedere comit o identificare — criza familiei patriarhale este confundată cu criza familiei în general — și o inversiune a valorilor procesului obiectiv : progresul realizat în dezvoltarea familiei este considerat disoluție și regres ; emanciparea femeii, din factor care contribuie — prin promovarea unor relații noi în familie — la soluționarea crizei familiei, devine, prin prisma deformantă a acestei concepții, o cauză a degradării ei. În realitate, participarea femeii în producție nu determină criza familiei, ci dezvăluie și amplifică contradicțiile manifestate în raportul familie-societate capitalistă, în măsura în care impune cu acută gravitate crearea unor condiții necesare rezolvării problemelor legate de calitatea sa de mamă, soție și om al muncii : înlăturarea discriminărilor feminine, crearea și dezvoltarea unor servicii sociale — creșe, cămine, cantine, școli, internate etc. —, reducerea zilei de muncă, coordonarea orarelor de muncă cu cele ale serviciilor publice etc. Multe dintre cerințele amintite, în special cele legate de crearea unor servicii sociale privind educația copiilor, reprezintă revendicări ale organizațiilor sindicale și feminine italiene — C.G.I.L., U.D.I. —, obiective ale luptei de clasă organizate împotriva capitalului [7]. Toate acestea, afectînd înseși

[5] G. Simpson, de exemplu, arată în cartea sa *People in Families*, New York, 1960, că în S.U.A. „aproape 100 000 de soți și tați dezertează anual din familiile lor", iar H.J.O' Gorman, în *Lawyers and Matrimonial Cases* (New York, 1963), indică sporirea numărului persoanelor divorțate, care crește de la 120 996 în 1890 la 508 680 în 1920 și 2 444 245 în 1950 (vezi M. A. Kirillova, *Problemele relațiilor conjugal-familiale în sociologia burgheză a familiei din S.U.A.* „Filosofskie, nauki", 1965, nr. 2).

[6] *Ibidem.*

[7] Vezi Marisa Rodano, *La famille dans la grande ville*, în „Recherches Internationales à la lumière du marxisme", 1964, nr. 2.

bazele sistemului capitalist, atrag după sine riposta ideologilor apologeți ai capitalismului, exprimată, printre altele, și în poziția amintită.

★

Actualitatea discuțiilor privind *problema evoluției familiei contemporane* este justificată obiectiv de procesul de tranziție — cu nuanțe și particularități determinate de condiții istorice și niveluri de industrializare deosebite — de la familia patriarhală (în care membrii familiei sînt subordonați autorității tatălui), spre cuplul de asociați, cu structură, funcții și profil moral radical deosebite. În Germania Occidentală, de exemplu, 11—16% din totalul familiilor se află în proces de tranziție de la familia patriarhală spre cuplul de asociați, 14—27% din totalul familiilor au o structură patriarhală și 53—73% o structură de asociați [8]. În Finlanda, țară cu un nivel de industrializare inferior celui din alte țări nordice (în 1950, 46% din totalul populației active se ocupau cu agricultura, în timp ce în Suedia procentul atingea 20,5%, iar în Danemarca 25,2%), specifică este trecerea de la familia complexă, formată din trei generații care trăiesc sub același acoperiș, la familia simplă, constituită din două generații [9]. În Italia de sud se manifestă un conflict acut în interiorul familiei patriarhale rurale datorită condițiilor economice ale țăranilor, asemănătoare sub multe aspecte cu cele ale proletarilor din Neapole, fapt ce duce la apropierea modelului familiei rurale de cel urban [10]. În Suedia, apariția unor noi arii industriale, urmată de participarea tot mai mare a femeii în activitatea de producție (în 1945 existau 192 000 de femei muncitoare, în 1955 numărul lor a crescut la 780 000), favorizează creșterea rolului „elementului romantic" în constituirea familiei în pofida intereselor utilitare și a preferințelor pentru calitățile legate de muncile gospodărești, predominante în constituirea familiei patriarhale [11]. Față de această realitate se adoptă atitudini diferite. În ciuda evidenței faptelor, unii sociologi burghezi se situează pe o poziție de negare a dezvoltării familiei în conformitate cu o legitate social-economică determinantă. Se manifestă, în unele lucrări burgheze — în ciuda tendinței generale de a încadra familia într-un context istoric și social-economic concret —, un culturalism abstract, pentru care viața de familie reprezintă obiectivarea unor arhetipuri general-valabile, independente de orice determinare social-istorică [12]. O altă expresie a antiistorismului întreținut de motive dictate de interesele clasei dominante este supraviețuirea concepției familiei patriarhale, contrazisă de procesul real de transformare a acesteia.

---

[8] Vezi Helmuth Schelsky, *La famille en Allemagne*, în *Sociologie comparée de la famille contemporaine*, Paris, 1955, p. 78—79.

[9] Vezi Armas Nieminen, *Effects of Social Change on the Relationships between Parents and Children in Finland*, în *Recherches sur la famille*, Tübingen, J.C.Mohr, 1956, p. 419—420.

[10] Vezi Parsons, *Autorità patriarcale e autorità matriarcale nella famiglia napoletana*, „Quaderni di sociologia", 1962, nr. 4.

[11] Vezi Amedeo Cottino, *Alcune ricerche sulla famiglia svedese*, „Quaderni di sociologia", 1961, nr. 40.

[12] Un exemplu îl constituie lucrarea lui Rhoda Métraux și Margaret Mead, *Thèmes de culture de la France. Introduction à une étude de la communité française*, citat de A. Michel, în *Famille, industrialisation, logement*, Faculté de lettres et sciences humaines, Paris, 1959.

Această concepție (susținută, printre alții, de A. Sauvy, G. Desmottes) reprezintă, după A. Michel, „o transpunere pe planul mitului a unui tip de familie care răspunde unor exigențe economice și istorice bine determinate" [13] (astăzi depășite. — *n.n.*), bazîndu-se „ ... pe trei asimilări esențiale : a) asimilarea emancipării femeii și a copiilor cu „*evoluția destructivă*" și „*dezintegrarea*" familiei ; b) asimilarea „*solidității*" familiei cu autoritatea paternă ; c) asimilarea „*unității*" familiei cu prerogativele soțului și ale tatălui. Trei asimilări, care sînt în același timp trei confuzii constitutive ale concepției patriarhale asupra familiei" [14]. A. Michel nu se oprește numai la dezvăluirea viciilor teoretice, ci trece la o ascuțită critică socială, demonstrînd că prin susținerea diferenței naturale, deci fatale dintre sexe, concepția patriarhală asupra familiei îndeplinește funcția de fundamentare ideologică a exploatării femeii în societatea capitalistă. „Ideea că ierarhia sexelor este impusă de „natură" — arată A. Michel — permite conservarea concepției salariului feminin ca « salariu complementar» în mod evident inferior salariului masculin. Sub pretextul diferențelor biologice, se invocă tema « meseriei feminine » pentru a refuza accesul tinerelor fete în majoritatea centrelor de ucenicie care asigură o meserie rentabilă, fapt care procură acestei societăți (societatea franceză. — *n.n.*) o mînă de lucru necalificată, gata să presteze orice muncă, la orice preț. În societatea franceză, ca și în societatea patriarhală, se tinde ca femeia să fie exploatată, ea nu este niciodată percepută ca subiect și libertate, ci ca obiect ..." [15]. Persistența concepției familiei patriarhale demonstrează deci implicit legătura organică dintre familie și structura societății, importanța familiei ca relație socială elementară în ansamblul relațiilor sociale, constituind prin scopurile pe care și le propune o particularizare a rolului de frînă a progresului social îndeplinit de ideologia burgheză reacționară în general.

Punctului de vedere exprimat de adepții concepției familiei patriarhale i se opune o viziune istorică realistă. Elemente interesante în această privință se găsesc în unele lucrări care analizează familia monogamă muncitorească actuală. Printre ele se numără lucrările lui Chombart de Lauwe, Andrée Michel, G. Mury ș.a. Pornind de la tezele lui Engels cu privire la familia monogamă, sociologul francez Mury își exprimă punctul de vedere asupra specificului, a factorului care determină schimbări în familia monogamă proletară actuală. Considerînd pe bună dreptate că familia proletară nu se naște prin adaptarea familiei burgheze sau a celei patriarhale, Mury scrie, evidențiind factorul esențial care determină, după părerea sa, constituirea ei ca tip specific. „Fundamentul obiectiv al familiei muncitorești este timpul liber cucerit prin revendicarea proletară împotriva voinței capitaliste de a dezvolta o opresiune totală. Iată baza pe care trebuie construită orice teorie a căminului proletar : prin însuși acest lucru devine evident că nu este vorba în nici un caz de o reînviere

---

[13] A. Michel, *op. cit.*, p. 162.
[14] Idem, *La femme dans la famille française*, „Cahiers Internationaux", 1960, nr. 3.
[15] Idem, *Famille, industrialisation, logement*, p. 254—255.

parțială sau tardivă a căminului patriarhal, ci de *o nouă creație, recentă și cu totul originală*" [16] (subl. ns. — *L.M.*).

Merită, de asemenea, menționată poziția filozofului catolic Jean Lacroix, care, în ciuda concepției sale generale idealist-fideiste cu substanțiale elemente psihanalitice, depășește pozițiile retrograde în problema discutată, recunoscînd — deși într-o formă viciată de esența concepției sale generale — procesul transformării familiei patriarhale ca parte integrantă a mișcării generale pentru democratizarea societății moderne. „S-ar putea defini — scrie el — o mare parte a mișcării democratice actuale prin uciderea tatălui" și continuă, accentuînd conținutul psihanalitic al tezelor sale printr-o exagerare și deplasare pe alt plan a problemei reale: „Tocmai problema paternității este deci în centrul dificultăților actuale ... În dorința sa pasionată de a afirma valorile de libertate, egalitate și fraternitate, ea (umanitatea, — *n.n.*) îl întîlnește pe Dumnezeu în calea sa ... Dacă umanitatea vrea să se debaraseze de Dumnezeu, aceasta se datorează faptului că ea vede întrînsul simbolul Tatălui" [17]. Ar fi greșit însă să se considere ideile sale ca fiind expresia acordului școlii catolice în problemele familiei cu realitatea istorică. În general, ideologii catolici, în atitudinea pe care o adoptă față de evoluția familiei contemporane, se vădesc reprezentanți ai poziției retrograde, exprimîndu-și cu nereținută tristețe regretul pentru dispariția familiei patriarhale și a relațiilor sociale care au determinat-o. „Creștinii — scrie G. Hourdin — au un cult legitim pentru familie. Atunci cînd vorbesc despre familia modernă, o fac încă foarte des cu amărăciune, cu regretul că ea n-a păstrat forma pe care o îmbrăca într-o civilizație aproape pe de-a întregul agricolă. Este adevărat. Pentru o familie este mai ușor să dureze, să prindă formă ... atunci cînd păstrează o formă semipatriarhală și societatea din jurul ei reflectă în instituțiile sale ierarhia și stabilitatea necesară" [18].

Amploarea și intensitatea discuțiilor în jurul problemei evoluției familiei, diversitatea punctelor de vedere exprimate atestă actualitatea și necesitatea unei intervenții de pe pozițiile materialismului dialectic. Ca punct de pornire în analiza direcției de dezvoltare a familiei contemporane ni se pare necesară o precizare fundamentală privind familia patriarhală, și anume stabilirea sensurilor sale principale. În primul rînd se impune un sens sociologic, concretizat într-o structură determinată istoric, prin familie patriarhală înțelegîndu-se în acest sens o familie formată din două sau mai multe generații, avînd ca funcție principală funcția economică de producție și consum. În al doilea rînd, se evidențiază un sens etic, al cărui conținut principal rezidă în subordonarea necondiționată a membrilor familiei autorității tatălui, în strivirea personalității sub povara imperativelor unui sistem de valori rigid, închis oricăror influențe exterioare înnoitoare.

---

[16] G. Mury, *Questions familiales dans le monde ouvriere*, „Cahiers Internationaux", 1959, nr. 106.

[17] Jean Lacroix, *Force et faiblesse de la famille*, Paris, Edition du Seuil, 1948, p. 19, 21 și 22—23.

[18] cf. G. Hourdin, *La famille et la civilisation moderne*, Lyon, Ed. de Chronique sociale, 1958, p. 51, citat de G. Bastide, în *Traité de l'action morale*, vol. II, Paris, P.U.F., 1961, p. 731—732.

Între aceste două sensuri există o legătură dialectică, care, pornind de la coincidență, evoluează într-un raport contradictoriu. În momentul istoric actual se constată o tendință universală proprie tuturor claselor sociale, o evoluție a familiei patriarhale pe plan sociologic, manifestată prin schimbările de structură și funcții (trecerea de la familia extinsă la cea nucleară, pierderea vechilor funcții economice, transferul unor funcții educative în special în atribuția unor organisme sociale ș.a.). Pe plan etic se observă două tendințe de dezvoltare : o tendință are drept scop cristalizarea valorilor legate de consolidarea proprietății private, progresul realizat pe plan sociologic aflîndu-se în acest caz în contradicție cu tradiționalismul și conservatorismul manifestate pe plan etic [19]. A doua tendință urmărește afirmarea valorilor etice, a trăsăturilor morale proprii familiei monogame în sensul său etimologic : dragostea, respectul reciproc, egalitatea dintre soți, reprezentînd tendința progresistă în dezvoltarea familiei. Fenomenul a fost sesizat, fără însă să fie analizat în profunzime, de Chombart de Lauwe, care îl menționează numai la a doua ședință a colocviului internațional privind problemele familiei, organizat de C.N.R.S. în 1957 : „O problemă cu totul centrală — afirmă el — este aceea a trecerii de la tipul de familie tradițional patriarhal la tipul de familie bazat pe asociere. Evoluția actuală se face în două sensuri diferite : pe de o parte, se manifestă o tendință de formare a unui cuplu adesea instabil, bazat pe dorința de a-și crește avantajele materiale ... Pe de altă parte, asistăm la o evoluție spre un cuplu bazat în mod real pe dragostea dintre bărbat și femeie și a părinților pentru copii" [20]. Ținînd seama de aceste particularități ale dezvoltării familiei, ni se pare importantă distincția de termeni : cuplu de asociați, utilizat în lucrările de specialitate burgheze recente, — familie monogamă, ultima presupunînd un conținut și o pondere accentuată a valorilor etice, se cristalizează istoric numai în condițiile de existență proprii clasei muncitoare, dintre care esențiale ni se par 1) lipsa proprietății private și 2) interrelația dialectică dintre familie și întreprindere, dintre morala muncii și morala familiei.

★

În determinarea tipurilor specifice ale familiei contemporane apar necesare studierea și evidențierea interacțiunii dintre factorul obiectiv și pe de o parte, tradiții, sistem de valori, concepții despre viață ca elemente constitutive ale culturii familiale, deci cristalizate și operante în interiorul familiei, și, pe de altă parte, legislația și normele juridice, ideologia, sistemul de valori dominante în societatea dată etc. și raportul lor cu cele dintîi. Analiza

[19] Un exemplu ilustrativ în această privință îl oferă situația familiei din Eddyville (Carolina de Sud, S.U.A.), care, cu toate că se află într-un proces de evoluție datorită unei rapide urbanizări acordă primordialitate valorilor tradiționale, evidente în special în formularea scopurilor pe care și le propune : păstrarea vechiului mod de viață din Eddyville, respectarea diferenței dintre bărbat și femeie, dintre albi și negri. La aceasta se adaugă conservatorismul familiei nucleare din „grupul social superior", pentru care religia continuă să reprezinte un „ghid permanent", iar efortul de a menține numele și linia familiei îi intensifică caracterul închis de castă în care relațiile se limitează la întrajutorare și obligații mutuale între membrii familiei. Cf. Reuben Hill, *The Eddyville Story and Personal Adjustments to the Rapid Urbanization of a Southern Town*, în *Recherches sur la famille, vol. III.*

[20] cf. *Sociologie comparée de la familie*, Paris, C.N.R.S., 1958, p. 189—190.

755

nuanțată și aprofundată a acestui raport contribuie la depistarea unor trăsături esențiale pentru caracterizarea specificului unui tip de familie, a tendințelor noi ale dezvoltării sale.

Ar prezenta, astfel, un mare interes studiul contradicției dintre relațiile de egalitate existente obiectiv între soți și concepția privind aceste relații ca element constitutiv al culturii familiale muncitorești, pe de o parte, și statutul juridic inferior al femeii, pe de altă parte. Opoziția față de acest statut, manifestată prin nerespectarea lui, constituie un argument prețios pentru demonstrarea nonconformismului, a receptivității sporite față de valorile noului, a spiritului inovator independent propriu profilului moral al familiei proletare care se impune în felul acesta ca tip specific, cu rol progresist în dezvoltarea familiei contemporane.

Studierea factorului subiectiv oferă și explicația unor neconcordanțe între dezvoltarea societății și dezvoltarea familiei. Merită subliniată în acest sens situația existentă în Japonia, unde doctrina lui Confucius, cerînd fiicei să asculte de tată, soției de soț, mamei de fiul său adult, exercită o presiune ideologică care contracarează și limitează simțitor importanța condițiilor obiective de emancipare a femeii și implicit de dezvoltare a familiei japoneze [21].

Necesitatea studierii familiei în unitatea aspectelor sale obiective și subiective a fost sesizată și de unii ideologi burghezi. Reprezentativă în acest sens ni se pare poziția școlii catolice. Luînd atitudine împotriva unei abordări unilaterale, Jean Lacroix scrie : „Propriu școlii catolice este de a reuni aceste două aspecte (obiectiv și subiectiv. — *n.n.*), de a arăta că ele nu există unul fără celălalt, că familia în ansamblul său ține în mod indivizibil de subiectiv și de obiectiv ... Trebuie să evităm ca familia să fie sfîșiată în structuri pur obiective și un fel de dragoste eterată" [22]. O atenție deosebită merită o altă idee esențială pentru școala catolică : „În loc deci de a urmări cunoașterea familiei *din afară* — scrie J. Lacroix —, ... de a o trata ca pe un obiect, ea (școala catolică. — *n.n.*) depune eforturi pentru a pătrunde în intimitatea sa, de a o înțelege din interior și de a-i degaja *sensul imanent*" [23] (*subl. ns. — L.M.*). Este redat în acest citat un grăunte rațional, care, curățat de învelișul său idealist mistic și dezvoltat pe o bază științifică, exprimă ideea legității relativ independente a evoluției familiei.

Poziția marxistă se definește și se delimitează de interpretările idealiste prin considerarea acestei legități ca o reflectare, concentrare și cristalizare în forme interne relativ independente a condițiilor obiective externe. Sînt afirmate în felul acesta primordialitatea și rolul determinant al factorului obiectiv, confirmate de rezultatele cercetărilor efectuate în diferite țări capitaliste avînd ca obiect evoluția familiei. Astfel, de exemplu, deosebirea dintre familia extinsă „clasică", caracterizată prin *structură ierarhică bazată pe autoritate* din societatea industrială din S.U.A. de la

---

[21] Vezi R. J. Smith, C. E. Ramsey și Gelia Castillo, *Parental Authority and Job Choice : Sex Differences in Three Cultures*, „American Sociological Review", 1960, nr. 1.

[22] J. Lacroix, *La famille et le mouvement des idées*, în *Famille d'aujourd'hui*, „Chronique sociale de France", Lyon, 1958, p. 177.

[23] *Ibidem*, p. 175.

începuturile sale, şi familia extinsă „modificată", existentă în prezent, formată dintr-o serie de familii nucleare legate între ele pe *o bază de egalitate*, se explică în primul rînd prin gradul diferit de industrializare, cu consecinţe în gradul de specializare, mobilitate profesională, stratificare socială etc. [24].

La fel raporturile complexe dintre diferitele tipuri de familie în capitalism, drumul contradictoriu şi pronunţat specific al dezvoltării familiei muncitoreşti în raport cu condiţiile de timp şi de loc se evidenţiază în primul rînd prin analiza condiţiilor social-economice determinante. Ilustrativă în acest sens este situaţia din Italia meridională. Aici, în mediul rural, familia tradiţională este de tip patriarhal. Cercetări efectuate în legătură cu familia proletară din Neapole au dus la concluzia că, deşi există diferenţe între structura familială rurală şi cea urbană, se petrece un proces de apropiere a familiei rurale de cea urbană. Procesul este condiţionat de similititudinea condiţiei economice a ţăranilor şi proletarilor din Neapole : pe de o parte, ţăranii sînt lipsiţi de proprietatea privată, atît tatăl cît şi fiul supunîndu-se în muncă unei autorităţi străine, — pe de altă parte, proletarii sînt lipsiţi de o ocupaţie specializată, a cărei continuitate să fie independentă de influenţa familiei, de aceea familia proletară „conservă un grad de importanţă ca factor de compensare care o apropie mai mult de familia agricolă decît de familia tipică industrială" [25]. În acelaşi timp, posibilităţile economice cu totul insuficiente, instabilitatea ocupaţională a bărbatului, rolul dominant al femeilor şi mamelor muncitoare au dus la disoluţia familiei patriarhale şi la apariţia unui tip de familie, pe care A. Parsons îl numeşte matriarhală. Această formă specifică a familiei napoletane se caracterizează fie prin preluarea autorităţii în familiile monogame de către femei, fie prin existenţa familiilor formate numai din femei (mamă, bunică, mătuşă şi copii nelegitimi, care nu-şi cunosc tatăl), fenomen identic cu cel al familiilor de negri din America [26]. Un fenomen asemănător se manifestă în insula Barbados din Marea Caraibilor, unde, pe lîngă familia nucleară, există şi familia numită de S. M. Greenfield [27] matrifocală, caracterizată prin faptul că relaţia mamă-copil este mai strînsă decît relaţia soţ-soţie : femeii îi revine rolul de conducător în cămin, numărul copiilor nelegitimi este foarte ridicat, iar cel al căsătoriilor legale foarte scăzut.

Exemplele citate confirmă pe deplin teza lui Engels după care „supremaţia bărbatului în căsătorie este o simplă consecinţă a supremaţiei lui economice şi dispare de la sine o dată cu aceasta" [28], teză care, păstrîndu-şi valabilitatea, rămîne un criteriu de bază în cercetarea şi apre-

---

[24] Vezi Eugen Litwak, *Occupational Mobility and Extended Family Cohesion*, „American Sociological Review", 1960, nr. 1.

[25] Anne Parsons, *Autorità patriarcale e autorità matriarcale nella famiglia napoletana*, „Quaderni di Sociologia", 1962, nr. 4, p. 419.

[26] *Ibidem*.

[27] Sidney M. Greenfield, *Industrialisation and the Family in Sociological Theory*, „American Journal of Sociology", 1961, nr. 3.

[28] F. Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, ed. a IV-a, Bucureşti, Edit. politică, 1961, p. 84.

cierea marxistă a naturii și a tendințelor de dezvoltare a familiei în etapa actuală. Ar fi însă greșită, neștiințifică absolutizarea acestui criteriu. Factorul obiectiv—economic, în ultimă instanță, nu poate explica singur complexitatea procesului de transformare a familiei, multitudinea și interrelația formelor sale de existență etc. Dovada o constituie ipoteza sociologică funcționalistă — reprezentată printre alții de M. F. Nimkoff, W. Ogburn în S.U.A., Max Weber în Europa —, după care există „o interdependență funcțională între industrializare și urbanizare, sistemul tehnic-economic și familia nucleară restrînsă ca unitate a organizării sociale" [29]. Fără a face o analiză critică amănunțită acestei concepții, considerăm că lipsa sa principală constă în a) reducerea determinării cauzale la o relație funcțională, b) reducerea determinismului, considerat ca interacțiune a factorilor obiectivi și subiectivi numai la factorul obiectiv, c) ignorarea legității relativ independente a familiei, ultima avînd o importanță hotărîtoare în măsura în care respectarea ei respinge o legătură nemijlocită, simplificatoare și vulgarizatoare între factorul economic și dezvoltarea familiei. În lumina concepției funcționaliste nu poate fi explicată, de exemplu, existența familiei lineare în condițiile industrializării din Japonia [30], sau a formei numite „parentela" (o înrudire bilaterală), răspîndită atît în mediul rural, cît și în cel urban din Brazilia și prezentă și în Anglia [31]. Or, nu se poate explica altfel existența unor forme și tipuri similare de familie în medii social-economice deosebite sau a unor forme deosebite în același mediu social-economic decît prin considerarea lor ca expresie a unei legități relativ independente proprii familiei, constituită ca rezultat istoric specific de interacțiune între factorul obiectiv și cel subiectiv. Gradul mai mare de independență relativă a acestei legități determină o rămînere în urmă, în anumite condiții, a dezvoltării familiei față de transformările de pe planul social-economic general. Aceasta nu contrazice importanța determinantă a legității social-economice și, în consecință, existența unui tip de familie dominant, corespunzător acestei legități. Baza teoretică a studierii familiei o constituie deci determinismul înțeles în complexitatea interacțiunii factorilor obiectivi și subiectivi, a raportului dintre legitatea social-economică determinantă și legitatea relativ independentă proprie familiei, care determină sensul progresului în dezvoltarea sa.

★

Problema determinismului dezvoltării familiei este subordonată problemei majore a *raportului dintre familie și societate.* De înțelegerea științifică a acestui raport depinde, în ultimă instanță, explicarea structurii, funcțiilor și tendinței de dezvoltare istorică a familiei. Date teoretice și implicit metodologice privind această problemă se găsesc încă la Hegel. Considerînd familia „esență devenită natură pentru om", „spirit social în imediatitatea

---

[29] Sidney M. Greenfield, *loc. cit.*

[30] Vezi E.H.Johnson, *The Stem Family and Its Extension in Modern Japan*, (citat de Sidney M. Greenfield, *loc. cit.*).

[31] Vezi Ch. Wagley, *Luso-Brazilian Kinship Patterns* (citat de S. M. Greenfield, *op. cit.*).

sa", el evidenţiază, pe de o parte, caracterul ei în acelaşi timp biologic şi spiritual, şi, pe de altă parte, esenţa sa socială, o dată ce familia, prin recunoaşterea femeii de către bărbat şi a bărbatului de către femeie reprezintă cadrul social elementar al realizării subiectivităţii, prima etapă a experienţei sociale, ce se desăvîrşeşte abia dincolo de limitele momentului familial, prin recunoaşterea omului de către om în cadrul statului. Sîmburele raţional al concepţiei lui Hegel privind familia rezidă în a) evidenţierea legăturii necesare dintre raporturile interne, din cadrul familiei şi cele sociale generale, dintre individual şi social (individul se realizează ca gen în cadrul familiei, devenind aici generic şi generator), b) sublinierea insuficienţei familiei pentru dezvoltarea deplină a personalităţii, personalizarea desăvîrşindu-se în procesul creării relaţiilor sociale exterioare, deci, implicit, c) în sesizarea caracterului *deschis* al familiei, a dezvoltării sale istorice într-un proces de permanentă îmbogăţire.

Realizînd inversiunea revoluţionară, Marx şi Engels dezvoltă pe o bază materialistă sensurile pozitive ale concepţiei hegeliene, încadrîndu-le într-o viziune proprie, pentru prima dată consecvent ştiinţifică. Deşi şi în concepţia hegeliană şi în cea marxistă familia reprezintă prima relaţie socială, între ele există o deosebire esenţială în această problemă. În timp ce la Hegel, familia reprezentînd „spiritul sensibil", prima treaptă a obiectivării spiritului în societate, relaţia familie-societate se stabileşte pornind de la familie, în concepţia marxistă, familia devenind o relaţie *integrată* în ansamblul relaţiilor sociale obiective, deci o relaţie *subordonată* structurii societăţii, sensul principal al relaţiei porneşte de la societate la familie. Deosebirea este hotărîtoare, marcînd două linii fundamentale de cercetare. Este evidentă, de exemplu, influenţa lui Hegel în concepţia catolică, care, considerînd că „această legătură dintre un anumit fel de socialitate şi un anumit fel de intimitate, acest *social privat* este caracterul fundamental al societăţii domestice" [32], susţine totodată primordialitatea relaţiilor familiale în raport cu ansamblul relaţiilor sociale, importanţa hotărîtoare a cercetării familiei pentru cunoaşterea societăţii în general: „Propriu şcolii catolice — scrie Jean Lacroix — este de a aprofunda raporturile intrafamiliale pentru a descoperi în ele sursa concretă a comunităţii umane" [33]. Această idee îşi găseşte consacrarea în enciclicile papale dedicate familiei. Astfel, în enciclica lui Pius al XI-lea *Divini illius Magistri* se arată că „societatea domestică, instituită în mod imediat de Dumnezeu în vederea propriului său scop, are din această cauză prioritate de natură şi, prin urmare, o prioritate de drepturi în raport cu societatea civilă" [34], iar în enciclica papei Leon al XIII-lea *Rerum Novarum* se cere, pe baza susţinerii priorităţii familiei în raport cu societatea, să i se acorde celei dintîi „ ... anumite drepturi şi anumite datorii independente în mod absolut de stat" [35], exprimîndu-se cu claritate scopul practic al susţinerii acestei poziţii de către biserica catolică: ruperea familiei de

[32] Jean Lacroix, *La famille et le mouvement des idées*, în *Famille d'aujourd'hui*, Chronique sociale de France, Lyon, 1958, p. 177.
[33] *Ibidem*.
[34] *Famille d'aujourd'hui*, p. 7.
[35] *Ibidem*.

stat pentru subordonarea ei necondiționată puterii absolute a bisericii și transformarea ei într-un exponent consecvent al ideologiei catolice.

O poziție în esență apropiată este prezentă în „sociologia familiei" din S.U.A. Sociologii americani contemporani, abordînd în cadrul „analizei macroscopice" a familiei problemele general teoretice ale structurii și funcțiilor sale, consideră familia un „grup social" sau un „complex psihosocial", a cărui funcție principală constă în socializarea individului prin intermediul interrelațiilor din cadrul familiei, formarea personalității sub aspect psihic, moral și social. Familia reprezintă în acest fel „matricea personalității umane" (vezi E. M. Duvall, *Family Development*, p. 27), sau, după expresia lui T. Parsons, „fabrica care produce personalitatea umană" (T. Parsons, R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, p. 17) [36]. Acest punct de vedere, rupînd familia de ansamblul relațiilor sociale, absolutizează importanța ei formativă reală, dar secundară, ignorînd complexitatea factorilor obiectivi și subiectivi, care determină dezvoltarea personalității, rolul determinant, în ultimă instanță, al relațiilor sociale generale. Familia, în loc să fie considerată o parte organică a societății, care se raportează din punct de vedere moral la etosul general prin intermediul valorilor proprii clasei din care face parte, integrîndu-le și particularizîndu-le în mod specific, devine în concepția sociologilor americani o „celulă socială" de sine stătătoare, care acționează independent și alături de societate asupra formării spirituale a individului. Consecința ideilor promovate de sociologii americani ai familiei, ca și a celor susținute de reprezentanții catolici, constă în transpunerea problematicii majore a vieții sociale de pe planul societății pe cel familial, pentru a crea iluzia posibilității înlăturării contradicțiilor și viciilor morale ale sistemului capitalist exclusiv printr-o reabilitare și reîmprospătare a forțelor imanente familiei.

Fără a diminua funcția socială a familiei, fără a nega, ci, dimpotrivă, susținînd importanța legității relativ independente a familiei și a factorului subiectiv, marxismul afirmă rolul determinant al ansamblului relațiilor sociale și al legității social-economice în explicarea familiei. Baza teoretică și metodologică marxistă a studierii familiei este concentrată în următoarele rînduri din *Ideologia germană* : „Mai tîrziu, cînd necesitățile sporite generează noi relații sociale, iar sporirea populației creează noi necesități, această familie, care la început a fost unica relație socială, devine o relație subordonată și în acest caz ea trebuie să fie tratată și studiată pe baza datelor empirice existente, și nu pe baza « noțiunii de familie »" [37].

De aici decurge că, 1) familia fiind o relație subordonată în ansamblul relațiilor sociale, există o legătură necesară între structura societății și structura familiei, 2) contradicțiile proprii unei orînduiri sociale se regăsesc în cadrul familiei, 3) tendința și direcția principală a dezvoltării familiei este subordonată tendinței generale de dezvoltare a societății,

[36] Datele privind sociologia americană a familiei sînt luate din articolul citat al M.A.Kirillovei.

[37] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a II-a, București, Edit. politică, 1962, p. 29.

deci 4) tendința generală de dezvoltare a familiei este exprimată în specificitatea sa de tipul de familie propriu clasei care este purtătorul progresului social. Clasa muncitoare fiind, în condițiile capitalismului, clasă exploatată și în același timp purtătorul progresului social, *pe planul familiei muncitorești se manifestă contradicția dintre forțele dizolvante și tendințele progresiste de dezvoltare, familia muncitorească reprezentînd în acest fel arena principală a luptei pentru progresul familiei în general.* Fără să surprindă acest fapt în esența sa, majoritatea sociologilor burghezi care studiază familia își îndreaptă atenția spre familia muncitorească, recunoscînd capacitatea sa de a reflecta schimbările manifestate pe plan social-economic general. „Interesul pe care îl manifestă sociologul pentru familiile muncitorești — scrie P. Chombart de Lauwe — este determinat de faptul că ele sînt cel mai sensibil receptor al perturbațiilor economice și al dezechilibrelor sociale" [38], iar Lefebvre, insistînd asupra aspectelor pozitive specifice familiei muncitorești, arată că „într-însa se realizează egalitatea membrilor care o constituie, libera asociație a elementului cuplului, cu primatul elementelor personale" [39]. Sociologilor marxiști le revine sarcina de a desluși — studiind familia muncitorească de pe pozițiile materialismului dialectic — direcția principală de evoluție a familiei contemporane spre acea formă monogamă care manifestă tot mai desăvîrșit esența sa socială și morală.

[38] P. Chombart de Lauwe, *La vie quotidienne des familles ouvrières*, Paris, C.N.R.S., 1956, p. 7.

[39] *Sociologie comparée de la famille contemporaine*, Paris, C.N.R.S., 1955, p. 173.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

RAȚIONAL ȘI INFRARAȚIONAL ÎN CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ

DE

HENRI WALD

„Marile gînduri vin din inimă"
Vauvenargues

Dacă existența este un capriciu al neantului, atunci tot ce se întîmplă este absurd, iar rațiunea, refuzînd absurdul, trebuie înlocuită cu afectivitatea, care cel puțin îl poate trăi. Așa raționează existențialismul. După ce transformă negarea dialectică în neant și mută absurdul din domeniul ideilor și faptelor omenești în domeniul realității obiective, existențialismul procedează la o triplă denaturare a procesului de cunoaștere : existența subiectului precede esența obiectului, sensibilitatea este superioară rațiunii, emoția este primordială, iar senzația — secundă.

Pornind de la ideea că neantul, a cărui aventură absurdă este orice existență, nu poate fi atins prin raționamente, ci doar prin tensiune afectivă, existențialiștii sînt iraționaliști.

Respingînd iraționalismul, este însă necesar să se cerceteze rolul important pe care îl au în procesul cunoașterii factorii infraraționali, în special afectivitatea și imaginația.

Referindu-se la deosebirea dintre probabilitatea concluziilor inductive și certitudinea concluziilor deductive, Théodule Ribot scria încă de mult că „raționamentul ieșit din dorință se apropie de inducție ; raționamentul ieșit din credință — de deducție" [1]. Însă afectivitatea nici nu compromite și nici nu înlocuiește formele raționale de cunoaștere, ci le stimulează și le susține.

Inversînd raportul dintre afectivitate și rațiune, iraționaliștii pretind că șovăiala dă naștere judecăților problematice, că judecata negativă este un rezultat direct al dezamăgirii, că afirmațiile își au izvorul în cre-

[1] Th. Ribot, *La logique des sentiments*, Paris, Alcan, 1920, p. 48.

Rev. filoz., 12, 8, p. 1109–1114, București, 1965

dință. În realitate, emoțiile, sentimentele și pasiunile contribuie la constituirea formelor logice ale cunoașterii și apoi le întovărășesc, dar nu ele determină conținutul lor cognitiv. Formîndu-se în conștiința oamenilor, pe baza senzorialității și cu sprijinul afectivității și al imaginației, formele logice ale cunoașterii reflectă, prin conținutul lor cognitiv, esențialul din lucruri.

Înțeleg prin *rațional* conținutul cognitiv care reflectă esența lucrurilor și raporturile esențiale dintre ele, precum și formele logice în care acest conținut cognitiv se structurează, iar prin *infrarațional* factorii care mobilizează constituirea formelor logice ale cunoașterii.

Este adevărat că la saltul prin care cunoașterea urcă de la reprezentare la noțiune și de la judecăți particulare la judecăți universale participă și factori infralogici, deseori neglijați, dar acești factori nu împiedică trecerea cunoașterii din inducție în deducție, ci, dimpotrivă, o stimulează. Are dreptate Jules Girardi cînd afirmă că „opțiunea nu poate fi un itinerar spre obiect" [2] și că „tendința nu implică niciodată, ca atare, afirmația că obiectul ei este real" [3], dar atît alegerea unui drum, cît și tensiunea afectivă care îndeamnă la parcurgerea lui sînt condiții necesare ale aflării adevărurilor. Pornind de la ideea justă că „influența specificativă a factorilor extraintelectuali consistă în a suplini manifestarea insuficientă a obiectului" [4], J. Girardi ajunge însă la concluzia falsă că omul de știință în general și filozoful în special nu *descoperă*, cu ajutorul rațiunii, ceea ce nu pot afla cu ajutorul experienței, ci *imaginează* reprezentări, cu care să poată umple golurile existente în concepția lor despre lume. „Un sistem filozofic nu trebuie oare, în ultimă analiză, să se întemeieze pe o opțiune, pe alegerea extrarațională a unei noțiuni despre realitate?" — se întreabă el. Din punctul de vedere al lui J. Girardi, factorii extraraționali nu ajută deci la elaborarea unei concepții științifice despre lume, ci doar la întocmirea unuia din nenumăratele tablouri posibile prin care poate fi reprezentată lumea. Faptul că în rațiune n-are încredere, iar experiența nu poate fundamenta adevărul unei judecăți universale îl face pe J. Girardi să creadă că singurii factori care mai pot menține legătura necesară dintre termenii unei judecăți universale sînt deci exteraraționali. „Dacă experiența — scrie el — poate întemeia termenii judecății, adică subiectul și predicatul, se va admite mai greu că ea poate să dea socoteală de legătura necesară dintre ei... "[5].

Mai întîi, experiența nu poate fundamenta singură nici termenii judecății, deoarece termenii judecății sînt noțiuni, și noțiunile, prin conținutul lor de cunoaștere, nu reflectă unul sau mai multe lucruri cu care se poate intra în contact prin experiență, ci orice lucru de același gen, accesibil doar rațiunii, iar, în al doilea rînd, rațiunea, fiind în stare să reflecte, prin formele ei logice, extrema generalitate, reflectă implicit

---

[2] Jules Girardi, *Les facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine*, în „Rev. philos. de Louvain", nr. 74, 1964, p. 330.

[3] *Ibidem*, p. 331.

[4] *Ibidem*, nr. 75, p. 478.

[5] *Ibidem*, nr. 74, p. 312.

și necesitatea și poate, deci, întemeia legătura necesară dintre termenii unei judecăți universale.

Numai unitatea dialectică dintre inducție și deducție poate să dea socoteală de „izomorfismul" dintre gîndirea logică și realitatea inteligibilă. Faptul că, fiind o ființă socială, omul a făurit limbajul cu ajutorul căruia cunoașterea poate să salte de la reflectarea întîmplătorului la cea a necesarului, este singurul în stare să explice concordanța dintre legile firii și legile formulate de știință.

Cine este scandalizat de prezența continuă a salturilor calitative în autodinamica lumii nu mai poate înțelege cum este posibilă interacțiunea dintre material și ideal, cum este posibilă trecerea cunoașterii de la senzorial la logic. „Acțiunea spiritului asupra materiei și aceea a materiei asupra spiritului sînt iraționale fundamentale pe care filozofia și știința trebuie să le accepte fără să le poată explica" [6], scrie André Metz. El consideră irațional ceea ce nu poate raționaliza logica elementară. Saltul dialectic prin care cunoașterea trece de la oglindirea senzorială a fenomenului la reflectarea rațională a esențialului nu se poate realiza fără contribuția factorilor extraraționali, dar el însuși nu e de fel un proces irațional. „Abstractizarea ajunge la adunare, deoarece scăderea superfluului subliniază esențialul și imaginația excitată își vede opera mai de sus, o leagă de idei, o ierarhizează și, în sfîrșit, o îmbogățește atît în extensiune cît și în comprehensiune" [7], notează și P. A. Michelis.

Fără îndoială că și ipoteza, care nu este încă o formă logică, de vreme ce nu-i enunțiativă, ci interogativă, este și ea alcătuită din forme logice. „O ipoteză — scrie René Boirel — apare totdeauna într-un cîmp de idei care nu este altceva decît rețeaua de principii și de teorii ale științei deja construite" [8]. Însă, deși conține elemente logice, ipoteza este, în ansamblul ei, o formă „infralogică". Ceea ce caracterizează o ipoteză nu sînt formele logice pe care le conține, ci tensiunea ei afectivă de la cunoscut la necunoscut. Au dreptate Denis Huisman și André Vergez cînd afirmă că „inventatorul găsește în cultura epocii lui elementele creației sale. El găsește, în tendințele sale, în pasiunile sale sau în nevoile colectivității căreia îi aparține, solicitările afective care inspiră creațiile sale" [9].

Recunoscînd rolul important pe care îl joacă afectivitatea și imaginația în procesul de elaborare a *ipotezelor*, unii epistemologi pun la îndoială, din această pricină, obiectivitatea *tezelor*. Însă afectivitatea și fantezia care participă la formarea noțiunilor și a ipotezelor nu zădărnicesc în nici un fel conținutul cognitiv al conceptelor și al tezelor. Un mare număr de cuvinte au în jurul înțelesului lor conceptual o coloratură afectivă, care predispune favorabil sau defavorabil față de obiectele desemnate; dar această coloratură afectivă, care a participat la formarea conceptului

---

[6] A. Metz, *Causalité scientifique et libre-arbitre*, în „Les études philos.", nr. 1, 1963, p. 74.

[7] P. A. Michelis, *De l'imagination abstractive*, „Rev. int. de philos.", 1964, nr. 68—69, p. 242.

[8] René Boirel, *L'invention*, Paris, P.U.F., 1955, p. 78.

[9] D. Huisman et A. Vergez, *Nouveau précis de philosophie*, t. II, *La Connaissance*, F. Nathan, Paris, 1962, p. 47.

și care continuă să-l însoțească, nu anulează sensul conceptual al cuvîntului, ci, dimpotrivă, îl presupune. Deși la eschimoși cîinele este un animal de tracțiune, la parși — un animal sacru, la indieni — un animal afurisit, iar în Occident — un animal de vînătoare și de pază, cuvîntul „cîine" are peste tot același înțeles conceptual.

Înțelesul de „carne fiartă", cu încărcătura lui emoțională pozitivă, nu a stingherit, ci, dimpotrivă, a contribuit la formarea înțelesului de „sărbătoare" în cadrul aceluiași cuvînt din limba unui trib sud-american.

Forța magică a străvechiului mit al *Genezei* nu a împiedicat, ci a participat la formarea categoriei filozofice de *General*.

Fără îndoială că factorii infraraționali pot avea și o influență negativă în procesul cunoașterii : metafizica „bunului-simț" a frînat întotdeauna descoperirea dialecticii lucrurilor, dar nu a putut-o împiedica niciodată. Toți continuăm să mai vorbim ca Ptolemeu, dar nimeni nu mai gîndește astăzi altfel decît Copernic.

„De la discursul mitic la discursul rațional, logica subjacentă a lumii este identică" [10], remarcă Lucien Sebag.

Este justă afirmația lui George Mounin potrivit căreia „accesul la semnificațiile vehiculate de către o limbă este posibil pe două căi complementare : aceea a lingvisticii, și aceea a etnografiei" [11], deoarece „conținutul semantic al unei limbi este etnografia comunității care vorbește această limbă" [12].

Faptul că Norbert Wiener dorea să perfecționeze tirul tunurilor nu face ca cibernetica să fie o știință mai puțin valoroasă.

Interesele cercetătorului și imboldurile sale afective nu sînt nici ele arbitrare. Înainte de a se cristaliza în scopuri precise, determinismul social funcționează și prin intermediul afectivității. Pasiunea pe care o consumă savantul de-a lungul cercetării sale este determinată, în ultimă instanță, tot de nevoile colectivității din care face parte. Omul de știință își propune să rezolve ceea ce societatea în care trăiește vrea și poate realiza, chiar dacă soluțiile găsite de el nu pot fi înfăptuite imediat. El se străduiește să răspundă la problemele pe care i le pune epoca sa. Prin intermediul dorințelor lor personale, imaginația oamenilor de știință este permanent nutrită de necesitățile sociale.

Extrarațional nu înseamnă irațional, ci doar infrarațional.

Înainte de a reflecta lumea așa cum este, omul de știință și-o imaginează. O descoperire este o invenție verificată. S-ar putea spune, pentru a sublinia caracterul creator al cunoașterii, că geniul *construiește* lumea așa cum este ea. De îndată ce au fost experimental verificate, formele raționale de cunoaștere se situează deasupra simpatiilor și antipatiilor care au activizat procesul de constituire a lor.

★

[10] L. Sebag, *Le mythe : code et message*, în „Les temps modernes", Mars 1965, p. 1619.

[11] Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, p. 237.

[12] *Ibidem*, p. 234.

Cercetarea științifică în general și cercetarea fenomenelor sociale în special nu este un proces calm, ci, dimpotrivă, conflictual, dramatic, pasional, înflăcărat continuu de simpatia pentru progres și de antipatia față de orice împrejurare care îl frînează. Simpatia și antipatia care acționează în decursul procesului de cunoaștere științifică nu sînt altceva decît reflectarea în activitatea subiectului a legității obiective a progresului. Determinismul obiectiv trece și prin afectivitatea subiectului.

Tocmai această antipatie față de învechit, subordonată simpatiei față de nou, îl îndeamnă pe cercetător să depășească teoretic fenomenul studiat, descoperindu-i esența și legea lui de dezvoltare, prin trecerea de la abstracțiile analitice la abstracțiile inductive, de la sintezele integratoare la inducțiile generalizatoare, de la constatarea prezentului la anticiparea viitorului, de la banal și pînă la paradoxal. Caracterul paradoxal este însușirea firească a noilor adevăruri. Paradoxul anunță depășirea unei prejudecăți. Paradoxul nu trebuie deci evitat, ci explicat. Nu paradoxul, ci pseudo-paradoxul trebuie respins. Paradoxul nu semnalează depășirea raționalului, ci doar depășirea banalului. Paradoxul este o „antiprejudecată", nu o „antijudecată". „Atitudinea savantului în progresul științific se împărtășește dintr-o etică a negării, dintr-o filozofie a Nu-ului, care subliniază valoarea metodei polemice" [13], scrie A. Moles.

Reliefînd fecunditatea științifică a sensibilității față de ceea ce e nou, valoarea metodologică a *mirării*, A. Moles notează : „Cercetătorul are deci nevoie de o prezentare deosebită de prezentarea tradițională pentru a găsi resortul unui efort inductiv nou, el are nevoie de un *popas de imaginație...*" [14].

De aceea fructul firesc al marilor inducții este paradoxal.

După ce arată că „savantul, cercetătorul științific este un om care gîndește și nu un logician făcut om" [15], A. Moles subliniază că „în actul creației savantul nu se diferențiază de artist" [16], deoarece „motoarele profunde ale creației sînt toate traduceri de dorințe de acțiune..." [17]. Și a acționa înseamnă a transforma lumea, a realiza speranțe, a făuri noul.

Paradoxul nu poate fi redus la perplexitatea afectivă pe care o stîrnește ; el are un profund conținut de cunoaștere.

Paradoxul este, așadar, un adevăr care contrazice opinia curentă, adică „ortodoxă". „Para" înseamnă „alături" și „doxa" înseamnă „opinie". Toate marile descoperiri din istoria științei au fost, la început, paradoxale. Cunoașterea științifică se află într-o polemică necontenită cu „bunul-simț", cu „simțul comun", adică opinia curentă în care tind să se absolutizeze, prin banalizare, vechile cunoștințe.

---

[13] Abraham A. Moles, *La Création scientifique*, Genève, 1957, p. 25.
[14] *Ibidem*, p. 91.
[15] *Ibidem*, p. 208.
[16] *Ibidem*, p. 209.
[17] *Ibidem*, p. 200.

Esența revoluționară a oricărei cunoașteri științifice comandă mereu *ieșirea* din fenomenul cercetat și *deschiderea* sistemului logic în care este gîndit. Însă numai materialismul dialectic, fiind esențialmente critic și autocritic, este în stare să se mențină permanent deschis. Fenomenele sociale din perioada construirii socialismului trebuie abordate mereu atît din punctul de vedere al prezentului, cît și din punctul de vedere al viitorului lor, din perspectiva țelului urmărit, cu simpatie pentru ceea ce trebuie să devină și cu antipatie față de tot ceea ce le stinghereşte dezvoltarea.

CONSULTAŢII

UNITATE ŞI DIVERSITATE ÎN PROBLEMA CAUZALITĂŢII

DE

O. BĂNCILĂ

Problema saltului calitativ înfăptuit de ştiinţa şi filozofia materialistă prin trecerea de la relevarea cauzalităţii mecanice la dezvăluirea formelor supramecanice ale cauzalităţii şi, legat de aceasta, problema unităţii acestor forme, care exprimă valabilitatea universală a principiului cauzalităţii, au fost mai puţin abordate, nu şi-au găsit o tratare mai profundă şi sistematică. Dezbaterea lor impune elucidarea în prealabil a raportului dintre noţiunea de cauzalitate şi evoluţia imaginii ştiinţifice a lumii despre cauzalitate.

Noţiunea sau principiul filozofic de cauzalitate stabilit de materialism dezvăluie esenţa şi domeniul general de valabilitate al cauzalităţii, în timp ce teoriile ştiinţelor particulare relevă manifestările ei concrete la diferite nivele ale materiei în mişcare şi în diferite procese particulare. Viziunile ştiinţelor particulare asupra formelor şi trăsăturilor cauzalităţii evoluează, înlocuindu-se în procesul dezvoltării progresive a cunoaşterii, astfel că noţiunea filozofică de cauzalitate este supusă perpetuu unor modificări de conţinut, fără ca prin aceasta să i se ştirbească în vreun fel esenţa unică şi valabilitatea universală : orice schimbare are o cauză sau orice schimbare este un efect. Nu există fenomen care să apară din nimic ; această concluzie este derivată din principiul cauzalităţii subordonat principiului conservării şi transformării materiei şi mişcării.

Principiul cauzalităţii redă o latură importantă a dialecticii lumii obiective şi a reflectării ei în conştiinţă, o anumită modalitate a dependenţei reciproce şi a interacţiunii universale a lucrurilor, a fenomenelor, a dinamicii, a dezvoltării lor.

Perioadele de prefaceri radicale ale imaginii ştiinţifice a lumii, aducînd în atenţie noi forme de relaţii cauzale, au prilejuit dezbateri

Rev. filozof. 12, 8, p. 1115–1126, Bucureşti, 1965

teoretice vii referitoare la conținutul, cîmpul de valabilitate, însemnătatea metodologică, euristică a noțiunii de cauzalitate. Disputa dintre știința medievală, bazată pe concepția aristotelică-tomistă a cauzalității, și cea modernă a dat cîștig de cauză acesteia din urmă, care, materialistă fiind, a statornicit ideea de cauzalitate naturală (înțeleasă însă mecanicist, limitat). Trecerea de la fizica clasică, newtoniană, la fizica nouă, legată de explorarea structurii interne a atomului și a radioactivității a trezit opoziții față de ideea cauzalității din partea unor oameni de știință care n-au reușit să dezvăluie esența dialectică a propriilor lor descoperiri. Dar cea mai amplă dispută în problema naturii și valabilității cauzalității, care continuă și în zilele noastre, a fost prilejuită de trecerea la mecanica cuantică și fizica particulelor elementare, datorită descoperirii unor formațiuni materiale avînd o structură mai complexă și, corespunzător, o dinamică cu totul diferită de cea a formațiunilor materiale la nivel macroscopic, studiate de fizica clasică.

Care este poziția și ce însemnătate metodologică are noțiunea generală (filozofică) de cauzalitate în diferitele etape ale evoluției imaginii științifice a lumii?

Ca și noțiunea de materie, noțiunea de cauzalitate este prezentă, explicit sau implicit, în orice teorie și tablou științific al lumii, întocmai ca o „constantă" logică.

În fiecare teorie științifică sînt sintetizate, sub formă de noțiuni și legi, nu numai proprietăți ale structurii nivelului respectiv al materiei, dar și anumite relații cauzale și legi determinate, pe baza cărora se explică geneza și schimbările stărilor unor grupuri de fenomene. Astfel, printre factorii teoretici care au contribuit la dezvoltarea fizicii în perioada constituirii și consolidării ei se află și noțiunea de cauzalitate cu un rol central și diriguitor; fizicienii erau convinși de valabilitatea și valoarea ei metodologică excepțională. Numai concepută în spiritul materialismului, care admite doar „cauze eficiente", naturale, ideea de cauzalitate le-a netezit drumul de incomodele și sterilele „cauze finale". Alături de noțiunea filozofică de materie, cea de cauzalitate constituie o verigă de legătură în trecerea de la o etapă la alta a conturării imaginii științifice asupra lumii, o manifestare a *unității* diversității acestor etape, fiind precizată și concretizată în fiecare din ele.

În orice etapă a dezvoltării ei, filozofia materialistă și-a elaborat concepția asupra esenței cauzalității pe baza imaginii concrete, oferite de știință în acel moment al evoluției sale. Astfel, materialismul modern, considerînd cauzalitatea o lege universală și absolută a materiei în mișcare, a identificat-o cu una din formele ei de manifestare, cea mecanică. Diversitatea calitativă a formelor de legătură cauzală era ignorată pe baza concepției limitate despre materie și mișcare; materia fiind redusă la substanță, la masă (mecanică), la însușirile uneia din stările ei particu-

lare, iar mişcarea (interacţiunea) doar la cea de ordin mecanic, s-a conceput mecanicist şi cauzalitatea. Limita era o urmare a stadiului dezvoltării şi diferenţierii ştiinţelor din acel moment concret-istoric; mecanica cerească şi cea terestră, în special prin lucrările lui Kepler, Descartes, Newton, perfecţionată apoi sub raport formal-matematic de Lagrange, Hamilton, Laplace, ajunseseră, ca şi astronomia şi matematica, la o impunătoare dezvoltare. Totodată, celelalte ştiinţe care studiază forme de mişcare supramecanice, mai complexe, ce presupun schimbări calitative—chimia, geologia, geografia, fiziologia, biologia etc. —, erau la începuturile dezvoltării lor (sociologia nici nu exista ca ştiinţă propriu-zisă) şi nu puteau servi, cum spune Engels, drept bază unei concepţii generale despre natură.

Conceperea mişcării doar ca deplasare mecanică excludea în general schimbarea calitativă, apariţia noului, dezvoltarea în natură, ceea ce şi-a pus pecetea şi pe viziunea asupra cauzalităţii. Generalizarea filozofică a principiilor mecanicii clasice (dinamicii), şi în primul rînd a celui al inerţiei, care presupune ca fundamentală noţiunea de forţă (concept de origine mecanică ce exprimă un şoc mecanic exterior), a dus la limitarea orizontului înţelegerii cauzalităţii prin asimilarea abuzivă a cauzei cu forţa: interacţiunea corpurilor este exterioară şi nu are o influenţă asupra naturii lor interne, legătura cauzală fiind abstrasă din studiul desfăşurării corpurilor într-un spaţiu şi timp considerate omogene şi izotrope. Avînd în vedere numai latura exterioară a interacţiunii cauzale, cauza şi efectul apar ca două momente calitativ identice (deşi corelate necesar), trecerea de la posibilitate la realitate fiind redusă la relaţia mecanică dintre energia potenţială şi cea cinetică, astfel că noţiunea de forţă e în primă aproximaţie suficientă. Totuşi, studierea cauzalităţii în domeniile supramecanice a evidenţiat insuficienţa identificării cauzei cu forţa. Astfel, deşi ideea de forţă este importantă, căci permite rezolvarea unor probleme care nu impun neapărat cunoaşterea mecanismului intern al transformării formelor mecanice ale mişcării în cele nemecanice şi invers [1], totuşi ea nu poate fi considerată măsură universală a interacţiunii, deoarece nu poate cuprinde esenţa multor relaţii cauzale care ţin de formele superioare ale mişcării (termice, gravifice, electromagnetice etc.). Deci forţa nu este cauza mişcării, ci doar o măsură a interacţiunii, cu un domeniu de aplicabilitate extrem de redus [2]. Considerînd forţa ca o cauză a mişcării (fapt exprimat de principiul întîi al mecanicii newtoniene), rezultă că materia este, în ultimă instanţă, pasivă şi astfel se explică activizarea ei din exterior. Drumul spre idealism şi religie ar fi astfel deschis. Deci o concepţie materialistă consecvent ştiinţifică nu poate fi fundamentată de pe poziţiile universalizării conceptului mecanic al cauzalităţii şi a legilor mecanicii, a determinismului mecanic.

Dezvoltarea ştiinţelor (de pildă teoria cuantică a cîmpului) a arătat că noţiunea de forţă nu poate exprima esenţa diferitelor interacţiuni, mai

---

[1] Cf. Z. Gabos, A. Mangeron şi I. Stan, *Fundamentele mecanicii*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p. 18.

[2] *Ibidem*.

ales în microunivers, impunînd înlocuirea ei cu noțiunea mai complexă și precisă de *interacțiune*. Conform fizicii moderne, interacțiunea cauzală este inerentă cîmpului ca formă a materiei în raport cu care particulele sînt stări de excitație; cîmpul constituie izvorul interacțiunii dintre particule.

Materialismul dialectic aduce o contribuție hotărîtoare la dezvoltarea viziunii filozofice despre cauzalitate prin relevarea *diversității* formelor ei. Ca lege universală și absolută a lumii materiale în mișcare, dezvoltare, cauzalitatea se diferențiază în multiple forme de manifestare — expresie a naturii ei dialectice.

Cauzalitatea — în accepția ei cea mai generală — nu se reduce la acele forme ale dependenței necesare care înfăptuiesc o transformare de *stare* a unui sistem material (de exemplu trecerea unei tije metalice de la temperatura de 0° la temperatura de 100° sub acțiunea unei surse de căldură în anumite condiții), așa cum în general obișnuiesc s-o considere fizicienii, chimiștii etc.; aceasta fie și numai pentru simplul motiv că ideea de „stare" și „schimbare a stării" presupune persistența sistemului în timp. Potrivit cu această observație, nu este întemeiată exprimarea principiului unitar și universal de cauzalitate prin următoarea formulă, care este folosită în unele cazuri: acțiunile care influențează un sistem material aflat într-o stare inițială anumită, determină starea acestui sistem în oricare alt moment ulterior. Această formulă e justificată doar pentru o anumită clasă a dependențelor cauzale, anume cea referitoare la legătura dintre stări, și nici nu ia în considerare coacțiunea cauzelor interne și a celor externe, mărginindu-se la relevarea numai a celor din urmă. Pe lîngă aceste forme de dependență necesară, principiul cauzalității își extinde valabilitatea asupra acelor dependențe necesare care înfăptuiesc o transformare calitativă, trecerea unui sistem în altul, înlocuirea vechiului prin nou (de exemplu lichefierea substanței solide din scoarță, respectiv a rocilor, determină în anumite condiții apariția topiturilor magmatice); de asemenea, el cuprinde și acele legături cauzale care asigură stabilitatea relativă a unui sistem, în acest caz fiind vorba de acțiunea proprie a lucrului asupra lui însuși (de exemplu menținerea de către nucleul atomic a existenței sale pe baza mișcării interne continue de trecere reciprocă a neutronilor și protonilor din structura lui); în acest caz, cauza existenței lucrului depinde de el însuși, el fiind cauză de sine.

Așadar, cauzalitatea — ca lege unitară și universală — se exprimă în nesfîrșita varietate de dependențe necesare diferite sub raportul caracterului și profunzimii schimbărilor pe care le realizează în obiecte și fenomene.

Diversificarea dependențelor cauzale se realizează și în raport de varietatea formelor mișcării materiei. Depășind mecanicismul și metafizica, materialismul dialectic arată că, pe lîngă cauzele de ordin mecanic (proprii mișcării mecanice) și cele exterioare (proprii tuturor formelor de mișcare), există și cauze supramecanice — interne și externe — inerente formelor superioare ale mișcării. Structurarea cauzei de către purtătorul ei material trebuie tratată deci din punctul de vedere al diversității formelor materiei și mișcării, structurile cauzale fiind astfel variate, deosebindu-se esențial

în raport de forma mecanică, mecano-cuantică, fizică (moleculară şi subatomică), chimică, geologică, geografică, biologică, socială. (Problema mai poate fi abordată şi în raport de natura contradicţiei interne a obiectului de care depinde tipul de structură cauzală a procesului, întrucît cauzalitatea internă coincide, în general, cu contradicţia internă. În acest sens, cauza apare ca determinare internă, ţinînd în cel mai înalt grad de natura obiectului.) Aşadar, concepînd materia — realitatea universală şi absolută — în sensul vizat de Engels, ca delimitată în grupuri distincte — corpuri cereşti şi terestre, molecule, atomi, iar în lumina ştiinţei actuale electroni, nucleu, nucleoni, în general particule elementare, şi ţinînd seama de faptul că fiecăruia dintre aceste grupuri îi corespunde o formă determinată de mişcare (mecanic cuantică, macromecanică, macrofizică, chimică, fizică, subatomică, geologică etc.), urmează că formele de interacţiune cauzală şi legile se constituie în raport cu specificul acestor forme ale materiei şi mişcării.

Ştiinţa actuală se îndreaptă spre lărgirea fundamentării teoretice a ideii diversităţii calitative a formelor de cauzalitate; teoria nivelelor a lui J. P. Vigier, căreia i se raliază D. Bohm, L. de Broglie etc., în ciuda unor intenţii ale autorilor ei, constituie una dintre dovezile cele mai recente în această privinţă.

Deci evoluţia teoriilor ştiinţelor particulare despre cauzalitate pune în lumină diversitatea calitativă a formelor cauzalităţii şi a legilor prin care se manifestă, inexistenţa unei forme unice, universale de cauzalitate, aşa cum nu există o formă unică, universală de materie şi mişcare.

Cum se manifestă legea cauzalităţii în diferitele forme ale materiei în mişcare?

Proceselor de transformare mecanică, fizică, chimică în sistemele anorganice (mecanice, termodinamice etc.) le este comun faptul că orice transformare cauzală a acestora, generată de acţiunea exterioară a altora cu care coexistă în spaţiu şi timp, are ca rezultat (efect) o modificare a stării sale conform naturii şi intensităţii impulsului exterior[3]. Astfel din ciocnirea a două corpuri elastice rezultă o deplasare şi o deformare elastică a acestora; o tijă metalică supusă căldurii se dilată, se lungeşte potrivit cu intensitatea agentului exterior, fără a fi lipsită de importanţă şi influenţa stării interne a corpului supus acţiunii (stare de agregare, coeziune, temperatură), diferită de la un corp la altul.

Ceea ce caracterizează, aşadar, în ansamblu esenţa relaţiilor cauzale la nivelul interacţiunilor dintre sistemele anorganice este faptul că influenţa exterioară are o acţiune *precumpănitoare* asupra efectului, căruia îi determină direcţia principală, particularităţile lui de bază.

Prin ce se diferenţiază acţiunea cauzală în procesele geologice şi geografice de cea din procesele mecanice, fizice, chimice?

În legătură cu aceasta se cer relevate particularităţile proceselor geologice şi geografice faţă de cele mecanice, fizice, chimice. Procesele geologice reprezintă sinteza interacţiunii factorilor chimici, fizici, mecanici

[3] Vezi şi *Osnovnîe kategorii i zakoni materialisticeskoi dialektiki*, sub redacţia lui G. V. Platonov, Izd. Mosk. Univ., 1962, p. 60—84.

şi, în părţile mai de suprafaţă ale scoarţei, a factorilor biologici şi a purtătorilor materiali ai acestor factori (atomi, molecule etc.), toate aceste componente polarizînd într-un proces unitar, coordonat într-un anumit fel în spaţiu şi timp şi avînd un conţinut istoric.

În mod corespunzător, legăturile cauzale în procesele geologice sînt mai complexe; de asemenea, ele se realizează mijlocit, ca rezultat al acţiunii polarizante a interacţiunilor chimice, fizice, mecanice şi chiar biologice într-un cadru specific — cel al sistemului material energetic al Pămîntului —, desfăşurîndu-se într-un anumit mod în spaţiu şi timp.

Legăturile cauzale apar, într-o anumită măsură, subordonate istoriei anterioare a sistemului sau procesului; diferiţii factori cauzali care au cooperat la apariţia şi evoluţia stărilor unei anumite forme din scoarţă au putut varia calitativ şi cantitativ, au putut lipsi într-o perioadă sau alta (de exemplu biosfera n-a acţionat în toate fazele unui sediment; un agent fizic ca apa a putut varia în intensitate sau chiar a putut lipsi în decursul unor faze etc.).

Participarea unei diversităţi de factori care se interferează şi se întretaie face ca ponderea elementului întîmplător în procesele geologice să crească, de unde caracterul statistic al legilor geologice, prin care se manifestă cauzalitatea.

Procesele geografice sînt rezultatul acţiunii convergente a tuturor agenţilor natural-istorici de la suprafaţa Pămîntului: fizico-chimici, mecanici, geologici, biologici şi, în cadrul landşaftelor antropice (agricole, industriale, de comunicaţie etc.), a agentului antropic. Studiul evoluţiei în timp a stărilor diferitelor sisteme sau unităţi naturale geografice (munţi, dealuri, văi etc.) se face luînd în considerare legăturile cauzale ca sinteză de un fel deosebit a agenţilor fizico-chimici, geologici, biologici şi chiar sociali care interacţionează şi se interferează în cadrul landşaftului.

Transformările cauzale mecanice, fizice, chimice, biologice din aceste procese (geografice) se deosebesc de aceleaşi transformări din domeniul mişcării mecanice, fizice, chimice, biologice atît prin complexitatea lor — la acest nivel ele găsindu-se în acţiune reciprocă, din care nu mai e nevoie să le izolăm, cum se procedează, de pildă, în fizică, chimie —, cît şi prin faptul că respectivii factori variază în spaţiu şi timp sub raport calitativ şi cantitativ (mărime, intensitate, succesiunea lor etc.). În geografie, dezvăluirea factorului polarizant dominant, care imprimă nota caracteristică peisajului, se face în raport de varietatea învelişului privită în funcţie de cele trei dimensiuni spaţiale: longitudine, latitudine, altitudine. Referindu-ne, de exemplu, la varietatea calitativă în spaţiu, pe latitudine, a agenţilor modelatori ai reliefului, constatăm că în zona polară agentul fizic modelator dominant, care-şi subordonează pe toţi ceilalţi agenţi, îl constituie zăpada şi îngheţul; în zona temperată — apa; în zona de deşert — factorul eolian (vîntul) şi diferenţa de temperatură dintre zi şi noapte.

Viziunea spaţială şi integratoare, sintetică, polarizantă asupra cauzalităţii diferitelor procese de la suprafaţa Pămîntului este proprie explicaţiei geografice.

În lumea vie, legătura cauză-efect se manifestă în sfera unităţii şi interacţiunii organism-mediu. Dar aici interacţiunea permanentă a organismului — sistem dinamic deschis — cu factorii exteriori — mecanici, fizici, chimici, biotici —, nu mai are ca rezultat un răspuns corespunzător naturii şi intensităţii acestora, ca în domeniul anorganic; organismul posedă o anumită inerţie, o forţă de reacţie independentă; prin aceasta, el îşi subordonează acţiunea acelor factori, determinînd o adevărată triere şi asimilare a lor potrivit naturii şi condiţiilor sale interne. De aceea, reacţiile fiinţelor vii nu sînt în general proporţionale cu mărimea, intensitatea agenţilor externi. Mai mult chiar, e posibilă uneori amînarea sau suspendarea reacţiilor ca urmare a acţiunii mecanismului inhibitor. Existenţa conexiunilor inverse (*feed-back*) constituie unul dintre factorii care fac posibilă neproporţionalitatea dintre agenţii externi şi reacţia de răspuns în organismele vii. Factorii externi oferă posibilitatea unor modificări cauzale în organism, realizarea acestor modificări fiind *direcţionată* (orientată) de starea (condiţiile) internă a organismului, de trecutul (experienţa, istoria) organismului sau ţesutului, cum sînt de pildă, reflexele condiţionate, reacţiile de tip imunologic etc. Relaţia cauzală este într-o anumită măsură subordonată istoriei anterioare a organismului, ţesutului, speciei[4]. Sub raport temporal, apariţia efectului în sistemele vii (mai ales în cele complexe) este întîrziată uneori destul de mult în comparaţie cu cele din natura anorganică, care succed, de regulă, cu o relativă rapiditate, spontaneitate cauzei, constituirea efectului terminîndu-se o dată cu epuizarea agentului extern.

Constituirea efectului în urma epuizării agentului exterior în domeniul sistemelor anorganice este datorată faptului că dinamica acestor sisteme are loc numai prin transfer de substanţă şi energie din afară. Aşa se explică de ce procesele de transformare cauzală de ordin mecanic, fizic, chimic din anorganic au ca urmare epuizarea (distrugerea), treptată sau bruscă, a corpurilor supuse acţiunii exterioare. Spre deosebire de sistemele anorganice, în domeniul organic interacţiunea cauzală din cadrul raportului organism-mediu reprezintă o condiţie a persistenţei şi a autoînnoirii organismului. „Reacţia fizică, mecanică... — spune Engels — se epuizează cu fiecare act al reacţiei. Reacţia chimică modifică compoziţia corpului care reacţionează şi se reînnoieşte numai dacă se adaugă o nouă cantitate din acest corp"[5].

Spre deosebire de sistemele anorganice, sistemelor organice (vii şi sociale) le este proprie autodezvoltarea; mişcarea lor nu este subordonată exclusiv schimbului de substanţă şi energie cu exteriorul, ci depinde în esenţă de forţele de reacţie interne care o dirijează. Mecanismele cu conexiune inversă, realizînd o acţiune integratoare, antientropică, nu permit distrugerea, dezorganizarea sistemului.

Particularitatea esenţială a relaţiei cauzale în lumea vie constă tocmai în independenţa relativă a efectului (reacţia de răspuns a organismului)

---

[4] Vezi Victor Săhleanu *Boală, teren, individualitate*, în *Materialismul dialectic şi ştiinţele contemporane ale naturii*, vol. IV, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 310.

[5] F. Engels, *Dialectica naturii*, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 278.

față de cauză (condițiile de mediu schimbate), manifestîndu-se în caracterul *orientat* al transformărilor cauzale. Selecția naturală acționează ca o lege integrală, păstrînd variațiile adaptative și înlăturînd pe cele neadaptative; ea face astfel posibilă adaptarea, reacții ale organismelor conforme cu „scopul".

Caracterul orientat, conform cu „scopul" al reacției ființelor vii la lumea exterioară este demonstrat și de teoria reflexelor a lui I. P. Pavlov și a școlii lui, de teoria aferentației inverse a lui K. P. Anohin și de cibernetică. Acestea au dezvăluit mecanismul fiziologic nervos al reflectării anticipative a realității de către animale. Prin actul reflex, animalele declanșează o reacție de răspuns nu numai la fenomenele din prezent și din trecut, dar și la cele ce se vor petrece în viitor; această reacție capătă un caracter anticipativ, de conformitate cu „scopul". Relația cauză-efect îmbracă astfel un caracter de *finalitate*; aceasta este pe deplin evidențiată prin momentul aferentației inverse asupra rezultatului acțiunii îndeplinite de organism față de agenții externi și interni; organismul realizează în sistemul nervos central o comparare a ceea ce a urmărit să realizeze cu rezultatul obținut.

Așadar, în lumea vie, interacțiunea cauză-efect e subordonată finalității proprii organismului: *efectul are caracter orientat.*

Cauzalitatea în viața socială se constituie în raport cu particularitățile formei sociale de mișcare. Spre deosebire de natură, unde mișcarea se înfăptuiește prin acțiunea unor forțe inconștiente, istoria societății se desfășoară ca proces al unor organisme conștiente de sine (Engels), acționînd metodic, între care se stabilesc relații, interacțiuni variate (materiale și spirituale). Rezultă că atît cauzele, cît și efectele au un caracter orientat și intenționat, apărînd ca scopuri care determină pe oameni să înfăptuiască anumite transformări.

Afirmînd existența scopurilor (individuale sau colective) ca mobiluri (conștiente, intenționale) ale activității oamenilor, indiferent de natura orînduirii sociale, nu se știrbește cu nimic ideea valabilității universale a principiului cauzalității înțeles *materialist*-dialectic, așa cum susțin sociologii subiectiviști, susținători ai indeterminismului în sociologie. Din însăși legea fundamentală a cauzalității istorice, conform căreia prefacerile în modul de producție preced și determină, în ultimă instanță, modificările tuturor laturilor vieții sociale, deci și ale conștiinței și voinței oamenilor, rezultă determinarea obiectivă, directă sau indirectă, a scopurilor, intențiilor oamenilor. Marx arată: « ... Omenirea își pune întotdeauna numai sarcini pe care le poate rezolva căci la o examinare mai aprofundată se va constata întotdeauna că sarcina însăși se naște numai atunci cînd condițiile materiale ale rezolvării ei există deja sau, cel puțin, sînt în proces de devenire"[6]. Engels susține că pentru a explica pe bază de legi evenimentele istorice e nevoie de a dezvălui cauzele determinante ale scopurilor — aceste forțe motrice ideale — care apar în mintea acelora care acționează, determinînd la acțiune mase mari, popoare întregi și în sînul fiecărui popor clase întregi.

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9.

În societăţile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, interesele de clasă, ciocnirea dintre ele, care rezultă în esenţă din poziţia diferită a oamenilor faţă de mijloacele de producţie, generează, în ultimă instanţă, sensul, direcţia scopurilor. Lenin subliniază dependenţa acestor scopuri de legitatea lumii obiective, de cauzalitate : „În realitate, scopurile omului sînt generate de lumea obiectivă şi o presupun, — o găsesc ca dată, ca prezentă. Dar omului *i se pare* că scopurile lui sînt luate din afara lumii, sînt independente de lume"[7]. Scopul, rezultat al unor cauze (legi) obiective, devine, la rîndul lui, cauză-motor al activităţii umane.

Respingînd existenţa cauzelor imateriale, materialismul-dialectic admite existenţa cauzelor subiective (ideale) care apar şi se manifestă în domeniul interacţiunii subiect-obiect, ca scopuri (mobiluri) ale activităţii subiectului. Rezolvînd pentru prima dată în mod consecvent ştiinţific esenţa şi natura cauzelor subiective (ideale), ca urmare a extinderii explicaţiei materialist-dialectice asupra societăţii, filozofia marxistă face posibilă interpretarea materialistă a vieţii spirituale a oamenilor şi, prin aceasta, a originii scopurilor (mobilurilor) care-i îndeamnă la acţiune. Aceste scopuri sînt concepute ca o reflectare în conştiinţa oamenilor (claselor, grupurilor sociale, indivizilor) a condiţiilor vieţii materiale, a legilor obiective ale dezvoltării sociale, care iau astfel o formă ideală. E şi unul dintre motivele pentru care analiza marxistă a oricărei situaţii (eveniment) social-istoric se face prin prisma interacţiunii factorilor obiectivi şi a celor subiectivi. Însă, fiind o reflectare a condiţiilor lor de existenţă, factorii subiectivi, viaţa spirituală a oamenilor au şi o relativă independenţă faţă de ele.

Dar procesele de transformare cauzală în societate se manifestă diferit, în funcţie de natura orînduirii sociale. În societăţile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi împărţirea în clase antagoniste, procesele de transformare cauzală se manifestă în esenţă sub forma contradicţiei dintre activitatea voluntară, ca scop al fiecărui individ şi caracterul spontan al activităţii societăţii în ansamblu, dintre acţiunile oamenilor şi consecinţele indirecte, mai îndepărtate ale acestei activităţi atît în raport cu natura, cît şi cu societatea. Chiar la popoarele cele mai evoluate, spune Engels, „încă mai subzistă o disproporţie colosală între scopurile propuse şi rezultatele obţinute... efectele neprevăzute predomină..., forţele necontrolate sînt cu mult mai puternice decît forţele puse în mişcare după un plan dinainte stabilit"[8]. În continuare, Engels precizează : „Şi nici nu poate fi altfel atîta timp cît... producţia socială... este încă şi mai mult la cheremul efectelor neprevăzute ale unor forţe necontrolate şi realizează doar în mod excepţional scopul propus, ba mai adesea tocmai contrariul celor propuse"[9].

În socialism, caracterul orientat al activităţii oamenilor ca formă de manifestare a cauzalităţii sociale are ca specific faptul că nu numai in-

[7] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 182.
[8] F. Engels, *op. cit.*, p. 17.
[9] *Ibidem.*

dividul, dar şi societatea în ansamblul ei desfăşoară o activitate orientată, scopul ei fiind formulat conştient pe baza cunoaşterii cerinţelor legilor vieţii social-economice şi înfăptuit sub conducerea partidului. De aici şi concordanţa dintre scopurile pe care şi le propune societatea şi rezultatele activităţii ei, dintre scopurile individului şi cele ale societăţii, dintre acţiunile oamenilor şi consecinţele lor sociale mai îndepărtate.

Aşadar, specificitatea relaţiei cauzale în diferitele forme ale materiei şi mişcării rezultă din specificul sistemelor şi din natura purtătorilor materiali ai transformării cauzale date, din particularităţile interacţiunii dintre aceste sisteme şi purtători materiali, precum şi din caracteristicile interacţiunii cauzelor interne şi ale celor externe.

★

În funcţie de deosebirea în ce priveşte gradul de realizare a diferitelor posibilităţi de apariţie a efectelor, a unei stări sau alteia a unui sistem material, cauzalitatea se diferenţiază în două forme : *dinamică* şi *statistică*.

În cazul cauzalităţii dinamice, realizarea acestor posibilităţi coincide sau se apropie de necesitate, pe cînd în cauzalitatea statistică realizarea lor are loc cu diferite grade de probabilitate. Acest specific al cauzalităţii statistice rezultă din dependenţa dialectică, complexă a efectelor de acea necesitate care este completată şi se manifestă prin întîmplare ; ponderea factorilor întîmplători în determinarea rezultatului final al evoluţiei unui sistem este incomparabil mai mare decît în cauzalitatea dinamică, unde acţiunea acestor factori poate fi neglijată.

În cadrul cauzalităţii dinamice, determinarea necesară a efectului de către cauză este univocă într-un complex de condiţii date (de exemplu, în cazul mişcării mecanice aceste condiţii sînt alcătuite din starea sistemului — definită simultan prin coordonate poziţionale şi viteză — şi forţele care acţionează asupra sistemului).

Cauzalitatea statistică presupune determinarea necesară a efectelor de către cauză sub forma unei frecvenţe determinate de apariţie a acestor efecte. Această formă de cauzalitate ne informează asupra mărimii probabilităţii de realizare într-o experienţă a diferitelor efecte posibile rezultînd dintr-o anumită interacţiune (de exemplu în cazul dezintegrării prin bombardare cu neutroni a nucleelor elementelor grele, cum ar fi radium, putem prevedea doar care este probabilitatea ca într-o experienţă să se dezintegreze unul sau altul dintre nuclee ; putem prevedea cu precizie însă cîţi dintre atomi se vor dezintegra într-un interval de timp anumit). Datorită coacţiunii, inseparabilităţii necesităţii şi întîmplării, în raportul dintre condiţiile iniţiale ale sistemului şi rezultatul final al evoluţiei stării lui apare o anumită necorespondenţă, efectul exprimînd rezultatul tuturor interacţiunilor, inclusiv al acelora care apar pe parcursul evoluţiei sistemului.

Şi aceste forme de dependenţă cauzală au modalităţi variate de manifestare. Prima formă — dinamică — se manifestă în general în numeroase procese de transformare în raportul dintre situaţia A a unui sistem la un anumit moment şi situaţia B a acestuia într-un moment viitor. Astfel, în procesele de transformare mecanică, de exemplu, trecerea unui mobil

dintr-un punct al spaţiului într-un moment determinat în alt punct, într-un alt moment; în procesele de transformare fizică cum sînt propagarea căldurii şi a undelor electromagnetice; în procesele de afinitate chimică, în procesele neurofiziologice sub forma reflexelor condiţionate şi necondiţionate etc. Cealaltă formă — statistică — are un cîmp mai larg de manifestare; ea se întinde asupra unor procese *macroscopice*, ca cele geologice, astrofizice, meteorologice etc.; asupra proceselor *microscopice* la nivelul transformărilor din interiorul atomului, studiate de fizica cuantică şi fizica particulelor elementare; asupra proceselor sociale, fiecare din ele depinzînd de un număr extrem de mare şi variat de factori (necesari şi întîmplători) de natură obiectivă şi subiectivă.

Valabilitatea universală a principiului cauzalităţii rezultă şi din faptul că el îşi găseşte expresia nu numai în legile dinamice — legi ale evoluţiei riguros necesare — de al căror conţinut determinist nu se îndoieşte nici un om de ştiinţă, dar şi în legile statistice —, legi ale evoluţiei aleatoare. Principiul cauzalităţii este, aşa cum au dovedit îndeosebi dezbaterile din ultimul deceniu, pe deplin compatibil cu legile statistice, mai ales cu cele din microcosm. Conţinutul cauzal determinist al acestor din urmă legi, contestat timp de decenii de către numeroşi oameni de ştiinţă şi filozofi burghezi, este demonstrat ştiinţific numai prin dezvăluirea dialecticii necesitate-întîmplare; aceste legi exprimă o necesitate complexă inseparabil legată de întîmplare, necunoscută concepţiei deterministe a lui Laplace.

Relaţia cauză-efect cu variatele ei forme de manifestare, a căror existenţă pe planul dialecticii obiective a fost demonstrată mai sus, îşi extinde valabilitatea şi în planul dialecticii subiective, desigur, într-o modalitate deosebită. La nivelul gîndirii logice, ea apare sub forma raportului dintre *temei* şi *consecinţă*. Legea întemeierii logice, ca lege fundamentală a *desfăşurării* gîndirii, regizează modul cum din anumite presupoziţii, denumite temei logic, decurge o consecinţă.

Cuceririle fundamentale ale ştiinţelor naturii şi ale celor sociale, interpretate în spiritul materialismului dialectic, impun recunoaşterea valabilităţii universale a principiului cauzalităţii şi în acelaşi timp diversitatea modalităţilor lui de manifestare.

Oricît de variate şi „neobişnuite" ar fi formele de manifestare ale cauzalităţii dezvăluite de progresul neîncetat al ştiinţelor, adevărul materialismului dialectic exprimat în principiul cauzalităţii: nu există fenomene fără cauză, inclusiv cele spirituale, rămîne de neclintit.

Neînţelegînd natura dialectică a relaţiei general-particular în realitate şi cunoaştere, pozitiviştii logici (Ph. Frank, A. J. Ayer etc.) susţin că, afirmînd posibilitatea formulării principiului cauzalităţii în forma lui generală, acesta ar rămîne despuiat de conţinut faptic, nereflectînd nimic real. Putem accepta acest principiu ca valabil, după pozitivişti, numai într-o formă paticulară de manifestare, de exemplu fizică, în care caz nu mai are o valabilitate universală.

Fundamentarea consecvent ştiinţifică a unităţii şi valabilităţii *universale* a principiului cauzalităţii — teză fundamentală a filozofiei marxiste

— impune ca o premisă necesară interpretarea dialectică a cauzalității, abordarea ei concretă, reliefarea diversității manifestărilor ei. Aceasta exclude orice tendință mecanicistă, rectilinie, de uniformizare în explicarea cauzală a fenomenelor. Numai pe baza materialismului dialectic a fost posibilă fundamentarea monist-materialistă integrală a principiului cauzalității, relevîndu-se ceea ce constituie esența unică și universală a cauzalității în diversitatea pestriță a modalităților ei particulare în cadrul dialecticii obiective și al dialecticii subiective. Științele speciale capătă astfel un mijloc sigur de orientare în complexitatea și imensa varietate a interacțiunilor cauzale.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Materialismul antic, mereu actual *

Într-un număr relativ restrîns de pagini, reputatul autor marxist francez redă o imagine vie — deşi doar fragmentară — a mişcării filozofice înaintate a antichităţii greco-romane. Pe scurt, sînt amintite ideile milesienilor şi ale lui Heraclit. Mai pe larg, cele ale lui Democrit şi Epicur, pentru ca autorul să consacre apoi o mare parte a cărţii sale operei *De rerum natura* a lui Lucreţiu. Preocupările lui Cogniot consacrate marelui epicurian roman sînt cunoscute publicului din lucrarea sa anterioară, care, sub titlul : *Lucrèce, son œuvre et sa philosophie*, introduce pe cititor în textele cele mai semnificative ale lui Lucreţiu, publicate în colecţia *Les classiques du Peuple* (Editions sociales, 1954).

Cititorul va aprecia modul reliefat în care este evocată mişcarea ideilor filozofice înaintate ale antichităţii europene pe plan ontologic, gnoseologic şi social-politic. Este impresionantă căldura cu care sînt schiţate unele dintre marile cuceriri ale gîndirii antice ca, de pildă, tezele lui Lucreţiu asupra vieţii primitive a societăţii.

Lucrarea lui Georges Cogniot ilustrează din nou faptul că gîndirea filozofică înaintată a antichităţii reprezintă un tezaur inepuizabil de valori actuale atunci cînd este privită şi apreciată de pe poziţii ştiinţifice. În primul rînd — firește — prin ideile materialiste şi dialectice ale antichităţii. După cum ştim, acestea sînt susţinute în imensa majoritate a cazurilor cu argumente doar logice, nu şi experimentale, sînt întotdeauna limitate, dacă nu chiar în parte inacceptabile, şi totuşi ele constituie — în ansamblul lor de enunţuri, intuiţii şi implicaţii — un izvor al gîndirii ştiinţifice-filozofice moderne. Cogniot subliniază mereu în cartea sa acest din urmă aspect : de pildă, atunci cînd relevă legătura dintre concepţia lui Democrit-Epicur asupra însuşirilor calitative ale lucrurilor şi vederile moderne iniţiate de Descartes şi Huyghens (p. 57) ; cînd, citîndu-l pe André Meyer, constată firul intelectual care conduce de la atomismul filozofilor antici spre legile formulate de chimia modernă, în virtutea cărora doar anumiţi atomi, şi nu alţii pot forma anume molecule ; sau, pe alt plan, atunci cînd relevă în opera celor vechi antecedentele vederilor înaintate contemporane referitoare la istoricitatea societăţii umane (p. 132 şi urm.), la caracterul ascendent, progresist al mişcării istorice (p. 133) etc.

Notăm o serie de constatări interesante, înveder înd raporturile complexe dintre tezele filozofilor pomeniţi. Sînt fapte care fac să apară şi mai deasă reţeaua de legături şi filiaţii pe temeiul cărora urmărim mişcarea ascendentă a cunoştinţelor filozofice, totodată mişcarea ideilor care au contracarat progresul cunoaşterii filozofice, precum şi mişcarea conflictelor de idei. Cogniot observă faptul că teza lui Empedocle asupra emanaţiilor indică în fond

* Georges Cogniot, *Materialismul greco-roman*, Bucureşti, Edit. politică, 1965.

particule emanatoare ale unui element care intră în „porii" altui element şi reprezintă un pas pe drumul ce duce la atomism (p. 37). Deşi Epicur nu se ocupă, în textele ajunse pînă la noi, de critica aristotelismului, totuşi istoricul filozofiei va avea în multe privinţe prilejul să arate cum beneficiază gîndirea lui Epicur de pe urma geniului aristotelic şi cum, pe de altă parte, dezvoltă idei care aprofundează cunoaşterea filozofică, *implicînd* criticarea poziţiilor aristotelice. Cogniot dă un exemplu în problema timpului. La Stagirit, timpul este un numărător al mişcării. Cum însă izvorul prim al mişcării este, după acelaşi filozof, exterior materiei şi de ordin divin, urmează că astfel timpul însuşi se înfăţişează ca excedînd materia şi ancorîndu-se în divinitate. Dimpotrivă, la atomişti (aici Cogniot numeşte doar pe atomiştii post-aristotelici), timpul nu-şi are originea în afara corpurilor aflate în mişcare, el e inseparabil de materie şi de spaţiu (p. 113).

Ni se pare interesantă observaţia referitoare la raportul dintre Anaximandru şi Anaximene : „cronologic, Anaximandru este al doilea dintre marii milesieni, dar, în ordinea dezvoltării teoriei, el merge mai departe decît Anaximene, mai tînăr decît el" (p. 17, nr. 1). De aceea, în locul menţionat, Cogniot se ocupă mai întîi de Anaximene. Vedem aici aplicat în practică un principiu care a mai fost afirmat în literatura română de specialitate : acela după care ordinea cronologică nu trebuie fetişizată în dauna celei logice. Simplul criteriu calendaristic ne menţine adesea în pură platitudine, după cum am mai arătat altă dată şi în altă parte. În nici un caz nu trebuie încălcată cronologia ; de altfel, Cogniot nu face aşa ceva : deşi mai tînăr, Anaximene a fost contemporan cu Anaximandru. În asemenea situaţie, putem bănui că s-au interinfluenţat şi ne putem concentra atenţia nu asupra unei iluzorii ordini calendaristice, ci asupra *procesului maturizării gîndirii filozofice* care transpare prin activitatea filozofilor, în parte concomitentă.

Sînt însă situaţii, nu puţine, cînd tematica şi modul de tratare din carte întunecă procesul logic în loc să-l lumineze. Cel care ţine la „ordinea dezvoltării teoriei" filozofice în Grecia, dar nu se ocupă de ceea ce a dat Aristotel materialismului nu izbuteşte să dea decît o pseudo-imagine a acestei ordini. Or, Aristotel, cu excepţia unor menţiuni fugitive, e absent din volumul recenzat.

Problema limitelor logico-istorice ale gîndirii vechilor filozofi reţine atenţia autorului. Un exemplu : În privinţa lui Lucreţiu, el denunţă (p. 139, nr. 1) modul cu desăvîrşire arbitrar în care este înfăţişat de Simone Fraisse, într-un articol din revista „Esprit" (martie, 1959), intitulat în mod semnificativ *De Lucrèce à Camus*. Printr-o violentă încălcare a istorismului, ca şi a adevărului textului, Lucreţiu este adoptat — peste milenii — în familia existenţialismului. I se atribuie frămîntări în jurul „angoisse"-ei existenţialiste şi al „fricii de pedeapsă". Protestul întemeiat al lui Cogniot are o valoare dublă : împotriva unor interpretări care calcă în picioare textul interpretat şi împotriva ideologului contemporan care „prelucrează" pe filozoful din trecut spre a-l transforma în argument pus în slujba unei orientări filozofice burgheze din secolul al XX-lea.

Regretăm însă că uneori Cogniot, prin propriul său mod de tratare, modernizant, slăbeşte forţa protestului său. Astfel, vorbind despre Democrit, autorul scrie că acesta „sublinia importanţa experienţei în cunoaşterea naturii" (p. 60). După părerea istoriografului francez, Epicur se baza „pe spiritul experimental, pe raţionalism ştiinţific" (p. 87). Se ştie însă — şi rezultă de altfel chiar din paginile lui Cogniot, în altă parte a cărţii — că de importanţa experienţei în ştiinţa naturii şi-au dat seama, în adevăratul înţeles al cuvîntului, abia oamenii Renaşterii. Despre „spirit experimental", care e de neconceput fără metodă experimentală, nu putem vorbi referitor la antichitate, deci înainte ca ştiinţa să procedeze sistematic — după cum spune J. Needham — în sensul „aplicării la natură a unor ipoteze matematice..., a geometrizării spaţiului şi acceptării unui model mecanic al

realităţii"[1], aşa cum a procedat ştiinţa modernă la ieşirea din evul mediu. În anexa de la sfîrşitul cărţii, Georges Cogniot protestează convingător şi spiritual împotriva autorului burghez contemporan P. Boyancé, care pretinde că autorii comunişti — printre care e vizat şi Cogniot ca autor al lucrării din 1954 asupra lui Lucreţiu, pomenită mai sus — ar „anexa marxismului" pe marele atomist roman. Motivarea lui Boyancé e evident falsă, arată Cogniot. Observ însă că multe enunţuri ale lui Cogniot, în genul celor reproduse mai sus, deşi neobservate de Boyancé, fac mai uşoară sarcina aceluia care s-a hotărît să denigreze istoriografia marxistă a filozofiei. Nu numai grija pentru minuţiozitate ştiinţifică este aceea care cere definirea precisă a limitelor proprii tezelor filozofice din trecut. Ea e cerută şi de principiul unităţii dintre logic şi istoric: spre a pune în lumină istoria ideilor, trebuie să punem în lumină istoria *etapelor* prin care a trecut fiecare idee; aceasta ne obligă să delimităm cu exactitate ceea ce a spus nou fiecare filozof în raport cu premergătorii săi şi ceea ce nu a spus în raport cu succesorii săi. Altminteri, nu putem pune în lumină „ordinea dezvoltării teoriei", aşa cum ne-am propus.

Subliniez că este la fel de importantă *delimitarea* nu numai în raport cu viitorul, dar şi în raport cu trecutul. „Încercarea de a descoperi forţele motrice ale istoriei" nu reprezintă o *noutate* în învăţătura lui Lucreţiu, cum crede autorul (p. 132). Democrit, cu trei secole şi jumătate înainte, a făcut *el* primul o asemenea încercare atunci cînd a arătat că *nevoile* (materiale) l-au împins pe om să caute soluţii care l-au dus pe drumul civilizaţiei şi cînd a meditat asupra rolului pe care mîna (muncitoare) l-a îndeplinit în această privinţă.

Punctul de vedere marxist cu privire la funcţia socială de clasă a ideilor filozofice stă în atenţia autorului în mod constant şi e ilustrat în mod convingător. Subliniem, între altele, relevarea importanţei *democratice* pe care a avut-o în antichitatea greacă promovarea multiplă a dezbaterii publice, unită cu încurajarea elocinţei politice şi judiciare. Această orientare era expresia practică a principiului în virtutea căruia adevărul poate fi aflat prin conlucrarea — sub forma discuţiei — a oamenilor simpli, neînvăţaţi, „neînvestiţi de zei" cu facultăţi neobişnuite. În ultimă analiză, acelaşi principiu stă la baza ideii epicuriene de *contract social*, a cărei semnificaţie democratică e de altfel evidenţiată de Cogniot (p. 135). Cînd Critias, nomothet în timpul guvernului celor 30 de tirani, interzice prin lege predarea retoricii, el acţionează în spiritul interesului aristocratic de a împiedica studiul elocinţei şi al meşteşugului dezbaterii. În timpul elenismului, paralel cu reaccentuarea influenţei aristocratice, scade rolul elocinţei politice, pentru ca în cele din urmă să-şi piardă orice importanţă. Ne aflăm în faţa unei înlănţuiri de idei pe care nu o întîlnim doar în Grecia. Departe de Grecia, în China, Mo-ţzî, filozof prodemocrat ca şi Epicur, dar anterior acestuia cu aproape un secol şi jumătate, arăta de pe poziţii sociale analoge că baza justei guvernări e dată de „faptul ca monarhul să unifice diferitele păreri din ţară"[2], adică să asigure obţinerea acordului tuturor. Filozoful chinez insista asupra faptului că *în principiu* aprobarea colectivă din partea celor mulţi dă tărie deciziilor cîrmuitorilor[3]. Asemenea analogii sînt departe de a fi simple curiozităţi istorico-filozofice. Constatate în regiuni de civilizaţie între care nu se constată influenţe reciproce — deoarece ne-am referit tocmai la China —, ele sînt expresia universalităţii legilor istoriei filozofiei, definite de istoriologia marxistă a filozofiei, în speţă a legii care, pretutindeni constată, în condiţii social-politice asemănătoare, producerea unor idei filozofice similare.

---

[1] Joseph Needham, *Grandeur et faiblesse de la tradition scientifique chinoise*, în „La Pensée", 1963, nr. 111, p. 3.

[2] Mo-ţzî, *Cartea a III-a*, cap. 11, intitulat în mod semnificativ: „Dobîndirea acordului în părerile oamenilor".

[3] *Ibidem*, cap. 12.

Constatarea aceasta ne duce spre o alta, cu caracter și mai general. Cînd relevăm universalitatea legilor după care se derulează istoria filozofiei în diferite ambianțe, cu totul străine una de cealaltă, așa cum, necontestat, au fost cea greacă și cea chineză, dinaintea campaniei macedoniene în India, ni se confirmă mai mult decît o lege a istoriei filozofiei. Se confirmă însăși unitatea universală a rațiunii umane, apărată de gnoseologia materialist-dialectică și obiect de atac al iraționalismului contemporan sub variatele sale forme. Unitatea rațiunii se manifestă în unitatea modurilor de reflectare, pe plan *filozofic*, a realității, în mintea unor gînditori între care nu a existat nici o legătură.

Un exemplu: Lucrețiu — după cum amintește Cogniot (p. 121, nr. 1) — crede că există o legătură indisolubilă între anumite elemente fizice și anumite stări psihice, de pildă între *foc* și *mînie*, între *vînt* și *teamă*, între *aer* și *seninătate*. În lipsa, deocamdată, a unei psihologii asociate fiziologiei — care nu se născuse încă — gîndirea materialistă timpurie făurește un sistem *sui-generis* de *fizică a vieții psihice*. Cu alte cuvinte, spiritul materialismului împinge pe vechiul filozof să explice psihicul prin singurul domeniu fizic pe care-l cunoaște (pe care *crede* că-l cunoaște): *fizica materiei abiotice*. La fel au procedat și chinezii vechi, precum și amerindienii precolumbieni. În China antică, în cartea *Su-ven* (redactată în timpul dinastiei Han, dar reproducînd idei din secolul V—IV î.e.n.) se afirmă legătura inevitabilă între *foc* și *afecțiune*, între *metal* și *seriozitate*, între *apă* și *prudență* etc. În ceea ce privește pe aztecii precolumbieni Nahuatl, ei vedeau o relație constantă între *vîntul dulce* și *spiritul tineresc*, între *foc* și *dragoste*, între *vîntul umed* (*răcoros*) și *feminitate*.

Cititorul a înțeles fără îndoială că înscriem pe linia „reflectării" nu relațiile înseși — interesante mai mult pentru poezia lor —, ci *ideea de principiu a unui asemenea gen de relații*.

Revenind la textul cărții lui Cogniot, o recomandăm ca pe o carte instructivă, bogată în sugestii chiar atunci cînd nu-și propune să aducă ceva nou[4]. Valoarea cărții nu e diminuată, după părerea noastră, de oarecare confuzii și erori, ca de pildă: enunțarea obscură, dată drept materialistă, după care „știința, fără a excepta științele naturii, depinde de *ideologia* formației sociale cercetate, de sistemul său de gîndire" (p. 132); susținerea neîntemeiată după care în chestiunea diversității formelor atomilor părerea lui Epicur era „contrară concepției democritiene" (p. 83); afirmația că ideea de lege naturală este „marea lecție dată de epicurism gîndirii europene" (p. 112), afirmație care neglijează faptul că în această privință contemporanii stoici ai lui Epicur au avut un merit cel puțin egal.

Cititorul va aduce, din mers, îndreptările necesare și va rămîne în final cu satisfacția pe care o dă o carte scrisă cu vioiciune, căldură și eleganță.

Versiunea românească păstrează cu grijă nuanțele gîndirii lui Cogniot, marcînd cu pricepere și conștiinciozitate particularitățile terminologiei de specialitate. De asemenea, nimic de dorit mai mult sub raportul formei: limba traducerii e aleasă și fluentă, conservînd și transmițînd însuflețirea și coloritul compoziției originale.

Ion Banu

[4] După cum ne informează însuși Cogniot la p. 42, materialul cărții este luat, în parte, din lucrarea *Istoria filozofiei*, apărută la Moscova și tradusă și în limba română începînd din anul 1958.

Un manual de sociologie din R.S.F. Iugoslavia *

Cartea lui J. Goričar*, directorul Institutului de sociologie şi filozofie al Universităţii din Ljubljana, concepută în intenţia de a servi ca manual de sociologie pentru unele facultăţi de ştiinţe sociale, constituie una dintre cele mai reuşite încercări de acest fel din literatura de specialitate iugoslavă. Cele cinci ediţii ale cărţii atestă primirea favorabilă de care s-a bucurat din partea specialiştilor şi a publicului.

Lucrarea este formată din trei părţi. Prima parte cuprinde capitolele : *Sociologia ca disciplină ştiinţifică independentă, Evoluţia istorică a teoriei despre societate* şi subcapitolele : *Începuturile creării sociologiei ca o disciplină ştiinţifică independentă, Două clase — două teorii despre societate, Sociologia burgheză, Sociologia marxistă.* În partea a doua, autorul tratează despre : *Metodele cercetării sociologice, Semnificaţia metodelor speciale pentru sociologia marxistă* (cu subcapitolele : *Principalele instrumente ale metodelor de cercetare, Metodele cercetării extensive* şi *Metodele cercetării intensive*). Cea mai vastă este partea a treia, unde sînt examinate problemele principale care, după părerea autorului, constituie esenţa teoriei generale marxiste despre societate. Ea se împarte în următoarele capitole şi subcapitole : *Categoriile fundamentale ale materialismului istoric* (*Natură şi societate, Baza economică a societăţii şi suprastructura, Conştiinţa socială*), *Fenomene în structura societăţii* (*Structura economică a societăţii, Structura suprastructurii juridico-politice, structura conştiinţei sociale*), *Dezvoltarea societăţii* (*Forţele motrice ale dezvoltării sociale, Despre revoluţii în societate, Caracteristicile formaţiunilor social-economice precapitaliste, Formaţiunea social-economică a capitalismului, Unele probleme ale perioadei de trecere de la capitalism la socialism, Revoluţia industrială contemporană*).

Examinînd conţinutul sociologiei şi locul ei în sistemul ştiinţelor sociale, J. Goričar arată că sociologia e o disciplină ştiinţifică generală. „Obiectul ei de studiu îl formează societatea privită ca fenomen general, ca acea categorie generală care se manifestă în cele mai diferite forme ale vieţii sociale a oamenilor. În comparaţie cu celelalte ştiinţe sociale, spune J. Goričar, sociologia este cea mai generală disciplină ştiinţifică".

După ce dezvoltă tezele de mai sus, autorul se ocupă de primele izvoare ale gîndirii despre societate, de principalii precursori ai sociologiei — Descartes, Hobbes, Locke, Spinoza, Leibniz, materialiştii francezi şi alţii, oprindu-se mai detaliat asupra filozofiei istoriei a lui G. B. Vico şi asupra concepţiilor lui Condorcet. Procesul de desprindere a sociologiei ca ştiinţă — scrie Goričar — a fost pregătit nu numai în domeniul filozofiei generale, al filozofiei istoriei, al teoriei statului şi dreptului, ci şi de alte ştiinţe sociale, în primul rînd de economia politică şi de statistică. Aceste două discipline ştiinţifice au ajuns la concluzii care depăşeau cadrul lor îngust de specialitate şi au pus în evidenţă necesitatea unei teorii generale a procesului social şi a legităţii acestuia. O anumită influenţă în crearea sociologiei ca ştiinţă independentă au avut-o şi ştiinţele naturii. Mulţi gînditori preocupaţi de problemele sociale au fost de părere că cercetările în ştiinţele sociale pot ajunge la rezultate semnificative dacă va fi folosită şi în acest domeniu metodologia de care se folosesc ştiinţele naturii în sfera lor de cercetare. În direcţia unui asemenea transfer metodologic a exercitat influenţă şi gîndirea ştiinţifică de atunci, de orientare mecanicistă. Dupont de Nemours, de pildă, care aparţine fiziocraţilor, scria că legile sociale sînt în fond legile fizicii, cu singura deosebire că se referă la societate. Cu o astfel de afirmaţie se pleda pentru „fizica socială", după cum iniţial numise sociologia A. Comte, întemeietorul sociologiei burgheze.

* J. Goričar, *Sociologija. Osnovi marksističke opšte teorije o društvu, peto izdanje*, (Sociologia. Bazele teoriei marxiste generale despre societate), Rad, Beograd, 1963.

În capitolul „Două clase — două teorii despre societate", J. Goričar analizează principalele puncte care deosebesc sociologia marxistă de cea burgheză. El arată că o fundamentală deosebire dintre teoria marxistă despre societate şi cea burgheză constă în determinarea lor de clasă. Menţionînd limitele de clasă ale sociologiei burgheze şi superioritatea sociologiei marxist-leniniste, autorul arată în acelaşi timp că ar fi greşit să considerăm sociologia burgheză incapabilă de orice realizări ştiinţifice. În decursul existenţei sale, ea a avut şi rezultate care depăşesc cadrul îngust al determinării sale de clasă. Este vorba înainte de toate de diferte metode speciale şi procedee tehnice pe care această sociologie le foloseşte în cercetarea fenomenelor şi proceselor sociale.

În continuare sînt examinate pe scurt principalele curente ale sociologiei burgheze: sociologia mecanicistă, biologistă, psihologistă, formală şi descriptivă.

Cel mai larg capitol din această primă parte a lucrării este consacrat sociologiei marxiste. Autorul consideră, pe bună dreptate, că ar fi o privire obiectivistă, opusă spiritului marxismului, încercarea de a separa concepţiile teoretice de cele practice-politice, care nu ar avea nici o legătură cu ştiinţa „pură". În acest context, autorul examinează pe un plan îndeobşte cunoscut problema izvoarelor şi a premiselor filozofiei marxiste, a conţinutului materialismului dialectic.

Mult mai interesant şi mai actual prin tematica abordată în această parte a cărţii este paragraful: „Materialismul istoric ca sociologie marxistă generală". Pornind de la faptul că problema corelaţiei dintre materialismul istoric şi sociologia generală nu şi-a găsit încă rezolvarea definitivă, J. Goričar analizează argumentat şi în spirit critic cele trei încercări de a rezolva această problemă care continuă să constituie obiectul discuţiilor între sociologii marxişti contemporani. Autorul defineşte materialismul istoric drept „ştiinţa generală despre societate şi dezvoltarea ei" (p. 85). După părerea lui, o astfel de ştiinţă este tocmai sociologia generală. După cum materialismul istoric nu se poate identifica cu materialismul dialectic, tot aşa nu există nici un motiv care să justifice prezenţa în sistemul ştiinţei marxiste despre societate, alături de materialismul istoric, a încă unei sociologii generale marxiste. „De aceea, considerăm că materialismul istoric este sociologia marxistă generală — spune J. Goričar. Obiectul ei este societatea aşa cum există ea şi cum se dezvoltă în masa celor mai diferite fenomene. Conţinutul ei îl formează necesităţile, esenţele, conexiunile, legităţile, pe scurt dialectica obiectivă a vieţii sociale" (p. 85).

J. Goričar combate pe bună dreptate şi părerea care identifică materialismul istoric cu „concepţia materialistă a istoriei". „Concepţia materialistă a istoriei — spune el — este rezultatul, consecinţa teoretică a materialismului istoric, adică a sociologiei marxiste generale. Această consecinţă teoretică a materialismului istoric rezultă, pe de o parte, din activitatea de cercetare ştiinţifică în domeniul materialismului istoric şi, pe de altă parte, din conţinutul materialismului dialectic, care include, în afară de legităţile cele mai generale ale naturii şi gîndirii umane, şi legităţile cele mai generale ale dezvoltării sociale". Iar materialismul istoric... nu studiază numai aceste legi cele mai generale, ci şi acele legi care sînt sociale prin specificul lor şi care — ţinînd seama de faptul că există legi de cea mai mare generalitate care acţionează în întreaga realitate obiectivă, prin urmare şi în societate — au şi o natură deosebită. De aceea noţiunea de „concepţie materialistă a istoriei", conchide J. Goričar, nu este întru totul identică cu noţiunea de „materialism istoric" (p. 85—86).

În partea a II-a a lucrării sînt expuse sintetic variate aspecte ale metodelor de cercetare sociologică. După ce discută unele probleme metodologice şi logice ale cercetărilor sociologice, J. Goričar arată că sociologia burgheză a elaborat diverse metode speciale şi procedee tehnice pentru studierea empirică a fenomenelor şi proceselor sociale. Multe din aceste metode pot fi aplicate util şi în sociologia marxistă. Afară de aceasta, în ultimele decenii, în spaţiul larg al ştiinţelor sociale au

apărut o serie de discipline ştiinţifice, ale căror acţiuni de cercetare sînt îndreptate — bineînţeles sub diferite unghiuri — spre diferite fenomene şi aspecte sociale. Afară de sociologie, psihologie şi psihologie socială, este vorba încă despre antropologie, criminologie, studiul opiniei publice, al informaţiei şi comunicării etc. Aceste ramuri ştiinţifice au elaborat, după cum se ştie, un mare număr de metode speciale de cercetare, care se pot diviza în două grupuri mari : metode pentru cercetarea extensivă şi intensivă. Primele sînt destinate adunării şi studierii materialului sociologic în cadrul grupurilor sociale mai mari. Cu ajutorul acestor metode de cercetare putem stabili numai cauzele şi mediile diferitelor fenomene sociale, ele servind în principal pentru adunarea şi selectarea materialului, destinat cercetării intensive de mai tîrziu. Metodele intensive permit studierea detaliată şi profundă a fenomenelor sociale . Este evident că cele două categorii de metode se întrepătrund şi se completează reciproc, fapt deosebit de important pentru practica cercetării.

În ceea ce priveşte metoda intensivă, ea cuprinde toate acele metode speciale ale cercetării cu ajutorul cărora se pot studia fenomene şi procese care nu sînt nemijlocit date, dar care formează tocmai obiectul principal al muncii de cercetare nu numai în domeniul sociologiei generale, ci şi în acela al ştiinţelor sociale particulare. Legătura cauzală, corelativă, dintre faptele nemijlocit date şi acele fenomene şi procese sociale care nu sînt date nemijlocit este stabilită de către sociologie cu ajutorul a două procedee : observarea ştiinţifică sau metoda clinică , care cunoaşte o mare varietate de forme, şi experimentul care, de asemenea, conţine mai multe metode particulare.

În concluzie, la această parte a lucrării autorul face referiri interesante la importanţa, pentru cercetătorii marxişti, a metodelor speciale de cercetare folosite de sociologia burgheză. El subliniază că, înainte de toate trebuie să ştim precis scopul în care intenţionăm să folosim aceste metode. „După ce am clarificat problema scopului muncii noastre — spune J. Goričar — , cad de la sine toate acele metode speciale care sînt folosite în Apus pentru ca omul să se adapteze la relaţiile sociale burgheze existente. Înainte de toate, aici se poate vorbi despre tot felul de cercetări prin acţiune. Tot aici intră şi majoritatea metodelor sociometrice. În cazuri izolate s-ar putea folosi numai teste sociometrice şi sociograme... Ar fi poate util de folosit şi diagrame monografice pe care le-a introdus grupul « Economie et Humanisme » în Franţa... În ceea ce priveşte diferitele feluri de aşa-zise observaţii clinice, tehnica lor e de asemenea complet utilizabilă şi în ştiinţele noastre sociale" (p. 120).

În partea a III-a a lucrării sînt expuse principalele categorii ale materialismului istoric (natură şi societate — baza economică a societăţii — suprastructura — conştiinţa socială), cu un punct de vedere personal în tratarea şi clasificarea lor. Referitor la structura economică a societăţii, sînt examinate următoarele probleme : proprietatea, formaţiunile social-economice şi clasele sociale, iar în cadrul structurii suprastructurii juridico-politice : familia, statul, partidele politice, naţiunea şi problema naţională. Ultima „treaptă" a analizei tematicii materialismului istoric întreprinsă de J. Goričar are în vedere diferite aspecte ale resorturilor şi forţelor motrice ale dezvoltării sociale. Evident, Goričar nu şi-a propus să epuizeze întreaga tematică vastă a materialismului istoric. Este expus însă esenţialul — adică legile şi cele mai importante categorii ale materialismului istoric — care constituie tocmai fundamentarea ştiinţifică a sociologiei marxist-leniniste. El a oferit cititorului din acest punct de vedere o lucrare instructivă şi interesantă.

R. Mihailovici

BIBLIOT

ERATĂ

Pag.	rîndul :	în loc de :	se va citi :
1 097	24 de sus	valorilor procesului	valorii procesului
1 107	16 „ „	a elementului	a elementelor
1 123	31 „ „	ca scop al	cu scop a

Revista de filozofie 8/1966

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Sub redacția acad. C. I. GULIAN (redactor responsabil), S. GHIȚĂ, N. GOGONEAȚĂ, C. JOJA, R. PANTAZI, AL. POSESCU, **Istoria gîndirii sociale și filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.

* * * **Marxism-leninismul și gîndirea științifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.

* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**. Pe baza unor cercetări sociologice în uzine. Colegiul de îndrumare și redacție: HONORINA CĂZĂCU, M. CERNEA, GH. CHEPEȘ, C. VLAD, 1964, 580 p., 25,50 lei.

* * * **Educația estetică prin artă și literatură**. Sub red. M. Breazu, 1964, 359 p., 23 lei.

PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. Hegel**, vol. II, 1964, 376 p., 18,50 lei.

D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.

* * * **Dialectica materialistă — metodologie generală a științelor particulare**. Sub redacția: acad. C. I. GULIAN, DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Acad. R.P.R, TOMIN UROȘ, 1963, 468 p., 24,50 lei.

* * * **Dialectica cunoașterii științifice**, 1962, 336 p., 10,90 lei (epuizat).

* * * **Dezvoltarea conștiinței socialiste în Republica Populară Română. Contribuții la cercetarea problemei**, 1961, 15,40 lei (epuizat).

* * * **L'homme et la société contemporaine**, 1963, 393 p., 24,50 lei.

* * * **Etudes d'histoire et de philosophie des sciences**, 1962, 311 p., 23,10 lei.

* * * **The Rumanian Journal of Sociology**, 1962, 279 p., 22,10 lei.

ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. I, 1962, 392 p., 26,20 lei.

C. I. GULIAN, **Metodă și sistem la Hegel**, vol. II, 1963, 551 p., 23,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice. Partea I. Logica**. Traducere de D. D. ROȘCA, VIRGIL BOGDAN, CONSTANTIN FLORU și RADU STOICHIȚĂ, 1962, 375 p., 19,30 lei (epuizat).

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istoria filozofiei**. Traducere de D. D. ROȘCA, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei; vol. II, 1964, 703 p., 30 lei.

DIOGENES LAERTIOS, **Despre viețile și doctrinele filozofilor**. Traducere din limba greacă de C. I. BALMUȘ, **Studiu introductiv și comentarii** de ARAM FRENKIAN, 856 p., 47 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României. 1944–1964**. Colectivul de coordonare și redacție: prof. MIRCEA BIJI, acad. prof. VASILE MALINSCHI, prof. MANEA MĂNESCU, membru corespondent al Academiei R.P.R., prof. ROMAN MOLDOVAN, membru corespondent al Academiei R.P.R., redactor responsabil adjunct al lucrării, COSTIN MURGESCU, membru corespondent al Academiei R.P.R., redactor responsabil adjunct al lucrării, prof. I. RACHMUTH, membru corespondent al Academiei R.P.R., redactor responsabil adjunct al lucrării, GHEORGHE BELU, ION DESMIREANU, CONSTANTIN GRIGORESCU, secretari științifici ai lucrării, 1964, 787 p. + 10 planșe, 48 lei.

* * * **Industria României. 1944–1964**. Sub îngrijirea acad. prof. VASILE MĂLINSCHI, prof. ROMAN MOLDOVAN, membru corespondent al Academiei R.P.R., prof. VASILE RĂUSER, 1964, 803 p. + 10 planșe, 47 lei.

MIRCEA OPRIȘAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 300 p., 11 lei.

* * * **„Industria Sîrmei" Cîmpia Turzii. Dezvoltarea întreprinderii în anii regimului democrat-popular**, 1963, 243 p., 8,85 lei.

* * * **Uzinele Reșița în anii construcției socialiste**, 1963, 528 p., 34 lei.

ADAM SMITH, **Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei**. Traducere de AL. HALLUNGA, vol. I, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei.

DAVID RICARDO, **Opere alese**. Traducere de ȘTEFAN I. DUMITRESCU, vol. II, 1962, 336 p., 24,40 lei.

PSIHOLOGIE

AL. ROȘCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.

E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice și experimentale asupra naturii entităților geometrice și a evoluției lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

TATIANA SLAMA-CAZACU, **Dialogul la copii**, 1961, 168 p., 5,65 lei (epuizat).

P. POPESCU-NEVEANU, **Tipurile de activitate nervoasă superioară la om**, 1961, 447 p. + + 3 pl., 22,80 lei (epuizat).

REV. FILOZ., 12, 8, p. 993–1134, BUCUREȘTI, 1965

I. P. I. — c. 3374

43503

Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7907

TOMUL 12 1965

DIN SUMAR

SOCIALISMUL ŞI VIAŢA DE FAMILIE
Gh. Berescu, V. Popescu

DIN NOU DESPRE EUGEN LOVINESCU
Grigore Smeu

DIALECTICA TRANSFORMĂRILOR REFLECTĂRII PSIHICE ÎN REFLECTARE CONŞTIENTĂ
I. N. Bălănescu

CU PRIVIRE LA OPERA ŞI ACTIVITATEA LUI P. P. NEGULESCU
Al. Posescu, Eugeniu Sperantia, Z. Ornea

CONSIDERAŢII ASUPRA LOGICII LUI DEMOCRIT
T. Papadopol

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1997

0 IUI. 2005

97

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D.D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa:
Bulevardul Ilie Pintilie nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7907

-- BCU 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 12 Nr. 9 1965

IAN 2022

SUMAR

BIBLIOTECA CENTRALA SIBIU

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- GH. BERESCU, V. POPESCU, Socialismul şi viaţa de familie 1137
- SERGIU TAMAŞ, Despre unitatea multilaterală şi progresivă a societăţii socialiste 1151
- GRIGORE SMEU, Din nou despre Eugen Lovinescu 1163
- I. N. BĂLĂNESCU, Dialectica transformărilor reflectării psihice în reflectare conştientă 1175
- T. PAPADOPOL, Consideraţii asupra logicii lui Democrit 1187

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- AL. POSESCU, Concepţia lui P. P. Negulescu asupra raportului dintre filozofie şi ştiinţă 1197
- EUGENIU SPERANTIA, P. P. Negulescu (Note) 1205
- Z. ORNEA, Estetica în opera lui P. P. Negulescu 1213

COMUNICĂRI

- NICULAE BELLU, Metoda istorică în cercetarea etică (Teze) 1223
- JAN POGORILOVSCHI (Iaşi), Eminescu şi geneza figurilor de stil 1231

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- RADU SOMMER, Filozofia ca stare de spirit poetică 1241

CRONICA IDEILOR

- ACHIM MIHU (Cluj), Liniamentele teoretice ale sociometriei 1257

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- *Consideraţii pe marginea unei cărţi de critică a idealismului subiectiv* Schiţa unei metateorii marxiste a teoriilor filozofice (*Mihail Neculcea*); Asupra metateoriei sistemului filozofic (*Ileana Mărculescu*) 1267

Rev. filoz., 12, 7, p. 1135–1274, Bucureşti, 1965

6744

STUDII ŞI ARTICOLE

SOCIALISMUL ŞI VIAŢA DE FAMILIE

DE

GH. BERESCU, V. POPESCU

Documentele celui de-al IX-lea Congres al Partidului Comunist Român fac o sinteză ştiinţifică a transformărilor revoluţionare înfăptuite în ţara noastră şi trasează direcţiile viitoare de dezvoltare multilaterală a României socialiste. Victoria orînduirii socialiste în patria noastră, lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, este marcată nu numai de dezvoltarea ascendentă a unei economii puternice şi a unei culturi înfloritoare, ci şi de schimbări radicale în întregul mod de viaţă al oamenilor, în conştiinţa lor, de apariţia şi dezvoltarea unor noi componente materiale şi spirituale în viaţa lor personală şi de familie.

Modalitatea specifică de reflectare pe planul vieţii de familie a schimbărilor social-economice se relevă atît din analiza laturilor de ordin economic, cît şi a celor de ordin spiritual-moral care dau contur noilor relaţii matrimonial-familiale constituite în ţara noastră. „Existenţa familiei — scriau Marx şi Engels — este necesarmente condiţionată de legătura ei cu modul de producţie"[1], iar perfecţionările acestuia duc la noi determinări în tipologia familiei.

Referindu-ne la aceste noi determinări existente în viaţa familiei din ţara noastră, ne propunem, în articolul de faţă, să reliefăm grija partidului şi statului nostru faţă de întărirea bazei *materiale* şi faţă de îmbogăţirea vieţii *spirituale* a familiei. Documentele Congresului partidului şi Constituţia Republicii Socialiste România consfinţesc această grijă şi trasează noi direcţii în acest sens.

Înţelegerea elementelor evoluţiei familiei în etapa desăvîrşirii construirii socialismului necesită sublinierea factorilor de ordin calitativ care determină în socialism noi relaţii de familie.

Pe prim plan apare ca factor determinant noile relaţii economice, faptul că în Republica Socialistă România socialismul a învins la oraşe şi sate, exploatarea a fost lichidată. Egalitatea tuturor membrilor socie-

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 175.

tăţii noastre faţă de mijloacele de producţie, interesele lor sociale comune creează posibilitatea unor noi raporturi de familie, constituite *între oameni egali*, care au posibilitatea în sistemul organizării sociale a muncii să-şi cîştige existenţa, să-şi manifeste aptitudinile şi talentele, să înlăture dependenţa, exploatarea. În acelaşi timp, lipsa relaţiilor de exploatare şi asuprire duce la afirmarea unor *noi mobiluri* de constituire a familiei, la dispariţia criteriilor averii şi a dependenţei faţă de rude şi părinţi şi la afirmarea plenară a criteriului de afectivitate şi înclinaţie reciprocă, a sentimentelor de dragoste, a calităţilor morale înaintate.

Faptul că în socialism activitatea de bază a membrilor familiei se desfăşoară pe un teren social în afara familiei duce mai departe procesul de subminare a caracterului închis al familiei (proces care începe încă din societatea capitalistă) şi la deschiderea ei spre viaţa socială, la contactul ei direct cu valorile morale ale societăţii noi, cu interesele progresului social.

Şi în capitalism, familia muncitorească, de exemplu, îşi desfăşoară munca în afara vieţii casnice, dar societatea capitalistă, împărţită în clase antagoniste, statul şi instituţiile burgheze, organizarea muncii pe bază de exploatare etc. creează contradicţii între familia muncitorească şi societate, acestea avînd interese opuse. Faţă de societatea capitalistă, familia are un caracter închis. Unele elemente noi ale deschiderii familiei muncitoreşti către societate se referă propriu-zis nu la societatea burgheză, ci la organizaţiile muncitoreşti cu care familia muncitorească intră în contact pe baza necesităţilor luptei împotriva exploatării şi şomajului.

Un factor esenţial care determină în socialism noi elemente în configuraţia relaţiilor matrimonial-familiale îl constituie emanciparea femeii.

Fenomenul emancipării sociale a femeii reprezintă un deziderat al luptei generale pentru democraţie, o serie de elemente ale emancipării existînd adesea şi în societatea capitalistă, în familiile din capitalism. Ceea ce aduce nou socialismul se referă însă nu numai la caracterul de masă al emancipării femeii, dar şi la astfel de elemente de ordin calitativ cum sînt : posibilitatea efectivă a femeii de a desfăşura o muncă socială ca om egal în drepturi, posibilitatea sa de a se instrui şi califica datorită condiţiilor pe care le creează socialismul, participarea sa la munca obştească şi de conducere datorită organizării democratice a vieţii de stat şi obşteşti, apariţia unei noi legislaţii care conferă femeii drepturi efective, egale cu bărbatul, noua conştiinţă a membrilor societăţii, care repudiază şi înlătură prejudecăţile despre rolul femeii în societate şi familie.

Toate acestea determină condiţii superioare, care permit femeii să-şi manifeste capacităţile şi talentele, să elimine dependenţa sa seculară, şi determină, pe de altă parte, o nouă atitudine din partea membrilor societăţii şi a familiei faţă de munca sa, faţă de persoana sa în societate şi în viaţa conjugală, fapt care duce şi la stabilirea treptată a relaţiilor de egalitate între sexe pe plan familial. Aceste criterii noi de apreciere privesc nu numai persoanele de sex feminin ocupate în producţie, ci şi pe cele casnice. Partidul s-a preocupat şi se preocupă permanent de atragerea femeilor în muncă pentru progresul patriei, privind aceasta ca o îndatorire socială a lor de mare importanţă. În raportul la cel de-al IX-lea

Congres al P.C.R. se arată că „organele și organizațiile de partid sînt datoare să se preocupe în mai mare măsură de promovarea femeilor în munci de răspundere de partid, de stat, în toate domeniile de activitate, să îmbunătățească îndrumarea comitetelor și comisiilor de femei pentru a asigura participarea tot mai activă a femeilor la munca educativă, culturală și social-gospodărească, la munca întregului popor pentru înfăptuirea politicii partidului" [2]. Aceste cerințe sociale sînt menite să ducă la intensificarea procesului de emancipare a femeii, la lichidarea unor obiceiuri și atitudini de subapreciere a posibilităților ei de muncă. Totodată, acest proces va grăbi eliminarea unor mentalități înapoiate care se mai manifestă față de femeie și în viața de familie : lăsarea muncilor gospodărești numai pe seama femeii și, în consecință, limitarea timpului ei pentru instruire și activitatea socială ; tendințele autoritare ale unor soți care se consideră stăpîni în mediul familial, și alte aspecte ale inegalității femeii. Lupta pentru înlăturarea acestor tare este în prezent facilitată de natura relațiilor socialiste, de conținutul activității social-obștești, de întreaga muncă educativă.

Prețuirea socială a activității și capacității femeilor stimulează apariția și dezvoltarea unui proces de mare însemnătate social-istorică, caracterizat, între altele, și de un nou mod de apreciere a lor în cadrul cuplului conjugal, femeia fiind privită *ca om*, ca participantă egală la întreaga luptă pentru înfăptuirea progresului. Societatea noastră apără și stimulează acest proces.

Noua Constituție a Republicii Socialiste România, sintetizînd rezultatele procesului de construire a socialismului în țara noastră, consfințește totodată procesul emancipării femeii. În art. 23 se arată că „în Republica Socialistă România, femeia are drepturi egale cu bărbatul.

Statul ocrotește căsătoria și familia și apără interesele mamei și ale copilului" [3]. Semnificativ apare aici faptul că ocrotirea de către stat a căsătoriei și a familiei este bazată pe egalitatea sexelor, statul socialist sprijinind procesul de emancipare reală a femeii. Acest proces are un caracter amplu, fiind completat atît de apărarea intereselor mamei și copilului, cît și de stabilirea măsurilor de protecție a muncii femeilor. Astfel, în art. 18 din Constituție se arată că „prin lege se stabilesc măsurile de protecție și securitate a muncii, precum și măsuri speciale de ocrotire a muncii femeilor și tineretului" [4].

Aceste prevederi jurisdicționale exprimă sintetic realizările obținute de societatea socialistă și asigură o egalitate reală a cetățenilor ; aceasta reprezintă și un temei solid al unor relații de familie cu un conținut nou.

Unele elemente noi ale relațiilor de familie în socialism pot fi desprinse, de asemenea, din analiza consolidării bazelor ei materiale, culturale și morale, care a constituit o preocupare importantă a partidului și statului de-a lungul întregului proces al construcției socialiste și care se reflectă puternic și în documentele Congresului al IX-lea al partidului.

---

[2] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 83.
[3] *Constituția Republicii Socialiste România*, București, Edit. politică, 1965, p. 8.
[4] *Ibidem*, p. 7.

Societatea noastră contribuie la buna exercitare de către familie a funcțiilor sale proprii.

În acest sens, sprijinirea de către stat a funcției de asigurare a subzistenței familiei relevă o serie de direcții importante. Apar aici pe prim plan asigurarea de către stat a ocupării în producție a persoanelor active ale familiei, creșterea salariilor și deci a veniturilor reale bănești ale familiei. Față de anul 1950, salariul real al tuturor salariaților este în 1964 cu 213% mai mare, iar al muncitorilor cu 217% [5]. Între anii 1959 și 1965, salariul real a înregistrat o creștere de 35%, iar fondul de salarii s-a dublat ținînd seama de faptul că în această perioadă a sporit cu 1 300 000 numărul salariaților care lucrează în ramurile economiei naționale.

Din acest important contingent de salariați, o bună parte sînt femei și tineri, care au sporit numărul salariaților și veniturile în cadrul familiei, ceea ce înseamnă că venitul mediu pe familie de salariați a sporit cu mai mult de 35%, cît reprezenta creșterea salariului real în această perioadă.

Așa cum rezultă din Directivele cu privire la planul de dezvoltare a economiei naționale pe perioada 1966—1970, la actualul nivel al salariilor, creșterea cu 20—25% a salariilor și cu 20% a veniturilor cooperatorilor și alte măsuri vor reprezenta o simțitoare îmbunătățire a condițiilor de viață ale fiecărei familii.

După cum se sublinia în raportul prezentat de către tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al IX-lea al P.C.R., „SPORIREA VENITURILOR SALARIAȚILOR ȘI ȚĂRĂNIMII, LĂRGIREA BAZEI MATERIALE ȘI DEZVOLTAREA ACTIVITĂȚILOR SOCIAL-CULTURALE, ÎMBUNĂTĂȚIREA CONDIȚIILOR DE LOCUIT ȘI A SERVICIILOR EDILITARE VOR ASIGURA PENTRU TOȚI OAMENII MUNCII UN NIVEL DE VIAȚĂ ȘI DE CIVILIZAȚIE MAI RIDICAT; BINEFACERILE SOCIALISMULUI VOR FI TOT MAI PUTERNIC SIMȚITE ÎN FIECARE FAMILIE, ÎN VIAȚA FIECĂRUI CETĂȚEAN, A ÎNTREGULUI NOSTRU POPOR“[6].

Se evidențiază faptul că preocuparea față de îmbunătățirea condițiilor de viață are un caracter *continuu*, *permanent* și *multilateral* și că acestea creează condiții propice pentru ridicarea nivelului de cultură și civilizație al oamenilor muncii.

Un indicator important al acestei dezvoltări îl reprezintă și vînzarea cu amănuntul a mărfurilor pentru populație [7]. Numai între 1960 și 1964 a crescut vînzarea de mărfuri către populație de la 45 507 de milioane de lei la 62 760 de milioane de lei. Din aceste date rezultă atît o tendință generală, sporirea capacității de cumpărare și deci a nivelului de trai al populației, cît și o tendință specifică : creșterea ponderii cumpărării de obiecte de uz îndelungat, care duc la sporirea confortului și a nivelului cultural al fiecărei familii. Grupînd în două categorii obiectele de uz îndelungat cumpărate de către populație : 1) de uz casnic și 2) pentru trebuințe culturale, vom sesiza, în cadrul primei categorii : în 1964 creșterea vînzărilor la mobilă de 38 de ori față de 1950, la mașini de cusut de 11 ori față de 1955, la mașini de spălat rufe de 14 ori față de 1955, la frigidere de 33 de

[5] Vezi *Anuarul statistic al R. P. R. 1965*, p. 103.

[6] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 58.

[7] Față de 1950, se constată în 1964 creșterea vînzării mărfurilor alimentare către populație cu 428%, a mărfurilor nealimentare cu 429%, iar a celor din alimentația publică cu 644%.

ori faţă de 1957 ; în cadrul celei de-a doua categorii : creşterea vînzărilor la aparatele de radio de 38 de ori faţă de 1950, la televizoare de 33 de ori faţă de 1955 [8].

Înzestrarea familiilor cu acest gen de aparate şi bunuri constituie un rezultat al dezvoltării tehnicii contemporane. În socialism, problema apare însă nu numai ca un rezultat al dezvoltării tehnicii, ci şi, ca o preocupare a statului, planificată, conştientă, îndreptată spre asigurarea în ritm impetuos a pătrunderii în viaţa casnică a acestor cuceriri ale tehnicii şi culturii, care determină, totodată, reducerea muncii casnice şi condiţiile sporirii muncii sociale a membrilor familiilor.

Reflectînd în dinamica sa această caracteristică, Directivele Congresului al IX-lea al P.C.R. subliniază că în perioada 1966—1970 vor spori vînzările de mărfuri prin comerţul socialist cu 50—55%, într-un ritm mediu anual de 8,5—9%, cu ridicarea ponderii mărfurilor industriale şi în special a bunurilor de folosinţă îndelungată.

Un capitol important al sprijinului dat de către stat familiilor îl reprezintă construcţia de locuinţe, electrificarea, creşterea cheltuielilor social-culturale [9].

În acestea, precum şi în acordarea alocaţiilor pentru copii, în dezvoltarea creşelor şi a grădiniţelor de copii, în asigurarea asistenţei sociale, în sporirea trimiterilor la odihnă şi tratament etc. se concretizează grija statului socialist faţă de întărirea vieţii de familie.

Fără a putea epuiza analiza acestor factori, trebuie să reliefăm o serie de trăsături ale acestui proces, care se desprind din faptele menţionate :

În primul rînd, caracterul *multilateral* al preocupărilor orînduirii socialiste faţă de îmbogăţirea nivelului de civilizaţie şi cultură al membrilor săi sporeşte posibilităţile educative ale cadrului familial de a contribui la dezvoltarea omului. Afirmarea individului pe planul muncii şi al vieţii obşteşti nu duce la sărăcirea vieţii personale şi de familie, ci şi acest component necesar se îmbogăţeşte mereu, contribuind la dezvoltarea omului, la crearea unor relaţii propice năzuinţelor sale fireşti.

În al doilea rînd, valorile culturale pătrund din ce în ce mai mult în viaţa de familie nu numai prin intermediul înzestrării căminului cu aparate de radio, televizoare etc., prin dezvoltarea preocupărilor pentru lectură, ci şi datorită activităţii multilaterale a instituţiilor cultural-educative (de stat şi obşteşti), care, prin specificul lor, îmbogăţesc, în socialism, cu noi valori viaţa individului şi a familiei.

În acest context, un rol important îl deţine *timpul liber*, care capătă un conţinut cultural bogat, afectînd în mod pozitiv şi viaţa de familie,

[8] *Anuarul statistic al R. P. R. 1965*, p. 428—429.

[9] Din 1950 pînă în 1964 s-au construit 1 379 500 locuinţe, dintre care 661.667 numai între 1960 şi 1964 (vezi *Anuarul statistic al R. P. R. 1965*, p. 370). Între 1966 şi 1970 se vor construi din fondurile statului încă 300 000 de apartamente, la care se vor adăuga locuinţele ce se vor construi la sate. De asemenea, în cincinalul viitor se vor electrifica încă peste 5 000 de sate, astfel că practic acţiunea de electrificare se va încheia în 1972-1973, iar gospodăriile ţărăneşti vor beneficia de marile avantaje pe care le oferă electricitatea. Cheltuielile social-culturale vor reprezenta, în 1970, 5 000 de lei pe familie, aducînd o contribuţie însemnată la ridicarea nivelului de viaţă al oamenilor muncii.

contribuind la pătrunderea valorilor culturale şi morale ale societăţii în mediul casnic [10].

De la nivelul culturii sale socialiste, omul priveşte de pe o poziţie înaintată dezvoltarea sa şi a membrilor familiei, are o viaţă mai plină, mai interesantă, care se răsfrînge şi în atitudinea şi în comportarea sa. Partidul stimulează acest proces, creînd prin obligaţiile impuse membrilor de partid un *model* al comportării. Comunistului — se arată în Raportul C. C. la Congresul al IX-lea al partidului — „trebuie să-i fie proprie atitudinea înaintată a moralei noastre faţă de familie, de educaţia copiilor, a tinerei generaţii, o comportare demnă în întreaga sa activitate socială" [11].

Aceste trăsături se reflectă ca tendinţe în ansamblul vieţii morale a familiilor din ţara noastră.

★

Transformările structurale prin care a trecut România în ultimii 21 de ani nu au afectat numai condiţiile materiale de existenţă ale poporului nostru, creşterea bunăstării sale material-economice, ci, după cum sublinia tovarăşul N. Ceauşescu la Congresul al IX-lea al P.C.R., „ca urmare a transformărilor care au avut loc în viaţa materială a societăţii, precum şi a muncii ideologice şi politice-educative desfăşurate de partid, s-au produs mari schimbări în profilul spiritual al oamenilor muncii" [12]. Apariţia unor noi coordonate spirituale, a unui nou sistem de valori politice, morale, artistice etc. în conştiinţa oamenilor muncii s-a reflectat şi se reflectă continuu în viaţa de fiecare zi a poporului, a fiecărui individ, în activitatea de producţie, obştească, în viaţa personală.

Familia socialistă, ca parte componentă a societăţii, s-a îmbogăţit, la rîndul ei, cu elemente fundamentale noi de ordin spiritual şi moral. Aceste elemente noi nu sînt încă, bineînţeles, generalizate, nu se manifestă încă la nivelul cel mai înalt în toate cazurile. Există încă obiceiuri, tradiţii, concepţii vechi puternic înrădăcinate în conştiinţa multora. Totuşi, dragostea, ca mobil fundamental al constituirii familiei, noua atitudine faţă de femeie, raporturile dintre soţi, dintre părinţi şi copii bazate pe principiile moralei comuniste definesc din ce în ce mai mult şi mai complet profilul spiritual al familiilor României socialiste. Alături de îmbunătăţirea condiţiilor materiale de existenţă — uşurarea activităţilor casnice, creşterea timpului liber al familiei şi îmbogăţirea conţinutului său cultural-educativ-distractiv etc. —, frumuseţea morală, esenţa spirituală a căsătoriei şi a familiei, după expresia lui Marx [13] constituie, în acelaşi timp, o *caracteristică esenţială a familiei socialiste* şi *o direcţie principală de dezvoltare a relaţiilor conjugale.*

Nu ne vom opri asupra aspectelor de mai sus care definesc *componentele* esenţei morale a relaţiilor familiale şi care au fost analizate în

[10] Vezi şi Al. Tănase şi M. Lupan, *Conţinutul cultural al timpului liber*, în „Revista de filozofie", 1965 nr. 3 şi 4.

[11] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 77.

[12] *Ibidem*, p. 86.

[13] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 90—91.

unele lucrări şi articole ştiinţifice sau de popularizare [14]; e necesară însă abordarea generală, globală a transformărilor produse în morala relaţiilor de familie, analiza noilor concepţii şi principii care acţionează şi pe baza cărora se dezvoltă familia în societatea noastră. În acest sens, opiniile oamenilor cu privire la caracteristicile generale ale familiei, cu privire la direcţia dezvoltării sale etc. sînt deosebit de revelatoare.

Să luăm, de exemplu, răspunsurile primite la două întrebări din ancheta efectuată de către Sectorul de etică al Institutului de filozofie în anii 1963—1964 [15], respectiv la întrebarea nr. 18 : „Puteţi să ne arătaţi cum aţi dori să se dezvolte familia dv.? (Ce idealuri sau năzuinţe aveţi cu privire la familia dv.?)" şi 18 bis : „Ce-aţi făcut (sau intenţionaţi să faceţi) în acest scop?"

Răspunsurile primite la întrebarea nr. 18 sînt sintetizate în tabelul nr. 1.

O primă constatare : idealurile şi direcţiile de dezvoltare ale familiei, dorite de către bărbaţi şi femei, sînt, cel puţin pe scara rezultatelor globale ale eşantionului, destul de apropiate în ce priveşte diversitatea răspunsurilor şi raportul diferitelor tipuri de răspunsuri în eşantionul general. Doar două grupe („ridicarea nivelului profesional şi cultural", precum şi „ridicarea nivelului politic şi ideologic al membrilor de familie") atestă o pondere mai mică a răspunsurilor de acest tip date de către femei. În mare măsură, aceasta se explică prin caracteristicile specifice ale eşantionului ales spre cercetare, în care mai mult de jumătate din femeile anchetate sînt casnice ; or, ridicarea nivelului profesional, ca şi a nivelului politic şi ideologic — ca ideal al membrilor adulţi ai familiei — ţine destul de mult de existenţa unei activităţi social-productive a indivizilor. Neîncadrarea într-un colectiv de muncă a femeilor casnice face ca, în această grupă, posibilitatea apariţiei unor astfel de idealuri sau direcţii de dezvoltare a familiei ca întreg să fie mai mică. Cu aceste rezerve, putem spune că, în general, există în cadrul familiei socialiste *o similitudine de păreri* între cei doi soţi privind viitorul acestei celule de bază a societăţii. Această similitudine de păreri este importantă, deoarece exprimă tendinţa spre o continuă întărire şi consolidare a familiei, implicînd contribuţia mereu mai accentuată a femeii în conturarea unor noi idealuri în mediul familiei.

O altă trăsătură generală care reiese din analiza răspunsurilor date la această întrebare priveşte *complexitatea direcţiilor de dezvoltare a familiei* indicate de subiecţi.

---

[14] Vezi, de exemplu, Aurelian Ionaşcu, *Principiile fundamentale ale dreptului în R. P. R. referitoare la relaţiile de familie*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai", Series jurisprudentia, Cluj, 1963 ; Tudor R. Popescu şi Mihai Pascu, *Căsătoria, familia şi dreptul*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1963 ; C. Zamfir, *Specificul moral al relaţiilor de familie*, în „Revista de filozofie" 1965, nr. 2 ; V. Popescu, *Familia ţăranului colectivist*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 6 ; Tiberiu Truţer, *Socialismul şi familia*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1962.

[15] Au fost anchetate, cu sprijinul organelor Direcţiei Centrale de Statistică şi al direcţiilor regionale de statistică, un număr de 500 de familii (soţul şi soţia completînd cîte un chestionar separat) ; cercetarea s-a efectuat în 42 de localităţi (oraşe şi sate) din regiunile Bacău, Banat, Braşov, Bucureşti, Craiova, Crişana, Dobrogea, Galaţi, Hunedoara, Oltenia, Ploieşti şi din oraşul Bucureşti.

Tabelul nr. 1

Opinii exprimate în legătură cu dezvoltarea familiei (Întrebarea nr. 18)

SEX	Participarea la activitatea obștească	Vechimea familiei în ani	Gruparea răspunsurilor: Fără răspuns	Nu este nevoie de o dezvoltare specială	Copiii să se dezvolte din punct de vedere moral pentru a fi folositori societății	Copiii să învețe pentru a avea un viitor asigurat	Înzestrarea familiei cu obiecte în raport cu cerințele timpului	Dezvoltarea armonioasă și consolidarea familiei pe principiile socialismului	Ridicarea nivelului profesional și cultural al membrilor familiei	Ridicarea nivelului politic și ideologic al membrilor familiei	Alte	TOTAL RĂSPUNSURI
A	B	C	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Bărbați	Cu muncă obștească	0—5	4	1	3	11	20	15	10	4	2	66
		6—20	5	5	40	64	87	22	14	2	11	245
		peste 20	7	7	10	17	14	8	5	3	7	71
	Fără muncă obștească	0—5	6	—	3	11	40	9	9	2	5	79
		6—20	17	5	28	43	88	23	15	7	10	219
		peste 20	6	14	10	20	41	10	5	—	11	111
TOTAL			45	32	94	116	290	87	58	18	46	791
Femei	Cu muncă obștească	0—5	1	1	4	6	11	5	7	1	3	37
		6—20	4	3	23	23	29	16	3	3	8	108
		peste 20	2	3	2	10	4	4	1	1	1	25
	Fără muncă obștească	0—5	10	2	4	23	53	6	5	—	3	96
		6—20	14	10	40	83	135	38	14	1	15	338
		peste 20	11	16	13	39	39	19	3	—	16	145
TOTAL			42	35	86	184	271	88	33	6	46	749
TOTAL GENERAL			87	67	180	350	561	175	91	24	92	1540

Într-adevăr, e greu ca o lucrare pur teoretică să dea un răspuns mai bun sau mai complet în ce privește direcțiile principale de dezvoltare ale familiei socialiste decît au dat, pe ansamblu, subiecții interogați [16]. În

[16] Nu ne referim aici la o strictă analiză cantitativă a răspunsurilor, care să fie, eventual, corelată cu anumite criterii de valoare în raportul diferitelor tipuri de răspunsuri, deoarece o asemenea tentativă este întotdeauna riscantă, mai ales cînd reprezentativitatea eșantionului nu este perfectă (cum e de altfel, cazul aici) ; avem în vedere în special analiza calitativă a răspunsurilor date.

tipurile de răspunsuri pe care le-au dat subiecţii găsim, în acest sens, cristalizate elementele principale ale conştiinţei socialiste în continuă dezvoltare a maselor. Teza raportului C.C. al P.C.R. la cel de-al IX-lea Congres privind schimbările survenite în profilul spiritual al oamenilor muncii sub influenţa activităţii educative a organizaţiilor de partid constituie reflectarea ştiinţifică a noilor elemente care au apărut în acest domeniu al vieţii sociale, relativ mai puţin supus influenţei directe a opiniei publice, a colectivităţii.

O mare parte dintre răspunsurile date privesc dezvoltarea *bazei materiale a familiei*. (Aceste cerinţe noi au apărut nu datorită unor consideraţii abstracte sau unor dorinţi iluzorii şi fără speranţă de înfăptuire practică, ci pe baza realizărilor existente şi a înţelegerii juste a perspectivelor întregii noastre societăţi. Adoptarea de către recentul Congres al partidului a Directivelor de dezvoltare a economiei naţionale în viitorul cincinal constituie temelia evidentă a creşterii în continuare a bunăstării materiale a fiecărei familii, a fiecărui individ).

Mai mult de o treime din răspunsurile primite (vezi coloanele 3 şi 4, tabelul nr. 1) se referă la o importantă funcţie socială a familiei : *creşterea şi educarea copiilor*. Grija pentru copii, pentru viitorul lor a fost subliniată de aproape toţi părinţii. Iar din aceste răspunsuri, o bună parte privesc dezvoltarea *din punct de vedere moral* a copiilor, pentru ca aceştia să devină *membri folositori societăţii*. Grupul masiv de răspunsuri primite în acest sens exprimă noile coordonate sociale şi morale pe care le-a adus socialismul în viaţa de familie, exprimă noul raport între familie şi societate. De altfel, aceiaşi subiecţi care au dat răspunsurile grupate în coloana a 4-a au dat şi majoritatea răspunsurilor cuprinse în coloana a 3-a (ştiut fiind faptul că subiecţii, în răspunsurile lor, au cuprins mai multe laturi ale problemei corespunzătoare aspiraţiilor lor complexe). Viitorul fericit al copiilor, profesiunea sau meseria lor ulterioară nu sînt privite ca dorinţe „în sine". Ele nu au sens, fără educarea morală a copiilor în spiritul principiilor socialismului.

Dezvoltarea familiei *pe baza principiilor moralei comuniste* (respectul faţă de femeie, unitatea de concepţii şi idealuri, principialitatea etc.) formează, de asemenea, un grup compact de răspunsuri (coloana a 6-a, tabelul nr. 1) care relevă noile coordonate de valori directoare astăzi în viaţa de familie şi a căror întărire este continuu dorită. În sfîrşit, ridicarea nivelului profesional şi cultural, ca şi ridicarea nivelului politic-ideologic sînt de asemenea în atenţia subiecţilor anchetaţi. Pe ansamblul răspunsurilor date apare deci un tablou armonios şi complet al direcţiilor de dezvoltare a familiei socialiste. Tendinţele pozitive reliefate nu apar pe o direcţie de evoluţie liniară, lipsite de contradicţii şi de luptă. În relaţiile de familie există încă mentalităţi înapoiate faţă de femeie, faţă de copii, faţă de conţinutul vieţii de familie etc. Aceasta contribuie într-o măsură la divorţuri, la manifestări de iresponsabilitate faţă de copii, la menţinerea unor prejudecăţi.

Din analiza datelor din tabelul nr. 1 mai rezultă, referindu-ne la răspunsurile care afirmă că nu este nevoie de o dezvoltare a familiei, că ele provin, în primul rînd, de la membrii acelor familii care, avînd o mare

vechime, nu mai întrevăd căi noi de dezvoltare (40 de familii din 67), lucru evident și firesc. În al doilea rînd, o mare parte dintre răspunsurile de sens negativ se referă, de fapt, la o situație bună a familiei proprii, care trebuie numai *menținută*. Există însă, la un număr de 10—11 familii, răspunsuri cu sens negativ, în care se vădesc atitudini de lipsă de preocupare față de dezvoltarea familiei. Vechiul apare aici sub forma dezinteresului pentru perfecționarea soției sau a soțului sau sub forma neînțelegerii vieții de familie ca factor al dezvoltării individului. Uneori asemenea mentalități sînt exprimate fățiș. Nu de mult, în „Scînteia tineretului", la ancheta „Vă socotiți un om modern?", au fost inserate, pe lîngă opinii care vădesc înțelegerea sensului noțiunii de „modern" ca slujitor al cerințelor progresului social și al unei vieți de familie sănătoase, și opiniile lui P. I., care socotește căsătoria ca o „dovadă de nemodernitate"; de altfel, P. I. a și divorțat pe motiv că „omul modern vrea să fie mai liber, de aceea se eliberează de... corsetul familiei"[17]. Apare aici cel puțin o evidentă confuzie în înțelegerea conceptului de „modern", folosit ca justificare pentru ignorarea valorii pe care o reprezintă viața de familie cu un conținut nou, socialist, propice și necesar dezvoltării individului. Familia clădită pe dragoste, pe principiile morale ale umanismului socialist nu restrînge afirmarea omului, ci constituie un izvor de forță, care permite acestuia să-și formeze și să-și dezvolte valori etice înalte, cum sînt : respectul față de om, demnitatea, cinstea, spiritul de întrajutorare, și nu egoismul și instinctele biologice, lipsite de cerințele elementare ale culturii, care nu determină libertate, ci libertinaj și nestatornicie.

Opiniile și dorințele cu caracter general exprimate în ancheta noastră și în cea din „Scînteia tineretului" infirmă astfel de puncte de vedere străine moralei socialiste.

Aceste dorințe nu sînt abstracte, nu constituie niște speranțe iluzorii, împlinirea lor nu e așteptată să cadă din ceruri. Pe terenul socialismului, dezvoltarea familiei nu depinde decît de activitatea practică a oamenilor.

Pentru determinarea atitudinii practice față de dorințele consemnate în tabelul nr. 1 s-a pus întrebarea suplimentară 18 bis : „Ce-ați făcut (sau intenționați să faceți) în acest scop?" Pentru exemplificare, am analizat felul cum răspund la întrebarea 18 bis subiecții ale căror răspunsuri la întrebarea anterioară (nr. 18) au fost grupate în coloanele a 3-a și a 6-a din tabelul nr. 1 (cei 180 de subiecți din coloana a 3-a și cei 175 de subiecți din coloana a 6-a). Corelarea răspunsurilor date de către subiecți în coloanele 3 („copiii să se dezvolte din punct de vedere moral pentru a fi folositori societății") și 6 („dezvoltarea armonioasă și consolidarea familiei pe baza principiilor socialismului") cu cele ale acelorași subiecți date la întrebarea nr. 18 bis a fost făcută din mai multe motive : pe de o parte, răspunsurile grupate în coloanele 3 și 6 exprimă fenomene noi, caracteristice familiei socialiste, iar pe de altă parte, răspunsurile, corespunzătoare lor la întrebarea nr. 18 bis sînt mai greu de formulat, presupun o înțelegere

[17] Vezi „Scînteia tineretului" nr. 5 041 din 31 iulie 1965.

aprofundată a direcţiilor de dezvoltare a societăţii şi prin aceasta sînt deosebit de edificatoare pentru determinarea tendinţelor noului în familia socialistă.

Rezultatele prelucrării sînt date în tabelul nr. 2, respectiv nr. 3. O primă caracteristică a acestor tabele este numărul relativ mic de „abţineri", de „non-răspunsuri" în raport cu dificultatea întrebării (20 din 180 şi, respectiv, 38 din 175). Aceasta exprimă posibilitatea mereu crescîndă nu numai de intuire spontană, ci şi de *reflectare explicită* a unor fenomene complexe. Activitatea obştească [18], după cum se vede comparînd tabelele, constituie un factor important în această explicitare. (Dacă ne referim la categoria „nu se întreprinde nimic", care, de altfel, are o pondere foarte mică în ansamblul răspunsurilor, rezultă în mod clar că lipsa activităţii obşteşti frînează în general înţelegerea direcţiilor de dezvoltare a familiei în raport cu cerinţele progresului social).

Orientarea copilului spre învăţătură, educaţia făcută prin muncă şi pe baza exemplului personal şi a exemplelor bune ale altora constituie mijloacele prin care subiecţii chestionaţi consideră că se pot educa copiii în spiritul moralei socialiste. Scoatem în evidenţă aici o categorie mare de răspunsuri care denotă un înalt nivel de înţelegere a problemelor educaţiei copiilor. Educarea copiilor în spiritul moralei comuniste este parte integrantă a *procesului general de educaţie a tuturor membrilor familiei*; copilul poate fi crescut în spiritul ideilor nobile şi generoase ale moralei comuniste numai în acel cadru familial căruia îi sînt proprii aceste idei.

Oprindu-ne pe scurt asupra tabelului nr. 3, remarcăm complexitatea şi varietatea mijloacelor prin care se dezvoltă familia socialistă. Categoria de dezvoltare armonioasă a familiei socialiste capătă determinări noi faţă de aparenta sa formă abstractă, prin notele bogate rezultate din grupele de răspunsuri din tabelul nr. 3, cum ar fi : educarea membrilor familiei în spiritul moralei comuniste, dezvoltarea familiei prin muncă, grija pentru copii, atitudinea justă faţă de femeie, ridicarea nivelului politic-cultural şi profesional al membrilor familiei. Relevăm grija pentru continua dezvoltare multilaterală — politică, culturală şi profesională — a fiecărui membru al familiei, ca şi noua concepţie şi atitudine faţă de tovarăşa de viaţă, elemente importante ale dezvoltării armonioase a familiei.

Aceste tendinţe de dezvoltare morală şi spirituală a relaţiilor dintre soţi, dintre părinţi şi copii care au apărut în viaţa de familie se bucură din partea partidului nostru de o deosebită atenţie. De altfel, însăşi apariţia lor a fost determinată de munca educativă complexă şi continuă pe care au efectuat-o organizaţiile de partid şi, sub conducerea lor, celelalte organizaţii obşteşti în rîndurile membrilor de partid, ale tuturor oamenilor muncii. Statutul P.C.R., adoptat de către Congresul al IX-lea, pune ca o problemă de maximă importanţă, ca o permanentă sarcină de partid grija pentru întărirea familiei, a bazelor sale morale. Comunistul, se arată în noua prevedere din Statut, trebuie „să fie exemplu de corectitudine

[18] Din păcate, criteriile de eşantionare a colectivităţii anchetate nu ne permit o grupare a subiecţilor din punctul de vedere al apartenenţei politice.

Tabelul nr. 2

Corelarea răspunsurilor din coloana a 3-a (tabelul nr. 1) cu răspunsurile aceloraşi subiecţi la întrebarea nr. 18 bis

Participarea la activitatea obştească	Numărul răspunsurilor la întrebarea nr. 18	Gruparea răspunsurilor						
		Fără răspuns	Orientarea copilului spre învăţătură	Educaţia copilului prin muncă	Educaţia pe baza exemplului personal şi exemplelor bune ale altora	Educaţia tuturor membrilor familiei în spiritul moralei comuniste	Nu se întreprinde nimic	Alte
A	B	1	2	3	4	5	6	7
Cu activitate obştească	82	7	35	12	4	41	—	7
Fără activitate obştească	98	13	44	18	2	23	2	8
TOTAL	180	20	79	30	6	64	2	15

Tabelul nr. 3

Corelarea răspunsurilor din coloana a 6-a (tabelul nr. 1) cu răspunsurile aceloraşi subiecţi la întrebarea nr. 18 bis

Participarea la activitatea obştească	Numărul răspunsurilor la întrebarea nr. 18	Gruparea răspunsurilor						
		Fără răspuns	Nu se întreprinde nimic	Educarea tuturor membrilor familiei în spiritul moralei comuniste	Crearea condiţiilor de dezvoltare a familiei prin muncă	Atitudine corectă faţă de muncă şi viaţa femeii	Ridicarea nivelului politic-cultural şi profesional al membrilor familiei	Educarea copilului şi orientarea lui spre învăţătură
A	B	1	2	3	4	5	6	7
Cu activitate obştească	70	10	—	12	28	21	7	15
Fără activitate obştească	105	28	3	11	55	14	6	12
TOTAL	175	38	3	23	83	35	13	27

şi de conduită morală în familie şi societate" [19]. Comunistul, ca cel mai înaintat membru al societăţii, nu poate avea două morale — una în muncă şi alta în familie; exemplul înaintat pe care îl oferă membrul de partid îmbrăţişează toate laturile şi activităţile vieţii sale.

Aceste cerinţe înalte exprimate faţă de comunist au o imensă importanţă practică. Ele reflectă, după cum s-a văzut, tendinţe şi, mai mult chiar, fenomene sociale noi, *existente deja* în viaţa multor familii din patria noastră. Datorită rolului exemplului înaintat şi al activităţii educative sporite în această direcţie a miilor de organizaţii de partid din întreaga ţară, procesul de dezvoltare a elementelor moralei socialiste, a înaltelor principii, norme şi valori ale acesteia referitoare la viaţa de familie se va ridica pe o treaptă superioară. De altfel, în discuţiile pe marginea proiectului de Statut s-a subliniat, în repetate rînduri, importanţa comportării demne, înalt morale în viaţa de familie a fiecărui comunist [20].

Prin îndatoririle de ordin moral referitoare la viaţa de familie pe care partidul le pune membrilor săi se constituie un *model* al moralei înaintate întemeiat pe cerinţele şi necesităţile orînduirii noastre socialiste, ale progresului. Acest model, avînd contururile realităţii în familiile tuturor categoriilor de oameni ai muncii, concentrează trăsături înaintate ale moralei comuniste, îndreaptă atenţia activităţii educative spre cultivarea acelor norme de conduită care îmbogăţesc viaţa de familie şi permit formarea şi afirmarea valorilor morale nobile ale personalităţii umane.

★

Transformările revoluţionare care au avut loc în ţara noastră, instaurarea relaţiilor de producţie socialiste, schimbările importante intervenite în conştiinţa maselor largi de oameni ai muncii au determinat, printre altele, şi serioase modificări în viaţa de familie.

Înzestrarea familiei cu aparate care uşurează activităţile casnice (pe baza sprijinului economic organizat al statului), apariţia unor noi mobiluri de constituire a familiei, acţiunea tot mai puternică a principiilor şi normelor moralei socialiste în relaţiile dintre soţi şi dintre părinţi şi copii constituie fenomene din ce în ce mai mult întîlnite în viaţa familiilor din ţara noastră.

Pe măsura înlăturării unor obiceiuri şi mentalităţi negative care mai există încă în unele familii (atitudinea superficială faţă de familie, concepţii învechite cu privire la locul şi rolul femeii în cămin, dezinteres faţă de viitorul copiilor etc.), dezvoltarea şi generalizarea trăsăturilor specifice familiei socialiste vor continua într-un ritm impetuos. Documentele Congresului al IX-lea al P.C.R., Constituţia Republicii Socialiste România constituie, în acelaşi timp, călăuza teoretică şi baza reală pentru această dezvoltare.

---

[19] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 798.
[20] Vezi, de exemplu, „Scînteia", nr. 6 688, 6 689 şi 6 690.

DESPRE UNITATEA MULTILATERALĂ ȘI PROGRESIVĂ A SOCIETĂȚII SOCIALISTE

DE

SERGIU TAMAȘ

Studiul abordează geneza unității societății ca rezultat inevitabil al întregii istorii umane. Societatea, constituind în fiecare etapă a dezvoltării sale un „întreg" social, cunoaște inițial o *unitate naturală*, pentru a trece apoi prin faza scindării *social-economice* și *politice-ideologice*. Prin negarea negației, societatea ajunge în socialism să se dezvolte prin *unitate multilaterală social-economică și politică-ideologică*.

Construirea și desăvîrșirea construcției socialismului a dus la închegarea unității societății din patria noastră ; această unitate are un caracter multilateral, manifestîndu-se pe plan social-economic și în sfera relațiilor politice-ideologice. Unitatea societății noastre se dezvoltă continuu ca urmare a activității poporului nostru sub conducerea partidului clasei muncitoare.

Corolarul unității multilaterale și progresive a societății socialiste din patria noastră este unirea muncitorimii, țărănimii, intelectualității și celorlalte categorii de oameni ai muncii, fără deosebire de naționalitate, în jurul partidului. La Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român s-a subliniat că „dispariția claselor exploatatoare a dus la întărirea națiunii, la cimentarea unității sale. Numai în socialism se pot manifesta în toată plinătatea lor comunitatea reală de interese economice, cultura socialistă comună a tuturor cetățenilor ce locuiesc pe același teritoriu, se poate asigura unirea întregului popor în lupta și munca pentru înfăptuirea aspirațiilor sale de bunăstare și fericire . . . "[1]

Procesul făuririi și dezvoltării unității societății socialiste solicită atenția cercetătorilor marxiști atît din țara noastră[2], cît și din celelalte

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 69.

[2] Vezi C. Borgeanu, *Unele probleme ale dialecticii dezvoltării progresive a societății noastre în etapa desăvîrșirii construcției socialiste*, în „Cercetări filozofice", 1961, nr. 3 ; M. Cernea, *Despre dialectica construirii socialismului*, București, Edit. științifică, 1964.

Rev. filoz., **12**, 9, p. 1151–1162, București, 1965

țări socialiste[3]. Studiul de față, înscriindu-se în această direcție, abordează în mod istoric problema integrității societății în etapele succesive ale dezvoltării sale către comunism.

Termenul „unitatea societății" n-are valoare univocă. Astfel, într-o primă instanță, constatăm că : a) societatea umană considerată în ansamblul ei ca organism social-economic reprezintă un tot unitar, care, ca orice întreg, posedă o *unitate intrinsecă* (proprie, nemijlocită) a elementelor și proceselor componente ; b) societatea, fără a înceta să constituie în fiecare moment un „întreg" social, în condițiile exploatării omului de către om este *scindată social-economic și politic-ideologic* în forțe și tendințe sociale antagoniste ; c) prin revoluția și construcția socialistă, unitatea intrinsecă a societății este realizată pe un plan superior prin făurirea *unității social-economice și politice-ideologice* a forțelor sociale.

SOCIETATEA UMANĂ CA UN „ÎNTREG SOCIAL"

Principiul că societatea constituie un tot unitar, un întreg care diferă de suma indivizilor care îl compun a fost formulat încă în gîndirea antică și reluat în cadrul concepțiilor social-politice medievale și burgheze. Comun acestor interpretări este optica idealistă și metafizică.

Mecanicismul sociologic consideră societatea un sistem care poate fi studiat cu ajutorul conceptelor mecanice, fizico-chimice sau geometrico-matematice (Th. Hobbes, Spinoza, H. C. Carey, W. Ostwald, Winiarsky, Spiru Haret). În *Mecanique sociale*, Haret tratează individul ca un punct material, iar mediul social drept un cîmp de forțe, raporturile care rezultă supunîndu-se legilor mecanice. Eroarea fundamentală nu constă în intenția de a utiliza în studiul sociologic unele procedee ale științelor naturii, ci în ignorarea legilor social-economice și în antropomorfizarea legilor naturii. În ultimă instanță, mecanicismul consideră societatea un agregat mecanic sau fizico-chimic în cadrul căruia fiecare parte poate duce o existență de sine stătătoare după desfacerea ansamblului.

Ideea „agregatului" social este respinsă de orientarea bioorganică (H. Spencer, P. Lilienfeld, A. Schäffle, J. Novikov), fiind înlocuită de aceștia cu o teză biologistă. Societatea este pentru H. Spencer un organism care are individualitatea unui tot ce se deosebește de individualitatea părților. Specificul fenomenelor sociale este însă și în acest caz ignorat, deoarece unitatea societății este considerată a fi de natură organică, iar structura, funcțiile și evoluția sa sînt determinate de legi biologice.

Școlile sociologice burgheze de orientare metafizică se zbat între cei doi poli ai vieții sociale : individul și societatea. Nominalismul sociologic consideră individul unica realitate socială (F. Allport, G. Tarde, W. Mc Dougall, Lester F. Ward, S. Freud, E. A. Ross, G. Ratzenhofer). În con-

[3] Vezi V. P. Certkov, *Neantagoniceskiie protivoreciia pri sotializme*, Moscova, Gospolitizdat, 1957 ; B. S. Ukrainţev, A. S. Kovalciuk și V. P. Certkov, *Dialektika pererastaniia sotializma v kommunizm*, Moscova, 1963 ; M. M. Rozental, *Lenin i dialektika*, Moscova, 1963. G. M. Straks, *Osobennosti protivorecii v sovetskom sotialisticeskom obscestve*, în *O dialektike razvitiia sovetskogo sotialisticeskogo obscestva*, Moscova, 1962.

cepția lui G. Tarde, indivizii sînt diferiți, eterogeni, și, pentru a se construi societatea, este necesar ca între ei să se stabilească o unitate spirituală, o omogenitate psihică. Trecerea de la eterogenitate la omogenitate se realizează prin imitație.

Ideea că indivizii pot exista prin ei înșiși, că sînt unica realitate socială e un reflex sociologic al relațiilor capitaliste, care generează individualismul ca principiu major al vieții sociale. În condițiile liberei concurențe, individul apare ca desprins de legăturile care făceau din el, în epocile istorice anterioare, o parte a unui conglomerat uman determinat, limitat. Producția individului izolat, arată K. Marx, este însă un lucru la fel de lipsit de sens ca și dezvoltarea limbilor fără existența unor indivizi care trăiesc împreună și care vorbesc unii cu alții. De aici nu rezultă că materialismul istoric îmbrățișează realismul sociologic (E. Durkheim), care consideră societatea o unitate anterioară și exterioară individului. O societate independentă de indivizi nu se poate accepta pentru că reprezintă o entitate fictivă. Materialismul istoric nu este nici nominalism, nici realism sociologic, nici sinteza lor, ci o *concepție originală care interpretează societatea ca un tot dialectic, ce se constituie prin relații complexe între parte și întreg, respectiv între individ și societate, grupări sociale, clase și pături sociale.*

Materialismul istoric demonstrează astfel că societatea reprezintă un tip superior de unitate materială, deosebit calitativ de agregatul fizico-chimic sau organismul biologic. Producția mijloacelor materiale, relațiile economice ce se stabilesc în procesul producției, rînduielile de stat, concepțiile politice, juridice, ideologice sînt elementele care, prin legăturile lor reciproce, formează un întreg, un tot unitar dirijat de legi specifice, sociale, care se deosebesc în acțiunea lor concretă de legile naturii. Împotriva „robinsonadelor", împotriva individualismului burghez, K. Marx subliniază că societatea nu este o sumă mecanică de indivizi, ci este *totalitatea relațiilor, legăturilor în cadrul cărora acești indivizi se raportează unii la alții*[4]. Fiecare element social, fiecare proces social capătă adevărata sa semnificație nu considerat izolat, ci în legătură cu întregul, cu structura generală a societății. „Esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale"[5]. Prin aceasta nu se neagă independența relativă a diferitelor sfere ale vieții sociale sau a individului. Unitatea întregului social se manifestă însă, în ultimă instanță, dincolo de limitele relative ale independenței parțiale. Istoria elementelor componente se distinge astfel prin particularități și totodată poartă pecetea totalității. Pledînd pentru înțelegerea organismului social ca „un întreg"...[6], K. Marx subliniază că, în această totalitate, „toate relațiile coexistă simultan și se sprijină unele pe altele"[7]. Se subliniază astfel o caracteristică a unității intrinseci a societății, și anume că între laturile și procesele sociale (industrie și agricultură, oraș și sat, producție și consum etc.) nu există o simplă dependență funcțională, o

[4] Vezi K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, (C. Rohentwurf), Berlin, Dietz Verlag, 1953, p. 176.

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 6.

[6] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 4, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 130.

[7] *Ibidem.*

înlănţuire liniară de cauze şi efecte, ci interlegături mai complexe în genul unui „cerc", în cadrul cărora cauza este în acelaşi timp efect şi aşa mai departe. În *Contribuţii la critica economiei politice*, K. Marx analizează asemenea relaţii complexe referindu-se la raporturile dintre producţie şi consum, producţie şi distribuţie, producţie şi schimb. „Fără producţie nu există consum, dar nici fără consum nu există producţie, căci în acest caz producţia ar fi lipsită de scop"[8]. K. Marx dezvăluie şi interdependenţa dintre celelalte laturi ale relaţiilor de producţie. „Rezultatul la care am ajuns nu este că producţia, repartiţia, schimbul şi consumul ar fi identice, ci că toate constituie părţi ale unui tot întreg, deosebiri în cadrul unei unităţi"[9].

Concepţia marxistă a dat o rezolvare consecvent materialistă problemei totalităţii sociale prin dezvăluirea factorului integrator fundamental al societăţii. Unitatea intrinsecă a societăţii este determinată obiectiv, rezultă din natura însăşi a procesului social. Sarcina ştiinţei este de a desprinde factorul care determină integritatea societăţii. Sociologia burgheză n-a rezolvat această sarcină pentru că s-a oprit la factori cu caracter secundar, de natură spirituală, ideologică, sau la factori a căror acţiune este neesenţială în desfăşurarea istoriei umane. În acest sens au fost făcuţi responsabili de realizarea coeziunii sociale asemenea factori cum sînt : voinţa (Tönnies), imitaţia (G. Tarde), energia (W. Oswald), dragostea şi foamea (Winiarsky), factorul rasial (Gobineau) etc.

Descoperirea de către K. Marx şi F. Engels a rolului determinant al producţiei bunurilor materiale în istorie a însemnat totodată dezvăluirea factorului integrator fundamental al diversităţii de fenomene sociale într-un sistem organic. Producţia este „principiul" care uneşte întreaga societate, este „liantul" care asigură unitatea interioară, fără de care viaţa socială îşi pierde calitatea sa. „Producţia domină atît asupra ei însăşi, în toată contrarietatea determinărilor sale, cît şi asupra celorlalte momente. Cu ea reîncepe de fiecare dată procesul. O anumită producţie determină, aşadar, un anumit consum, o anumită repartiţie, un anumit schimb şi *anumite relaţii între aceste momente diferite*"[10].

Pe de altă parte, *materialismul istoric interpretează concret şi diferenţiat „întregul" social, fiindu-i străină tratarea abstractă, în general, a societăţii.* Pe fiecare treaptă a progresului istoric, elementele întregului social au un anumit conţinut concret, şi, în dependenţă de aceasta, rezultă o *anumită structură interioară a societăţii.* Studiul acestui conţinut stabilit istoriceşte este de fapt studiul succesiunii formaţiilor sociale şi a structurii lor interioare, aşa cum rezultă în funcţie de caracterul producţiei, de caracterul proprietăţii asupra mijloacelor de producţie.

Gîndirea marxistă are meritul de a fi descoperit formaţia socială ca o modalitate complexă de realizare a unităţii societăţii în totalitatea ei, într-o anumită etapă istorică a dezvoltării sale. În cadrul ei sînt unite

---

[8] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 229—230.

[9] *Ibidem*, p. 240.

[10] K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, p. 240.

organic un anumit mod de producție și suprastructura corespunzătoare de idei și instituții. Totodată, în cadrul fiecărei formațiuni sociale sau în cadrul unei epoci istorice, deosebim anumite niveluri de unitate socială cu un conținut bine determinat, de asemenea constituit istoricește. K. Marx constată că, „cu cît pătrundem mai adînc în istorie, cu atît individul — deci și individul care produce — apare mai dependent, aparținînd unei colectivități mai cuprinzătoare" [11].

Cooperarea în muncă, familia, comunitățile umane (*ginta*, *tribul*, poporul, națiunea) constituie diferite niveluri de realizare a unității sociale, care în totalitatea lor formează întregul social, societatea ca un tot unitar.

În concluzie, diferitele laturi ale vieții sociale — producția, schimbul, consumul, comunitățile umane, baza economică, suprastructura, formele conștiinței sociale —, deși cu valori diferite, formează *prin interacțiuni* și interdependențe multiple elementele unei totalități sociale, ale unei anumite societăți care se dezvoltă ca un tot unitar. Fiecare fenomen social este o parte a întregului și se definește prin relațiile cu celelalte laturi și procese. În acest sens, societatea posedă o *unitate intrinsecă* (proprie, în sine, nemijlocită) prezentă în toate etapele istoriei umane.

SCINDAREA SOCIETĂȚII — PRODUS TRECĂTOR AL ISTORIEI

Întregul social este dinamic, cunoaște o „dezvoltare în totalitate", după o expresie a lui Marx [12].

Cercetarea acestei dinamici din punct de vedere materialist-dialectic ne permite să constatăm modificarea conținutului elementelor componente ale societății (bază și suprastructură, clasele și păturile sociale etc.) și, corespunzător, schimbarea relațiilor dintre ele. Acest mod de abordare a vieții sociale este opus formalismului sociologic (F. Tönnies, G. Simmel, L. von Wiese, A. Vierkant). Reprezentanții acestei orientări sociologice idealiste consideră că studiul relațiilor sociale, al formelor de interacțiune umană trebuie să se facă independent de conținutul lor, care ar fi obiect de cercetare al celorlalte științe sociale. Rezultatul practic al unor astfel de cercetări asupra formelor vieții sociale constă în diferite clasificări ale relațiilor umane (contact, apropiere, combinare, unire, concurență, opoziție, conflict etc.). Leopold von Wiese a alcătuit o sistematică cuprinzînd un total de 650 de forme de relații umane. Oricît de reușită ar fi o sistematică a relațiilor umane, ea n-are valoare științifică dacă e considerată independent de conținutul vieții sociale. Pornind de la conținuturile elementelor componente ale organismului social și de la schimbarea lor istorică, constatăm că *unitatea intrinsecă a societății* nu se realizează în același fel pe toate treptele progresului istoric. Pentru a nuanța aceste modalități diferite, vom apela la conceptele de scindare social-economică și politică-ideologică și de unitate social-economică și politică-ideologică. În cele ce urmează vom urmări această evoluție îndeosebi pe planul forțelor sociale.

Modificarea raporturilor dintre forțele sociale componente ale societății capătă o rezolvare speculativă în sociologia burgheză. Unii sociologi,

[11] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, p. 220.
[12] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, p. 189.

printre care Vilfredo Pareto, consideră *eterogenitatea*, respectiv diferențierea și inegalitatea forțelor sociale, drept o stare permanentă. Cei mai mulți descriu însă dezvoltarea ca trecere de la o stare relativ *omogenă*, caracterizată printr-o organizare simplă, cu o slabă diferențiere socială, la o stare de *eterogenitate* crescîndă, la o organizare socială complexă, cu puternice diferențieri ale faptelor sociale sub aspect structural și funcțional (H. Spencer, E. Durkheim, F. Tönnies, Giddings). Aceste interpretări simplifică istoria. Omogenitatea și eterogenitatea, diferențierile și integrările forțelor sociale sînt moduri reale de înfăptuire a unității intrinsece a societății, dar ele nu pot fi analizate în general, abstract, ci trebuie subordonate legilor de dezvoltare a formațiunilor sociale.

În istoria umană putem distinge trei etape mari în cadrul cărora unitatea intrinsecă a societății, relațiile dintre diferitele forțe sociale s-au realizat calitativ diferit. *„Întregul" social a cunoscut succesiv unitatea naturală a comunei primitive, scindarea social-economică și politică-ideologică a societăților bazate pe exploatarea omului de către om, unitatea multilaterală a orînduirii socialiste.* În dependență de trecerea de la o etapă la alta, diferențierile și integrările forțelor sociale, procesele de omogenitate și eterogenitate s-au produs într-un mod complex, contradictoriu.

În comuna primitivă, *unitatea intrinsecă* a societății se realizează ca *unitate economică și socială naturală.* Ea este unitatea spontană a primelor comunități umane constituite prin desprinderea strămoșului omului de natură. Cordonul ombilical care leagă pe oameni de natură este încă vizibil în viața socială. Producția în cadrul comunității gentilice se realizează *colectiv*, în condițiile proprietății *comune* asupra mijloacelor de producție; între oameni se stabilesc relații de colaborare și ajutor reciproc. Aceste raporturi asigură unitatea de acțiune a fiecărei comunități în jurul unor țeluri imediate, generate nemijlocit de nevoile de hrană, locuință și apărare; adunarea populară hotărăște în toate problemele fundamentale ale comunității. În cadrul unității naturale, spontane a societății, diferențierile sociale sînt slabe. Societatea nu cunoaște încă diferențieri de clasă. Diviziunea muncii este inițial naturală, între sexe.

Contradicțiile interne ale orînduirii primitive au dus la destrămarea unității naturale a societății. Ca urmare a dezvoltării proprietății private și a schimbului, istoria umană intră într-o etapă nouă a dialecticii sociale, cu particularități proprii, etapă care cuprinde formațiunile sociale sclavagistă, feudală și capitalistă. „Vechea societate bazată pe legături de gintă" — scrie F. Engels — este sfărîmată; „locul ei îl ia noua societate, organizată în stat, ... complet subordonată relațiilor de proprietate și în care, în prezent, se desfășoară în voie contradicțiile de clasă și lupta de clasă ce constituie conținutul întregii istorii *scrise* de pînă acum "[13].

O dată cu destrămarea comunei primitive, unitatea intrinsecă a societății se înfăptuiește prin lupta forțelor și tendințelor ce rezultă din scindarea social-economică și politică-ideologică. Temelia obiectivă care determină scindarea societății pe diferite planuri modifică radical condițiile sociale

[13] F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, ed. a 5-a, București, Edit. politică, 1961, p. 6.

în care acționează legea unității și luptei contrariilor. În noua situație, progresul se realizează prin antagonisme ; lupta de clasă este forța motrice a progresului social. Are loc o creștere continuă a diferențierilor sociale, de clasă, însoțită, totodată, de o integrare sporită a diferitelor laturi ale vieții sociale, care înlocuiește izolarea din trecut. Dar dezvoltarea antagonistă a contradicțiilor pune în pericol la un moment dat unitatea intrinsecă a societății. De cîte ori această scindare, prin adîncirea ei peste anumite limite, a pus în pericol unitatea intrinsecă a societății, s-au deschis epoci de revoluție social-politică, care au restabilit concordanțele necesare, au înlăturat relațiile de producție perimate și au promovat altele noi.

Restabilirea succesivă a unității intrinseci a societății prin trecerea de la sclavagism la feudalism și apoi la capitalism, înfăptuindu-se de fiecare dată prin păstrarea proprietății private și a exploatării omului de către om, nu are drept consecință înlăturarea stării de scindare social-economică și politică-ideologică. Dimpotrivă, în capitalism, antagonismele ating dezvoltarea maximă, afectînd toate laturile vieții sociale. „În actuala societate — remarca K. Marx — *separația* apare ca o relație normală. De aceea, acolo unde această separație nu există în realitate, ea este presupusă ..."[14]. Integritatea societății capitaliste, evoluția ei ca un „întreg" social rezultă din interacțiunea unor entități opuse. K. Marx scria că reprezentanții oficiali ai burgheziei cultivă iluzia afirmată a unității, cînd de fapt capitalismul reprezintă *„unitatea* care nu există în *esență*", care are determinarea de a fi *„unitate a ceea ce nu este unit"* și ajunge la concluzia că „aici nu numai că se unesc două principii opuse, dar această unitate constituie însăși *natura* lor, rațiunea lor de a fi"...[15]. K. Marx caracterizează lapidar societatea capitalistă ca fiind o unitate negativă în cadrul căreia progresul se realizează prin antagonisme[16].

O manifestare concretă a scindării societății o reprezintă *divergența între activitățile economice, politice, ideologice ale indivizilor.* Caracterizînd această mișcare socială divergentă, F. Engels sublinia : „Dizolvarea omenirii în monade, avînd fiecare un principiu de viață deosebit și un scop deosebit, o lume a atomilor, este împinsă aici pînă la paroxism ..."[17]. V. I. Lenin, referindu-se la același proces, scria că, în condițiile producției de mărfuri, „proprietatea, proprietatea capitalistă, și mica proprietate dezbină ..."[18]. De altfel, nici între reprezentanții aceleiași clase sau pături sociale care-și bazează existența pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție nu se realizează unitatea în înțelesul ei profund. „Dacă toți membrii burgheziei moderne au un interes comun — scria K. Marx — în măsura în care formează o clasă opusă altei clase, ei au interese opuse, antagoniste, în relațiile pe care le au unii față de alții. Aceste interese opuse decurg din condițiile economice ale vieții lor burgheze"[19].

---

[14] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea I, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 314.

[15] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 328.

[16] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 94.

[17] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 273.

[18] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 30, București, E. S. P. L. P., 1956, p. 439.

[19] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, p. 140.

Pe fondul acestui mozaic de antagonisme social-economice și politice-ideologice, eforturile burgheziei imperialiste de a strînge masele populare în jurul ei, de a făuri o unitate social-politică și ideologică a tuturor categoriilor sociale sînt sortite eșecului. Ideologii burgheziei nu pot găsi, după propria lor mărturisire, un ,,sistem de valori'' acceptabil pentru toți.

Această etapă a dialecticii sociale caracterizată prin opoziția de interese, prin antagonisme sociale nu exclude însă existența unei unități reale de interese între anumite clase sau pături sociale. Astfel, în capitalism, pe fondul lipsei de unitate economică, socială și politică-ideologică a societății în ansamblul ei se realizează *unitatea socială de luptă a celor ce muncesc în jurul clasei muncitoare, a partidului ei de avangardă marxist-leninist.* Rolul hotărîtor în închegarea unității maselor populare revine *alianței dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare.* Se făurește astfel forța socială principală a revoluției și construcției socialiste, care pune capăt ,,unității negative'' a societății.

UNITATEA POZITIVĂ A SOCIETĂȚII SOCIALISTE

Socialismul deschide o nouă etapă în evoluția dialecticii sociale, punînd într-un mod nou problema integrității, a interdependenței laturilor componente ale societății, prin înlăturarea scindărilor sociale proprii tuturor formațiunilor bazate pe exploatare. Restabilirea *unității intrinseci* a societății are loc pe un plan superior : nu printr-o revenire la unitatea naturală a comunei primitive, ci prin înfăptuirea *unității multilaterale economice, sociale, politice și ideologice a vieții sociale.*

Schimbările profunde pe care le aduce socialismul se datoresc ,,depășirii pozitive a proprietății private ...''[20] prin promovarea unui mod de producție întemeiat pe un nou tip de proprietate. Instaurarea proprietății socialiste, ,,proprietatea cu adevărat umană'' ...[21], înseamnă modificarea radicală a naturii factorului integrator al societății. Din această cauză, modul în care se realizează raporturile reciproce dintre laturile și procesele sociale diferă radical în raport cu capitalismul. *Proprietatea socialistă ca factor integrator de tip nou determină ca elementele componente și forțele sociale ale societății să aibă o natură asemănătoare, în virtutea căreia se apropie și se sudează tot mai puternic.* Astfel, între producție și proprietate, producție și consum, oraș și sat, societate și individ se stabilesc raporturi reciproce de concordanță la nivelul esenței lor. În societatea noastră socialistă, caracterul social al producției își găsește corespondent direct în caracterul social al proprietății asupra mijloacelor de producție. Orînduirea socială este formată din grupe sociale cu o natură asemănătoare, membrii lor fiind cu toții oameni ai muncii. Proprietatea socialistă unește societatea pe diferite planuri.

În patria noastră, ca urmare a victoriei depline a socialismului la orașe și sate, unitatea multilaterală a societății se manifestă în *unitatea economică* — întreaga economie fiind cuprinsă în cadrul acelorași relații

[20] K. Marx și F. Engels, *Din lucrările de tinerețe*, Moscova, 1956, p. 588.
[21] *Ibidem*, p. 571.

socialiste, care au înlăturat scindarea în sectoare economice diferite; în *unitatea socială* — prin lichidarea claselor exploatatoare și făurirea unei structuri sociale noi, constituită doar din oameni ai muncii. Unitatea socială cuprinde ca latură esențială și procesul lichidării antagonismelor naționale, a antagonismelor dintre individ și societate; în *unitatea politică* — prin înfăptuirea unității de voință și acțiune a întregului popor în jurul partidului pe baza identității de interese social-economice. Unitatea multilaterală a societății noastre socialiste implică și înfăptuirea treptată a unei fizionomii spirituale comune întregului popor pe temelia ideologiei științifice marxist-leniniste. La Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român s-a arătat că unirea muncitorilor, țăranilor, intelectualității și celorlalte categorii de oameni ai muncii constituie *factorul hotărîtor al marilor biruințe dobîndite de poporul nostru.* Întărirea continuă a acestei unități reprezintă garanția sigură a mersului nostru victorios înainte pe drumul socialismului[22].

În ce privește izvorul dezvoltării sociale în socialism, am intra în conflict cu realitatea dacă am opune unitatea multilaterală a societății socialiste procesului de apariție și rezolvare a contradicțiilor sociale. Clasicii marxism-leninismului, referindu-se la relațiile sociale noi pe care le stabilește socialismul, au subliniat întotdeauna că ele nu reprezintă o stare fixă, imuabilă a omenirii. Imaginea socialismului nu este imaginea unei societăți în care ar exista concordanță absolută între toate laturile sociale, în care nu ar exista diferențe de nici un fel, în care nu ar apărea contradicții. Engels scria în legătură cu aceasta că socialismul trebuie înțeles „ca ceva supus unei continue schimbări, supus progresului ...” [23]. Pe orice treaptă a dezvoltării societății, izvorul mișcării sociale îl constituie lupta dintre contrarii, învingerea în această luptă a tot ceea ce constituie un obstacol în calea progresului social.

Unii cercetători (V. P. Certkov, B. S. Ukrainţev și alții) identifică unitatea multilaterală a societății socialiste cu procesul nașterii și rezolvării contradicțiilor neantagoniste[24]. Se știe că orice contradicție constituie o anumită formă a legăturii, a raporturilor dintre laturile, tendințele unui obiect sau proces. Totodată, contradicția reprezintă *unitatea* și *lupta* contrariilor. Unitatea contrariilor este o formă specifică de realizare a unității în natură și în societate, fiind legătura specifică a unor *laturi care se exclud reciproc.* În acest caz, unitatea exprimă inseparabilitatea laturilor contradictorii, fiecare presupunînd existența celuilalt. Inseparabilitatea dată este însă *temporară*, vremelnică, deoarece această legătură reciprocă (unitatea contrariilor) dă naștere necesar, inevitabil luptei dintre contrarii, care, la rîndul ei, înlătură contradicția, înlătură unitatea dată a laturilor contradictorii. Înlăturarea prin luptă a unei anumite unități de contrarii propulsează fenomenele.

---

[22] Vezi *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 68.

[23] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, ed. a 2-a, vol. II, București, E. S. P. L. P., 1955, p. 532.

[24] Vezi V. P. Certkov, *Neantagonisticeskie protivorecia pri sotializme*; B. S. Ukrainţev, A. S. Kovalciuk și V. P. Certkov, *Dialektika pererastania sotializma v kommunizm.*

Unitatea multilaterală a societății socialiste nu este un factor trecător, ci un factor permanent, care se consolidează continuu și-și pune pecetea pe toate laturile vieții sociale. În afară de aceasta, ea exprimă *relații între laturi ale vieții sociale care au esențe asemănătoare, se apropie și nu se exclud.*

Deoarece unitatea societății socialiste este un factor social permanent, și nu efemer, partizanii punctului de vedere expus mai sus lasă să se înțeleagă că, în socialism, lupta contrariilor devine relativă, iar unitatea contrariilor un moment absolut, constant al dezvoltării. În mod logic se ajunge să se susțină că, pe măsura înaintării societății spre comunism, sfera de acțiune a legii unității și luptei contrariilor s-ar îngusta tot mai mult. În același sens se susține că, în cadrul noului tip de unitate dialectică (contradicția neantagonistă), ascuțimea opoziției nu crește, ci scade, se șterge treptat[25]. Considerăm că această opinie nu este în concordanță cu realitatea. Aprecierea lui V. I. Lenin cu privire la caracterul relativ al unității contrariilor în raport cu caracterul absolut al luptei contrariilor își păstrează pe deplin valabilitatea în condițiile socialismului[26]. Transformarea unității contrariilor într-un moment absolut „îngheață" anumite contradicții, făcînd imposibilă mișcarea lor, apariția de noi contradicții. Socialismul se dezvoltă însă și el prin învingerea contradicțiilor. Tendința care rezultă din mișcarea generală a societății socialiste nu constă însă în polarizarea economică și socială, în scindarea politică-ideologică, ci, dimpotrivă, în întărirea unității sale economice. Acest aspect dă o nouă valoare unității societății ca organism social-economic. Aceasta are repercusiuni asupra structurii sociale, duce la apropierea între oamenii muncii, la contopirea lor într-o forță socială unică. Reflectarea acestui proces pe plan filozofic nu se poate realiza prin categoria unității contrariilor, ci printr-o categorie sociologică, specifică — categoria unității sociale multilaterale (unitatea social-economică și politică-ideologică a societății). În timp ce fenomenul unității și luptei contrariilor este *universal*, unitatea social-economică și politică-ideologică a societății este o *stare proprie numai unei anumite trepte de dezvoltare a vieții sociale.* Teza unității contrariilor are un caracter general-filozofic și servește pentru a descifra mecanismul de acțiune al legii unității și luptei contrariilor. Conceptul de unitate social-economică și politică-ideologică are în schimb o valoare mai restrînsă, sociologică, servind la evidențierea unui anumit mod de realizare a unității intrinsece a societății, pentru analiza particularităților dialecticii sociale pe treapta socialistă și comunistă de dezvoltare a societății.

Structura nouă a societății socialiste, unitatea ei multilaterală conferă un caracter nou fiecărui component al vieții sociale, influențează dinamica lor. În aceste condiții nu este posibil să înțelegem modificările, evoluția diferitelor verigi ale societății socialiste dacă se ignoră unitatea ei multilaterală.

---

[25] Vezi B. S. Ukrainţev, A. S. Kovalciuk și V. P. Certkov, *Dialektika pererastaniia sotializma v kommunizm.*

[26] Acest punct de vedere îl întîlnim în lucrările lui M. M. Rozental : *Lenin i dialektika* ; G. M. Ștraks, *Osobennosti protivorecii v sovetskom sotialisticeskom obscestve*, în *O dialektike razvitiia sovetskogo sotialisticeskogo obscestva.*

Desigur, nu se anihilează istoria proprie, independența relativă a fiecărui element al societății. Însă fiecare „istorie individuală" poartă pecetea unității multilaterale a societății. Aceste modificări esențiale privesc în primul rînd dinamica noii societăți.

După părerea noastră, specificul acțiunii legii unității și luptei contrariilor în socialism rezultă din formarea unității multilaterale a societății, și nu invers. Prezența unității multilaterale a societății aduce corective esențiale procesului dezvoltării, deoarece înlătură antagonismele sociale. Contradicțiile sociale apar între elemente ale vieții sociale care prin esența lor au un fond comun, care sînt în raporturi de concordanță la nivelul esențelor. De aici caracterul neantagonist al acestor contradicții. De pildă, pe planul relațiilor de clasă, caracterul neantagonist al contradicțiilor ce pot apărea rezultă din faptul că între clasa muncitoare, țărănimea cooperatistă și intelectualitate se stabilesc relații de unitate de interese în problemele fundamentale, în timp ce raporturi de deosebire de interese se nasc în probleme secundare.

Pe fondul unității multilaterale — economică, socială și politică-ideologică — a socialismului se schimbă și modul de rezolvare a contradicțiilor, precum și consecințele lor sociale. În legătură cu aceasta, V. I. Lenin arăta că și în socialism „este de asemenea o luptă, dar de un fel deosebit, biruirea unei oarecare împotriviri, dar, ce-i drept, e cu totul altă împotrivire și cu totul alt gen de biruire ..."[27]. Contradicțiile neantagoniste se rezolvă pe temelia unității de interese fundamentale ale forțelor sociale ale noii societăți, rezolvare care duce la stabilirea concordanțelor sociale încălcate. În urma acestui proces, forțele și elementele componente ale socialismului *se transformă continuu*, iar prin înlăturarea contradicțiilor neantagoniste ce se nasc între ele *crește gradul de apropiere, crește unitatea lor socială*. Pe planul relațiilor de clasă, rezolvarea contradicțiilor neantagoniste duce la apropierea continuă a muncitorilor, la întărirea alianței muncitorești-țărănești, la creșterea omogenității sociale.

Unitatea multilaterală social-economică și politică-ideologică — ca modalitate concretă de realizare a unității intrinsece a societății în condițiile socialismului — are astfel un caracter dinamic progresiv, constituie o modalitate nouă, superioară de realizare a progresului istoric.

Orînduirea socialistă nu *conține cauze obiective* care să înlăture unitatea multilaterală a societății. Dezvoltarea continuă a unității societății socialiste, întărirea unității poporului depind însă de modul în care forțele subiective soluționează numeroasele probleme complexe pe care le ridică construcția noii societăți, de modul în care sînt învinse greutățile ivite și se pune capăt greșelilor ce pot fi săvîrșite. De aici decurge însemnătatea hotărîtoare a stabilirii unei linii politice realiste, științifice pentru construirea noii societăți. „Misiunea plină de răspundere de a elabora linia politică ce corespunde cel mai bine condițiilor concrete, particularităților fiecărei țări, de a stabili etapele procesului revoluționar, căile și metodele

---

[27] *Culegere din operele lui Lenin*, vol. III, 1925, p. 494.

cele mai potrivite desfăşurării revoluţiei socialiste revine clasei muncitoare, forţelor revoluţionare interne, partidului marxist-leninist din ţara respectivă ..."[28].

★

Întreaga mişcare a istoriei fiind actul de naştere al comunismului, ea conduce inevitabil la geneza unităţii multilaterale a societăţii. Procesul nu este însă simplu, ci contradictoriu, înfăptuindu-se printr-o negare a negaţiei.

Dezvoltarea „întregului social" în prima sa etapă s-a caracterizat prin *unitate naturală*, spontană. În urma apariţiei proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie şi a exploatării omului de către om, a urmat o perioadă îndelungată în cadrul căreia societatea este caracterizată printr-o *„unitate negativă"*, fiind scindată economic, social şi politic-ideologic. Fără a înceta de a evolua ca un „întreg", în cursul istoriei societăţii a existat o perioadă îndelungată caracterizată prin raporturi de separare şi opoziţie între diferitele laturi şi procese sociale. În succesiunea lor, formaţiunile sociale bazate pe antagonisme sînt o negare a unităţii naturale proprii societăţii primitive.

În epoca contemporană, socialismul reprezintă negarea negaţiei, deoarece înlătură „unitatea negativă" a societăţii bazate pe exploatarea omului de către om, făurind *„unitatea pozitivă"* a societăţii ca unitate multilaterală şi progresivă social-economică şi politică-ideologică. Calea reală pentru înlăturarea scindării sociale, pentru înfăptuirea unităţii profunde a societăţii este revoluţionarea socialistă a fundamentului ei economic, înlăturarea relaţiilor de exploatare a omului de către om cu toate consecinţele sale. Socialismul restabileşte unitatea societăţii în condiţiile fireşti, proprii naturii umane istoriceşte constituite, deschizînd posibilităţi largi pentru evoluţia spre cele mai înalte culmi ale progresului istoric.

---

[28] *Declaraţie cu privire la poziţia Partidului Muncitoresc Român în problemele mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale, adoptată de plenara lărgită a C. C. al P. M. R. din aprilie 1964*, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 48.

DIN NOU DESPRE EUGEN LOVINESCU

DE

GRIGORE SMEU

Eugen Lovinescu este una dintre personalitățile contradictorii ale culturii noastre, mult discutată în ultimii ani. Contribuții substanțiale în analizarea unora dintre aspectele sociologiei, esteticii, teoriei și criticii sale literare au adus îndeosebi N. Tertulian, Ileana Vrancea, Ov. S. Crohmălniceanu și Eugen Simion. Opera lovinesciană este întinsă, variată și continuă să preocupe pe cercetători. Atitudinea antifascistă, problema sincronismului, autonomismul estetic, poziția lui Lovinescu față de anumite fenomene în evoluția literaturii românești constituie aspecte care solicită încă unele adînciri și completări. Desigur, un studiu restrîns cum este cel de față își poate propune doar analize succinte ale unora dintre aceste aspecte.

★

Om de o vastă cultură, Eugen Lovinescu s-a impus ca o personalitate de prestigiu atît prin lucrările publicate, cît și în calitate de conducător al cenaclului literar „Sburătorul". Cu toate că, în epocă, activitatea acestui cenaclu a fost nu o dată persiflată, însemnătatea ei n-a putut fi niciodată minimalizată cu totul. Într-o perioadă cînd complexitatea analizelor spirituale în crearea personajului literar se impunea cu intensitate sporită, Eugen Lovinescu a cultivat cu predilecție și a prețuit în cadrul cenaclului pe care-l conducea rafinamentul nuanțelor, capacitatea de depistare și reliefare a acestora.

Cenaclul „Sburătorul" a constituit un imbold pentru o serie de scriitori (H. Papadat-Bengescu, Gh. Brăescu, Camil Baltazar, Ion Călugăru etc.) afirmați în perioada respectivă. Este îndeobște cunoscut faptul că Lovinescu s-a bucurat de încrederea multor scriitori tineri. Aceștia au găsit, adeseori, la el un sfat sincer, prietenesc.

Revista progresistă „Capricorn" publica în 1930 — cînd Lovinescu împlinea 50 de ani de viață — un scurt articol, în care se aprecia meritul său de a fi creat un sistem ce se poate discuta, dar nu se poate tăgădui compe-

Rev. filoz., 12, 9, p. 1163 – 1173, București, 1965

tența cu care a îndrumat primii pași ai celor mai mulți scriitori de după război [1]. Cincisprezece ani mai tîrziu, în 1945, ziarul „Scînteia" a publicat articolul *Despre lipsa unui critic literar*, în care Ion Călugăru prezenta personalitatea și atitudinea lui Eugen Lovinescu ca om de cultură : „Era profesor prin vocație, era critic și îndruma ; îi plăcea să descopere talente, să sublinieze merite. Criteriul său de judecată era valoarea estetică, valoarea formală a operei. La răspîntia istoriei însă, cînd în viața intelectuală a poporului nostru s-au despărțit scriitorii luptînd pentru umanism, pentru progres, de propagandiștii — e adevărat puțini, dar foarte activi — ai fascismului, Eugen Lovinescu a luat poziție împotriva misticismului Gărzii de fier, împotriva rasismului fascist, pentru libertatea de gîndire, pentru respectul valorilor umane... Scrisul său de o limpezime clasică, ținuta sa intelectuală, înțelegerea și prietenia pe care o arătase scriitorilor tineri, polemicile lui cu Nichifor Crainic și ceilalți corifei ai misticismului legionar reprezentau o poziție antifascistă"[2]. Este o caracterizare adecvată a poziției antifasciste adoptate de Eugen Lovinescu.

Încă în 1925, E. Lovinescu observa într-un mod realist că, o dată cu suprimarea tuturor libertăților, fascismul a înăbușit și spiritul veacului, fără a aduce o formulă nouă de viață socială [3]. Nu poate fi uitat nici faptul că s-a alăturat grupului de intelectuali progresiști semnatari ai protestului împotriva autodafeurilor săvîrșite de aventurierii fasciști cu opera lui Mihail Sadoveanu.

Nu o dată Eugen Lovinescu a fost denigrat de către fasciști. După părerea noastră, ceea ce le repugna acestora nu era atît autonomismul propriu-zis al concepției lovinesciene, cît atitudinea lui fermă împotriva tradiționalismului reacționar, ținuta intelectuală ostilă ortodoxismului și caracterului degradant, aventurist al ideologiei și politicii fasciste. Subtextul atacului violent, injurios, pe care „Porunca vremii" din 6 ianuarie 1938 l-a publicat la adresa lui Lovinescu îl constituie tocmai faptul că repudierea de către acesta a tradiționalismului retrograd venea în contradicție cu principii de bază ale ideologiei fasciste.

Dacă atitudinea antifascistă a lui Lovinescu este incontestabilă nu poate fi eludat adevărul că manifestarea ei se conjuga cu promovarea concepției autonomiste — și, corespunzător, în planul artei — cu exprimarea atașamentului față de estetism.

Concepția estetică lovinesciană nu poate fi explicată și nu i se poate determina funcția socială fără a-i vedea legătura cu concepția sa sociologică. Într-adevăr, logica estetică a lui Lovinescu este condiționată de logica sa sociologică [4].

Ideea care străbate întreaga operă a lui Lovinescu este aceea de *sincronizare*, înțeleasă ca necesitate sociologică a interdependenței întregii vieți contemporane. „Epocile nu sînt considerate ca momente de sine stătătoare, ci prin aderența lor cu viața socială și culturală ; arta — afirmă Lovi-

[1] *Cîteva rînduri omagiale*, în „Capricorn", 1930, nr. 2, p. 17.

[2] Ion Călugăru, *Despre lipsa unui critic literar*, în „Scînteia" din 9 iulie 1945.

[3] E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. III, București, 1925, p. 69.

[4] N. Tertulian, *E. Lovinescu sau contradicțiile esteticismului*, București, E. S. P. L. A., 1959, p. 78.

nescu — e o valoare mobilă determinată de concepția estetică a momentului, de ideologia literară și de modurile sensibilității, variabile nu numai în spații mari de timp, ci chiar înlăuntrul unei singure generații literare"[5]. Așadar, Lovinescu apără ideea tendinței de „sincronizare" a artei cu evoluția societății. Iar în această privință preconizează îndepărtarea de spiritul rural „spre formele evoluate"[6].

Nu poate fi ignorat adevărul că Lovinescu susține uneori deschis legătura operei de artă cu viața, faptul că, de pildă, o creație literară anumită poartă amprenta epocii. Ideea concretizării în opera de artă a unei anumite atitudini față de viața socială a fost exprimată de Lovinescu și în *Introducere* (1929) la volumul *Nuvele, povestiri și povești*, de I. L. Caragiale: „...În orice operă de artă se ascunde, involuntar, și o atitudine față de viața socială, în genere infuză și îndărătul creației relativ obiective, dar păsind uneori și în primul plan, răspicat, voluntar și transformînd-o în reflexul literar al unei conștiințe critice"[7]. De unde, atunci, conceptul lovinescian al „autonomiei" esteticului, al „autonomiei" artei?

Întreaga problemă rezidă în *conținutul concret* al ideii de „sincronizare" la Lovinescu. „Îndepărtarea de spiritul rural spre forme evoluate" înseamnă în concepția sociologică lovinesciană a milita pentru idealurile burgheziei urbane moderne; Lovinescu considera că progresul societății românești depinde de imitarea formelor de viață occidentale.

Autorul *Istoriei literaturii române contemporane* a ținut însă să nu reducă în mod simplist conținutul „sincronizării" la „imitații", care să anuleze caracteristicile specific naționale. Este un aspect care se impune a fi analizat cu atenție. El a precizat că literatura română nu poate fi explicată și înțeleasă fără a vedea legăturile ei organice cu spiritul literaturii populare, cu o serie de factori psihici specific naționali. Dacă Lovinescu considera că literatura română modernă datorează conținutul său evoluat contactului cu literaturile apusene, el a notat totodată că „interdependență nu înseamnă... și internaționalizare: prin faptul elaborației ei de o sensibilitate determinată în parte de ereditate și de atmosfera morală a mediului și într-un material verbal de o rezonanță sufletească specifică, orice literatură nu poate fi decît națională"[8]. Lovinescu a apreciat pe Eminescu, Creangă și Caragiale ca mari creatori, care constituie „puncte din frontiera hărții noastre psihice"[9]. Atunci cînd scria că „atitudinea fatalistă" sau „sentimentalitatea caracterizată prin duioșie" ar constitui trăsături spirituale specific naționale ale poporului român, el emitea o apreciere falsă, confuză, deoarece tindea să ridice unele note strict *individuale*, întîlnite doar în anumite creații artistice, la rangul unor semnificații de ordinul specificului național. Lovinescu a făcut și cîteva aprecieri cu privire la unele note specifice ale literaturii române. El considera, de pildă, că umorul

---

[5] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. III (Evoluția poeziei lirice), București, Edit. „Ancora", 1927, p. 5.

[6] *Ibidem*, p. 6.

[7] Vezi „Introducere" la I. L. Caragiale, *Nuvele, povestiri și povești*, București, 1929, p. 5.

[8] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I (Evoluția ideologiei literare), p. 19.

[9] E. Lovinescu, *Critice*, vol. XI, București, p. 11.

românesc din paginile lui Creangă nu-şi are echivalent în nici una din literaturile universale. Distingea de asemenea plasticitatea limbii române şi marea ei capacitate de inventivitate.

Conceptul de „sincronizare" recunoaşte, prin urmare, legitimitatea unor trăsături specific naţionale. Lovinescu considera, însă, că forma obişnuită de creaţie a popoarelor tinere intrate brusc în contact cu civilizaţiile apusene o constituie *asimilarea* caracterelor *acestor* civilizaţii. În interpretarea sa, originalitatea, specificul creaţiilor româneşti, apare *subordonată* conceptului de asimilare.

El diferenţiază asimilarea de imitaţie, în sensul că prima este înţeleasă ca o prelucrare originală, în spirit naţional, a unor caracteristici împrumutate, aparţinînd culturilor şi civilizaţiilor apusene. În felul acesta, asimilarea este concepută ca o imitaţie atenuată. Între interdependenţă şi asimilare se stabileşte un raport direct : prima o presupune pe cea de-a doua şi ambele concepte presupun prezenţa specificului naţional, *dar ca un factor subordonat*. În ultimă instanţă, Lovinescu acordă prioritate factorului „imitaţie". În această privinţă el socoteşte că numărul creaţiilor originale ale unui popor este limitat ; nelimitat ar fi numărul imitaţiilor — exprimate prin asimilare — pe care le consideră forma *obişnuită* de originalitate [10]. Sincronismul lovinescian nu contestă specificul naţional, dar prin primordialitatea acordată imitaţiei-asimilare el apare ca un factor secundar, derivat, minimalizat în însemnătatea sa ; progresul societăţii şi culturii româneşti este pus pe seama imitaţiei-asimilare a formelor de viaţă proprii burgheziei occidentale. Dacă este importantă recunoaşterea meritelor lui Lovinescu ca o personalitate culturală complexă, de prestigiu, nu poate fi ignorat nici faptul că el se manifesta ca un apologet al democraţiei burgheze, de pe poziţiile liberalismului acestei clase, tocmai cînd criza generală care cuprinsese sistemul capitalist făcea ca burghezia modernă să renunţe din ce în ce mai mult la democraţie.

În legătură cu caracteristicile pe care Lovinescu le indica a fi trăsăturile progresiste ale literaturii româneşti, el scria încă în 1912, reluînd ideea în perioada dintre cele două războaie [11], că „o literatură la înălţimea momentului nostru cultural trebuie să răsfrîngă şi alte bătăi de inimă şi alte gînduri mai înalte şi alte speculaţii intelectuale şi sentimentale". Şi anume să răsfrîngă „suflete în care se îmbină jocuri complexe de sentimente, năzuinţe dezinteresate" [12]. A căpătat prestigiu tendinţa lui Lovinescu de a susţine ideea unui conţinut spiritual *cît mai complex* al operei de artă. În concepţia estetică lovinesciană, complexitatea sufletească devine însă în mare măsură, un joc al subiectivităţii în sine. Aceste „alte bătăi de inimă", „speculaţiile intelectuale şi sentimentale", „jocurile complexe de sentimente" care definesc modernismul promovat de Lovinescu în literatură alcătuiesc un anumit rafinament, al cărui fond se înscrie, adeseori, într-un orizont

---

[10] Vezi *Istoria literaturii române contemporane*, vol. I, p. 211.

[11] Vezi *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV (Evoluţia prozei literare), Bucureşti, 1928, p. 289.

[12] E. Lovinescu, *Critice*, ed. definitivă, vol. I, Bucureşti, Edit. „Ancora", 1927, p. 103—104.

psihologist, închis, lipsit de vigoare. Oglindirea năzuințelor „dezinteresate", cu alte cuvinte „dezinteresarea" artei de realitatea socială, se dovedea a fi, totuși, *în fond*, o concepție interesată. Conținutul conceptului „autonomiei" esteticului, al „autonomiei" artei îl constituia, într-o anumită măsură, opoziția față de literatura cu conținut social bogat.

Cînd Lovinescu scria că, „pornită din viață, arta nu se afirmă decît pe măsura depărtării de dînsa"[13], el lăsa deschisă reeditarea în noi condiții istorice și sub o formă oarecum atenuată a vechii teze „artă pentru artă". Filiația de idei era dictată în cazul acesta de tendința esteticianului de a promova apolitismul în literatură și artă și cu atît mai mult nu poate fi trecută cu vederea funcția negativă pe care a îndeplinit-o în dezvoltarea literaturii dintre cele două războaie, autonomismul lovinescian. Teza „depărtării artei de viață" reprezintă, după părerea noastră, o încercare de justificare a creațiilor care exaltau evadarea din realitate, promovînd adeseori speculații intelectuale goale și confuze. „În evoluția poeziei contemporane — scria Lovinescu — mișcarea simbolistă răspunde precis tendinței de a reda inefabilul și de a înlocui deci construcția discursivă, logică, raționalismul și didacticismul poetic al întregului clasicism francez printr-o poezie de sugestie, care, dincolo de anecdotă și de expunere logică, sugerează stări sufletești profunde, neorganice, muzicale"[14]. Lovinescu a subliniat în mod nuanțat virtuțiile simbolismului în consensul afirmării unei creații lirice care respingea ca inadecvate, ca nespecifice pentru poezie, normele descriptiviste, și cele cu iz didactic. „Muzicalizarea" poeziei nu poate fi pur și simplu respinsă, deoarece adeseori ea exprimă, în mod sugestiv, fluiditatea intens afectivă a lirismului. Dar nici exagerările nu pot fi ignorate. În pamfletul *Eugen Lovinescu sub zodia seninătății imperturbabile*[15], publicat în 1933, Camil Petrescu a satirizat — poate pe un ton cam prea tăios, cu unele accente jignitoare — conceptele lui Lovinescu despre „natura muzicală a mecanismului meu estetic". Sensul acestui inefabil, al „stărilor sufletești neorganice, muzicale", este aici tocmai acela al evazionismului. Acest evazionism, concretizat într-o măcinare stearpă și indecisă pe plan afectiv — pe care Lovinescu o numește „jocuri complexe de sentimente" —, este, în ultimă instanță, consecința unei atmosfere cețoase, de nevroză, pe care o emana lent, *cu aparențe de rafinament*, dezagregarea spirituală a burgheziei.

De la teza care recunoaște legătura artei cu viața, dar se grăbește să precizeze că arta nu s-ar afirma decît prin depărtarea sa de realitate, și pînă la subiectivismul declarat nu este decît un pas. Scriind că „arta este o funcție a creatorilor de artă"[16], Lovinescu reduce opera de artă *exclusiv* la subiectivitatea artistului. Firește, orice operă de artă autentică poartă amprenta personalității celui care a creat-o, în orice conținut artistic autentic se află implicată atitudinea artistului respectiv, potențele lui spirituale. În unele genuri și specii ale creației artistice, problema comportă

[13] E. Lovinescu, *Memorii* (1900—1916), București, p. 9.
[14] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. VI, p. 162.
[15] Vezi *Caietele cetății literare*, 1933.
[16] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. VI, p. 24.

nuanțări speciale. În poezia lirică, ponderea subiectivității artistului este sporită, în raport cu proza, procesele spirituale ale poetului, „mișcările" pe planul conștiinței sale apar în versuri într-un mod mai direct. Dar nici vibrația lirică nu este produsul unei subiectivități suficiente sieși, fără semnificații comunicabile. Poetul face parte dintr-un univers uman ale cărui coordonate materiale și spirituale sînt socialmente și istoricește determinate. Exprimîndu-se pe sine, el încarcă în mod necesar imaginea poetică cu semnificații care să adere la acest univers. În genere, atitudinea pe care o exprimă artistul este în concordanță cu oglindirea *adecvată* a unei anumite realități. Reflectînd o anumită realitate, artistul realist dă acesteia — pe planul cunoașterii artistice — măsura *care-i este inerentă.* Tocmai în această direcție se manifestă și personalitatea creatoare a artistului respectiv, se conturează atitudinea lui față de realitatea reflectată. Atitudinea artistului și reflectarea veridică formează *un singur tot*, în asemenea măsură încît se poate distinge că o operă de artă realistă își are izvorul *nu numai* în conștiința artistului, ci și într-o anumită realitate *istoricește determinată.* Reducînd opera de artă *exclusiv* la subiectivitatea artistului, golind această subiectivitate de conținutul determinat, Lovinescu scria la un moment dat : „... Am resimțit de la început o vie repulsie... față de amestecul socialului în estetic al lui C. Dobrogeanu-Gherea"[17]. O asemenea afirmație mărturisește, mi se pare, o opoziție față de principii fundamentale ale esteticii materialiste ; repudierea „amestecului" însemna, în fond, respingerea corelațiilor dintre estetic și social.

Teza lovinesciană a izolării esteticului de social a fost afirmată nu numai în paginile unor volume cu caracter teoretic. Ea a fost promovată și în viața literară curentă. Lovinescu a făcut din această teză profesiunea de credință a activității desfășurate de revista literară, artistică și culturală „Sburătorul", pe care a condus-o. „Activitatea noastră — sublinia el — se desfășoară, în genere, într-un singur plan, pe care l-am putea numi al esteticului pentru a-l deosebi de unele procedee ostentative ale altor curente"[18].

„Sburătorul" a fost, incontestabil, o revistă de prestigiu, care a adăpostit în paginile ei și poeți talentați. Totodată, prin intermediul acestei reviste autonomismul estetic lovinescian a dus în *viața literară curentă* la o încurajare a evazionismului. Lovinescu a militat în paginile acestei reviste pentru o orientare a gustului estetic — îndeosebi la generațiile tinere — care să însemne izolare de problemele vieții sociale, fugă în imperiul unor visări vagi, difuze. Iată ce scria Lovinescu în primul număr al „Sburătorului" : „Știm ce voim, dar voim cu hotărîre ceea ce simțeam odinioară ca un fior tulburător. Cu sînge rece și în deplină conștiință a unei datorii superioare, trecem pe lîngă larma vieții, renunțăm la bunuri mai înfloritoare, pentru a ne așterne gîndurile și visurile pe pagina albă de hîrtie ce se va duce spre tinerii pe care-i sărută astăzi buzele de foc ale *Sburătorului*"[19].

---

[17] E. Lovinescu, *Memorii* (1900—1916), p. 256.

[18] E. Lovinescu, *Precizări asupra cercului Sburătorul*, în „Sburătorul" seria nouă, an. IV, nr. 11—12, mai-iunie 1927, p. 146.

[19] E. Lovinescu, *Sburătorul*, în „Sburătorul", Revistă literară, artistică și culturală, anul I, din 19 aprilie 1919, p. 1.

Acest „sărut" simbolic este destinat să aducă cu sine „fuga de lume și de realități, unită cu credința în himere"[20]. Sensul acestor principii, care alcătuiau programul teoretic al revistei „Sburătorul", era îndreptat îndeosebi împotriva esteticii materialiste care demonstra unitatea dintre estetic și social.

După părerea noastră, autonomismul lovinescian nu a fost mai puțin negativ sub motiv că teoreticianul ar fi adoptat această poziție ca un fel de retragere — din fața ofensivei retrograde a fascismului — în cochilia „autonomiei esteticului". Este adevărat că manifestarea atitudinii antifasciste a lui Lovinescu a constituit pentru el un prilej de afirmare a autonomismului estetic. Însă sensul *principal* al autonomismului lovinescian este acela al unei opoziții *active* față de estetica materialistă. Contradicția principală nu s-a manifestat între autonomismul estetic și ideologia fascistă, ci între autonomism și estetica materialistă. Practic, autonomismul lovinescian a îndeplinit un rol negativ în viața literară și în rîndurile publicului tocmai prin acea latură a sa care a promovat *în mod activ* izolarea artei de viață, apolitismul.

Cine răsfoiește astăzi paginile revistei „Sburătorul" va constata, că, în mare măsură, lucrările literare publicate nu se abat de la profesiunea de credință a autonomismului. Poezia care predomină în paginile revistei se caracterizează — nu integral, desigur, dar în mare parte — printr-un lirism al cărui sîmbure îl constituie, în ultimă instanță, o exaltare a neputinței în fața vieții. Sînt poetizate frămîntările confuze, sînt promovate în mod frecvent așa-numitele „miraje" care cultivă gustul pentru o literatură îndepărtată de realitatea socială.

Afirmînd că arta ar fi doar o funcție a celor ce o creează, Lovinescu a tras concluzia că ea s-ar adresa „la început unui strict nucleu de oameni capabili să o guste și să o urmărească cu simpatie în evoluția ei. Numai cu timpul — scrie Lovinescu — cercul înțelegerii « simpatice » se lărgește pentru ca în curînd formula nouă, revoluționară, să devină expresia unei societăți onorate de ea. Nu publicul formează gustul estetic al artiștilor, ci artiștii formează, modelează publicul". Și dezvoltîndu-și ideea, Lovinescu spune mai departe : „Nu ne interesează în nici un fel sentimentul estetic al unui public sau individ nespecializat artistic, ci numai cel al artiștilor ce-l realizează într-o artă anumită și al nucleului limitat la început de oameni ce-l împărtășesc"[21]. Fără îndoială, artistul dintr-o anumită epocă contribuie considerabil prin creația sa la formarea, într-un anumit sens, a gustului estetic al publicului. Gustul estetic al publicului larg trebuie în permanență educat pentru a-l elibera de influențele nefaste și a-l face apt să perceapă adevăratele valori artistice ale omenirii. Dar Lovinescu acorda maselor de oameni ai muncii, în ce privește raporturile acestora cu creatorii de artă, un rol cu totul pasiv, ignorînd însemnătatea pe care o au *cerințele* estetice ale poporului pentru orientarea muncii artistului. Un adevărat artist, preocupat să dea viață unor opere care să slujească interesele culturale ale poporului, își pleacă urechea cu atenție și încredere

[20] E. Lovinescu, *Sburătorul*, în „Sburătorul", Revistă literară, artistică și culturală, anul I, din 19 aprilie 1919, p. 1.

[21] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. VI, p. 24.

la glasul maselor, la cerințele și observațiile lor. O seamă de scriitori și artiști au constituit, între cele două războaie mondiale, un exemplu strălucit de modul cum au știut să răspundă *solicitărilor* clasei muncitoare, care cerea cu ardoare o literatură pusă în slujba luptei sale împotriva exploatării, împotriva reacțiunii fasciste. Mereu revine însă în opera lui Lovinescu, chiar dacă nu întotdeauna explicit, problema depărtării artistului de viața socială, problema barierei dintre artist și publicul larg. Este adusă adeseori în prim plan izolarea și individualismul artistului, ideea că fiecare individ și-ar avea estetica sa. Revendicarea de către autonomism a depărtării artistului de popor, promovarea individualismului l-au dus pe Lovinescu la concluzia eronată că aprecierea „cercului îngust de aleși" ar fi suprema garanție a consacrării viabilității unei opere de artă.

Cercetarea concepției estetice a lui Lovinescu duce, în mod obiectiv la constatarea că acesta a avut, totodată, o poziție *critică* față de anumite fenomene cu o seamă de trăsături negative din domeniul istoriei literare în România. Ne referim la poziția lui Lovinescu față de sămănătorism[22]. Cum se știe, sămănătorismul a promovat în literatura noastră o orientare ce se caracteriza — deși nu integral, dar în mare măsură — prin exaltarea „tradiționalismului" și „patriarhalismului" vieții țărănești. Această exaltare însemna o tendință de idilizare a vieții boierilor, a misticismului, a mizeriei și inculturii în care era ținută țărănimea de către clasele exploatatoare.

Lovinescu a sesizat și criticat într-o măsură orientarea conservatoristă, retrogradă, de încurajare a misticismului în literatură. Este important să vedem de pe ce poziții a întreprins el critica sămănătorismului, ce cerea în locul literaturii acestui curent. Criticînd exaltarea conflictelor rudimentare, a caracterelor reduse sufletește, cu orizont intelectual limitat, Lovinescu cerea o artă care să promoveze „jocurile complexe de sentimente", o creație în atenția căreia să stea „rafinamentul intelectual". În această privință, critica lui la adresa sămănătorismului se transformă, în bună măsură, într-o promovare a receptivității față de estetism.

Eugen Lovinescu a pus pe seama sămănătorismului tot ceea ce era inspirat din viața satului și reflectat în modalitate lirică. Lovinescu a confundat [23] operele literare ale scriitorului Mihail Sadoveanu cu un idilism conservatorist. Pe de altă parte cum s-a mai spus [24], el nu neagă posibilitatea unei literaturi de observație rurală. Citind pe *Ion* al lui Rebreanu, Lovinescu își mărturisea în volumul al II-lea din *Memorii* „bucuria de a mă afla în fața celei mai mari creațiuni epice române" [25]. Dar la Lovinescu recunoașterea unor posibilități ale literaturii de observație rurală n-a căpătat o valoare *principială* și nici extensiune, ci s-a limitat îndeosebi la exemplul creației lui Rebreanu, la aprecieri izolate. După părerea noastră, Lovinescu a tins, dimpotrivă, să confere valoare *de principiu*, opiniei că posibilitățile de investigare spirituală ale literaturii pe temă rurală sînt

---

[22] Vezi în această privință *Critice, Istoria mișcării „Sămănătorului"*.
[23] Vezi *Critice*, vol. I.
[24] Eugen Simion, *Eugen Lovinescu*, în „Gazeta literară" din 28 ianuarie 1965.
[25] Eugen Lovinescu, *Memorii*, vol. II (1916—1931), Craiova, p. 51.

rudimentare, sărace, lipsite de complexitate. Este cu totul pozitivă în critica lovinesciană respingerea literaturii siropoase, idilice despre sat, a literaturii care făcea din apărarea satului un pretext de agitație naționalist-șovină; dar o dată cu aceasta, școala lui Lovinescu a creat prejudecata primitivității literaturii pe temă rurală [26]. Cu atît mai mult este necesară înlăturarea acestei prejudecăți cu cît deseori Lovinescu a pus în *centrul* criticii sale la adresa a ceea ce era nociv, prăfuit și idilizant în sămănătorism tocmai *„criticarea"* operei sadoveniene. El etichetează eroul sadovenian drept un erou „primitiv" „rudimentar", a cărui afectivitate ar fi limitată la instincte [27]. În interpretarea lui Lovinescu, Mihail Sadoveanu apare ca un cîntăreț al „primitivității" spirituale.

Depănarea lirică a sfătoșeniei țăranilor care populează opera lui Mihail Sadoveanu nu este însă o dulcegărie sămănătoristă, nici expresia unei reducțiuni sufletești, *ci o nevoie imperioasă de a comunica*, cu o mare bogăție de nuanțe, dintr-o *experiență omenească* acumulată de veacuri, prea adesea tristă, dureroasă. Această experiență este, prin vastitatea și complexitatea ei, de o remarcabilă densitate *epică* și se revarsă pe plan artistic într-o originală și răscolitoare meditație lirică. Lovinescu a exclus însă într-un mod categoric opera sadoveniană din domeniul creației epice, plasînd-o exclusiv în sfera creației lirice, ca și cum între epic și liric ar exista bariere de netrecut [28]. S-ar putea spune — cu privire la exprimarea artistică a bogăției experienței omenești, acumulate de țăranii din creațiile lui Sadoveanu — că virbrația lirică apare, într-o măsură, ca un mod *particular* de afirmare a unei densități epice. Motivul „oamenilor vechi", care revine în mod constant în întreaga operă literară sadoveniană, l-a atras pe scriitor tocmai pentru că el a știut să descifreze în acest motiv infinite nuanțe ale unor comori de gînduri, atitudini, sentimente omenești. *Sfătoșenia* țăranului din povestirea *Sfaturi vechi* [29] și din atîtea altele — trăsătură care-i displăcea lui Lovinescu și în concepția căruia apărea ca un aspect al „primitivității" sufletești — avea un conținut profund uman, departe de a putea fi considerat ca manifestare a unei reducțiuni spirituale. În ea pulsează gîndul înalt al dreptății sociale, mocnește revolta — încărcată de durere — împotriva împilatorilor poporului. „Marea intuiție a lui M. Sadoveanu — spunea George Călinescu la cea de-a 80-a aniversare a nașterii scriitorului — e de a fi distins între inerția patologică a intelectualilor burghezi și indolența aparentă a claselor de jos sub care domnește o mînie surdă. Eroii săi simpli nu sînt cunoscuții inadaptabili, ci ființe pline de gînduri, puteri irelevate ochiului comun. Astfel, fluviul curge calm la șes, dînd impresia nemișcării, și se îndoaie la întîiul prag într-o cascadă furioasă" [30].

Este necesar să ne referim la încă un aspect al eroului sadovenian. Nimeni — nici Lovinescu — n-a contestat viabilitatea și amploarea sen-

---

[26] Vezi și Mihai Ralea și Savin Bratu, *Rural și urban în literatura română*, în „Viața românească", 1963, nr. 2.

[27] Vezi *Critice*, vol. I.

[28] Vezi E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, p. 38.

[29] Vezi Mihail Sadoveanu, *Opere*, vol. III, București, 1955, E. S. P. L. A.

[30] George Călinescu, *Mihail Sadoveanu*, în „Contemporanul" din 11 noiembrie 1960.

timentului naturii în opera lui Mihail Sadoveanu. Numai că partizanii autonomismului estetic, atunci cînd era vorba de aplicarea acestei concepții în domeniul istoriei literare s-au grăbit să lege acest sentiment de conceptul „primitivității". Refugiul unor eroi sadovenieni în mijlocul naturii, afinitatea omului simplu pentru împărăția codrilor și a apelor însemna în interpretarea lui Lovinescu de asemenea un aspect al manifestărilor unor firi „elementare", „rudimentare". Refugiul în natură a eroului din popor sadovenian constituie însă, cum s-a mai subliniat de către critica literară marxist-leninistă, un aspect al strădaniei omului simplu de a nu se lăsa strivit de societatea bazată pe exploatare, exprimă o modalitate concretă a reacției împotriva dezumanizării. Refugiul amintit implică, în ultimă instanță, *un protest* al omului simplu împotriva unei civilizații false. Și totuși Lovinescu, om cu o vastă cultură, care ținea să fie apreciat faptul că milita pentru o problematică literară complexă, a dat dovadă de înțelegere nenuanțată a creației unuia dintre marii scriitori de cea mai profundă și autentică complexitate. Perpessicius, luînd apărarea literaturii sadoveniene împotriva mai multor interpretări rigide, observa în 1934 faptul că opera marelui scriitor era interpretată de Lovinescu în planuri care conveneau unor „prejudecăți dogmatice"; în această privință i se reproșa însă, într-un mod neclar criticii lovinesciene „sociologismul" ei, și nu tendințele autonomizante [31]. Orientarea autonomistă, cu toată pretenția ei de a cultiva o sensibilitate artistică superioară, complexă, s-a opus adeseori — *în spiritul unui canon unilateral și rigid* — receptivității față de opere artistice capitale, care prin conținutul lor exprimau un mesaj ce nu concorda cu tendințele rafinamentului estetist.

În ultimii ani s-a reliefat adeseori în critica și istoria noastră literară, ca un merit de seamă al lui Lovinescu, faptul că a afirmat principiul unei proze obiective. Este foarte adevărat că lui Lovinescu îi revine meritul de a fi afirmat nu o dată că „sensul evoluției literaturii epice este în direcția obiectivării" [32].Problema este însă de a vedea *sensul principal* al acestei teze, așa cum se desprinde el din *ansamblul* concepției estetice lovinesciene, care s-a manifestat într-un context social și cultural foarte *concret*.

Avîntul mișcării muncitorești din țara noastră între cele două războaie mondiale, lupta maselor condusă de P.C.R., împotriva exploatării capitaliste au fost fenomene *reale, de prim ordin*, în epoca respectivă. *În aceste condiții, cerința unei proze obiective însemna — în una din coordonatele sale principale — a milita pentru oglindirea veridică a unor puternice conflicte sociale.* În interpretarea lui Lovinescu însă „obiectivitatea fundamentală" este aceea care „scoate" creația epică [33] „din rîndul literaturii de luptă, înălțînd-o pe treapta unei creații fără cauze eficiente și finale vizibile" [34]. Cum aminteam, Lovinescu a contestat adeseori „amestecul" socialului în estetic și, dintr-un sentiment de aversiune față de tot ce era în legătură cu lupta revoluționară, antiburgheză, sau amintea de ea, nu s-a sfiit să-și manifeste repulsia „față de expresia proletară a temperamentului . . . com-

[31] Perpessicius *Mențiuni critice*, vol. II, București, 1934, p. 353—354.
[32] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, p. 39.
[33] În mod concret, Lovinescu se referea la romanul *Ion* al lui L. Rebreanu.
[34] E. Lovinescu, *Istoria literaturii române contemporane*, vol. IV, p. 362.

bativ" [35] al lui Dobrogeanu-Gherea. Tot ce-i amintea lui Lovinescu de promovarea artei cu tendinţă îl irita. Este, fără îndoială, un merit al lui Lovinescu — care nu poate fi ignorat — faptul de a fi relevat legitimitatea prozei obiective, de a fi sesizat, de pildă, „marea putere de observaţie şi... obiectivitatea incisivă a literaturii lui Brăescu" [36]. Dar sensul *fundamental* al observaţiei sale cu privire la obiectivitatea prozei epice vizează, după părerea noastră, mai ales o complexitate spirituală „în sine", o atitudine estetică singulară, fără contingenţe cu socialul.

Un om de cultură cu o viaţă spirituală intensă cum era Eugen Lovinescu, care a acumulat o vastă experienţă în relaţiile sale cu nenumăraţi scriitori, cu un peisaj artistic complex, a simţit nevoia să completeze severitatea pe care o aduce cu sine observaţia lucidă, critică, printr-un tablou portretistic plin de culoare, din perspectiva unei destinderi afective. Aşa s-au născut volumele de *Memorii*. Sub raportul valorii de document teoretic ştiinţifico-analitic, însemnătatea lor nu trebuie, cred, exagerată. Lovinescu însuşi aprecia că *Memoriile* s-au născut" ca un compliment — psihologic şi anecdotic — în două vorbe la *Istoria literaturii* şi la întreaga mea activitate critică de alminteri" [37]. Minuţiozitatea disecţiei teoretice inevitabil necruţătoare şi încordată, este înlocuită în *Memorii* cu unghiul de vedere al unei reconstituiri psihologice, afabile, surîzătoare. Această operă a izvorît dintr-un prea plin sufletesc, dintr-o conştiinţă sensibilă, care a acumulat o imensă gamă de impresii, de gesturi, de chipuri şi idei, simţind nevoia imperioasă de a comunica o încărcătură spirituală preţioasă. *Memoriile* lui Eugen Lovinescu nu alcătuiesc o istorie literară propriu-zisă ; valoarea lor deosebită constă într-o întregire afectivă a nuanţelor constituind cum le aprecia autorul însuşi „o istorie pitorească, psihologică omenească" [38].

---

[35] E. Lovinescu, *Memorii* (1900—1916), p. 256.
[36] E. Lovinescu, *Critice*, vol. I, p. 208.
[37] Cicerone Teodorescu, *De vorbă cu dl. E. Lovinescu*, în „Vremea", an. III, nr. 132, din 25 septembrie 1930.
[38] *Ibidem*.

DIALECTICA TRANSFORMĂRILOR REFLECTĂRII PSIHICE ÎN REFLECTARE CONȘTIENTĂ

DE

I. N. BĂLĂNESCU

În legătură cu problema specificului conștiinței, studiul diferențiază șase modalități de trecere de la reflectarea psihică neconștientizată la reflectarea conștientă, analizîndu-se însușirile comune și deosebirile dintre aceste modalități, dialectica interdependenței și reproducerii lor.

Reflectarea conștientă apare prin dezvoltarea dialectică a reflectării psihice, ca o continuare și negare a acesteia, ca o reproducere calitativ superioară. De aceea studierea specificului conștiinței necesită analizarea modalităților de transformare a reflectării psihice în reflectare conștientă și a modalităților de diferențiere între aceste două forme de reflectare.

În literatura psihologică și psihofiziologică întîlnim o mare diversitate de definiții ale conștiinței. Deși în acest studiu nu ne ocupăm nemijlocit de problema definirii conștiinței, este necesar, în legătură cu accepția termenilor care vor fi folosiți, să aducem unele precizări. Conștiința fiind o reflectare a existenței sociale a oamenilor, mediată prin practica socială, prin limbă, care obiectivează și transmite cuceririle gîndirii umane, conținutul reflectării conștiente are, în genere, un caracter rațional și poate fi verbalizat. Ca urmare a reflectării mediate a existenței naturale și sociale, a celorlalți oameni, apare în conștiința individuală a omului și reflectarea propriei sale existențe, a propriei sale persoane fizice și psihice. De aceea, reflectarea conștientă reprezintă, în esență, reflectarea rațională atît a lumii exterioare, obiectuale, cît și a lumii interioare, subiective, presupunînd delimitarea subiectului care reflectă de obiectul care este reflectat. Conform ipotezei noastre, propusă într-o lucrare anterioară[1], deoa-

[1] Ion N. Bălănescu, *Încercare de interpretare fiziologică a particularităților psihologice ale conștiinței individuale*, în *Culegere de studii de psihologie*, vol. III, București, Edit. Academiei R. P. R., 1955, p. 19—52.

Rev. filoz., **12**, 9, p. 1175—1185, București, 1965

rece procesele psihice, procese de reflectare subiectivă a lumii obiectuale, se reflectă, la rîndul lor, în conştiinţa omului, conştiinţa individuală poate fi definită sintetic ca o reflectare a reflectării mediată de practica socială.

Considerăm că, la om, raportul dintre reflectarea psihică şi cea conştientă corespunde raportului dintre fenomen şi esenţă, dintre fenomen şi lege. Esenţa, legea psihicului uman este reflectarea conştientă, diferitele procese psihice ale omului, percepţiile, reprezentările, gîndirea, sentimentele sale, sînt, în esenţă, conştiente. Dar fenomenalitatea psihicului uman, totalitatea, integralitatea sa[2], este mai bogată decît esenţa sa — reflectarea conştientă —, include şi reflectări psihice care nu-s conştiente. De aceea sfera noţiunii de conştiinţă este inclusă în sfera mai largă a noţiunii de psihic. Orice reflectare conştientă este, evident, o reflectare psihică, dar reciproca nu e valabilă : există şi reflectări psihice care nu-s conştiente. Diferenţierea dintre reflectarea psihică şi cea conştientă se concretizează în diferitele modalităţi distincte de trecere de la o formă de reflectare la cealaltă.

I. MODALITĂŢILE DE TRECERE DE LA REFLECTAREA PSIHICĂ LA CEA CONŞTIENTĂ

Considerăm că pot fi stabilite şase modalităţi de trecere de la reflectarea psihică la cea conştientă.

1. Prima trecere s-a produs prin dezvoltarea filogenetică a psihicului animalelor, la care nu există reflectare conştientă, dezvoltare care a dus la apariţia conştiinţei la strămoşii omului.

2. Dar, o dată cu apariţia conştiinţei la oamenii din comuna primitivă se desfăşoară pe alt plan procesul de transformare a reflectării psihice în reflectare conştientă. În primele etape ale dezvoltării societăţii, sfera realităţii, a relaţiilor interumane, a acţiunilor omeneşti care se conştientizează este încă extrem de îngustă, iar sfera reflectărilor psihice neconştientizate este extrem de largă şi predominantă.

3. Dar conştiinţa individuală a fiecărui om, chiar din zilele noastre, nu apare de la început şi dintr-o dată, ci se formează prin transformarea treptată a reflectării psihice neconştientizate a copilului în reflectare conştientă, sub influenţa societăţii, a procesului educativ.

4. Dar şi la orice om adult, cu o conştiinţă individuală formată, deşi reflectarea conştientă a devenit esenţa tuturor proceselor psihice, se produc şi reflectări psihice inconştiente în legătură cu alternanţa permanentă între veghe şi somn, cu fenomenul viselor.

5. Dar şi în cadrul stării de veghe, la fiecare om se manifestă diferenţierea dintre reflectarea psihică neconştientizată şi cea conştientă în legătură cu diferite niveluri de activitate psihică, cu fenomenul « focalizării » conştiinţei, cu mobilitatea atenţiei. În afara cîmpului central al conştiinţei se pot produce reflectări psihice, imagini senzoriale, stări afec-

[2] „Fenomenul — arată V. I. Lenin — este integritatea, totalitatea". „Fenomenul este *mai bogat* decît legea" (V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 143.

tive sau mișcări automatizate care sînt conștientizate doar parțial sau nu sînt deloc conștientizate.

6. Ultima modalitate de diferențiere între reflectarea conștientă și cea inconștientă se produce numai la unii oameni, în anumite maladii neuropsihice, în cursul cărora la bolnavi se desfășoară o gamă variată de reflectări psihice atît cognitive, cît și afective, dar reflectarea conștientă este deformată patologic sau abolită.

Conform punctului nostru de vedere, a stabili ceea ce aduce nou conștiința, ca modalitate specifică de reflectare, înseamnă a sintetiza ceea ce este esențial comun transformărilor psihologice care se produc în dezvoltarea și salturile calitative de la animal la om, de la omul primitiv la cel din zilele noastre, de la copil la adult, trecerilor de la starea de somn la cea de veghe, de la reflectările din afara cîmpului conștiinței la acelea conștiente, de la normal la patologic. Aceasta necesită analiza însușirilor comune și a deosebirilor esențiale dintre diferitele modalități distincte de transformare a reflectării psihice în reflectare conștientă.

II. ÎNSUȘIRILE COMUNE ACESTOR MODALITĂȚI

1. O însușire esențială comună diferitelor modalități de transformare a reflectării psihice în reflectare conștientă o reprezintă faptul că această transformare nu se produce pe planul de sine stătător al dezvoltării psihice, nu este rezultatul unui determinism pur psihologic, ci este determinată de condițiile materiale de existență. De aceea, și din punct de vedere metodologic, problema raporturilor dintre inconștient și conștient nu poate fi abordată considerînd cauzalitatea intrinsecă a procesualității psihice, așa cum procedează unele teorii psihologice contemporane.

Pe plan filogenetic, apariția reflectării psihice pe scară animală și întreaga dezvoltare a psihicului animal, care a pregătit apariția conștiinței la om, au fost determinate de modificarea condițiilor mediului biologic, a relațiilor dintre animal și mediu. Pe plan social-istoric, apariția și întreaga dezvoltare a conștiinței umane au fost determinate de practica social-istorică a oamenilor. Pe plan ontogenetic, formarea conștiinței individuale la copil este determinată de acțiunea societății, a educației, de însușirea de către copil a cuceririlor omenirii materializate în operele materiale și spirituale, transmise prin limbă.

2. Toate cele șase modalități analizate reprezintă treceri continue și, totodată, discontinue, dezvoltări unitare și, totodată, salturi calitative, ireductibile.

Întreaga dezvoltare a psihicului animal reprezintă preistoria conștiinței, dar conștiința umană se deosebește calitativ și este ireductibilă la psihicul animal. De asemenea, dezvoltarea conștiinței de la începuturile societății și pînă în timpul nostru este unitară și, totodată, reprezintă transformări calitative, ireductibile. La fel, întreaga dezvoltare psihică a copilului pregătește activitatea psihică conștientă a adultului, dar conștiința omului adult se deosebește calitativ și este ireductibilă la psihicul infantil. Succesiunea de zi cu zi între conștient și inconștient în legătură

cu starea de veghe și cea de somn reprezintă o procesualitate unitară și, totodată, o transformare calitativă a activității psihice. În cadrul stării de veghe, diferențierile dintre reflectările conștiente și cele neconștientizate reprezintă diferențieri calitative, dar ele se integrează în procesualitatea unitară a succesiunii actelor de conștiință. Modificarea patologică a conștiinței se produce în cadrul procesului de îmbolnăvire a psihicului normal, dar din punct de vedere psihologic există deosebiri calitative, ireductibile între normal și patologic.

Dacă toate modalitățile de trecere de la reflectarea psihică la reflectarea conștientă reprezintă o unitate a continuității și a discontinuității, această însușire comună reproduce, în esență, trecerea, în același timp continuă și discontinuă, de la reflectare ca proprietate a întregii materii la reflectarea psihică, ca proprietate a materiei vii pe scară animală și, ulterior, la reflectarea conștientă, ca proprietate a creierului omenesc.

3. O însușire comună diferitelor modalități de trecere de la reflectarea psihică la cea conștientă este faptul că salturile calitative pe care le reprezintă aceste treceri se produc în mod treptat și au în genere un caracter stadial.

Transformarea calitativă care a avut loc de la apariția psihicului la animale și pînă la conștiința omului a reprezentat un proces îndelungat, care s-a produs în mod treptat și a parcurs mai multe stadii. A. N. Leontiev [3] diferențiază trei stadii ale psihicului animal care au pregătit saltul la conștiința umană : psihicul senzorial elementar, psihicul perceptiv și stadiul intelectului. Transformarea calitativă a psihicului maimuțelor antropoide în conștiință omenească a reprezentat, de asemenea, un proces îndelungat, care s-a produs treptat, cum ne arată cercetările asupra antropogenezei. Ulterior, transformarea calitativă a conștiinței primitive în conștiință dezvoltată s-a desfășurat treptat în cursul diferitelor etape ale orînduirii comunei primitive, ale dezvoltării diviziunii sociale a muncii, diviziunii dintre munca fizică și munca intelectuală. „Diviziunea muncii — arată Marx și Engels — devine o diviziune reală abia din momentul în care apare diviziunea dintre munca materială și cea spirituală. Din acest moment conștiința își *poate* închipui, într-adevăr, că este altceva decît cunoașterea practicii existente, că își poate reprezenta *realmente* ceva fără să-și reprezinte ceva real, din acest moment conștiința este în stare să se emancipeze de lume și să treacă la construirea teoriei « pure », a teologiei, filozofiei, moralei etc. « pure » " [4]. Procesul apariției și dezvoltării diviziunii sociale a muncii și al diferențierii muncii intelectuale de munca fizică a determinat și o altă transformare calitativă care s-a produs treptat pe planul reflectării conștiente : diferențierea conștiinței individuale de conștiința socială.

Pe plan ontogenetic, transformarea calitativă a reflectării psihice în reflectare conștientă, formarea conștiinței și a conștiinței de sine la copil reprezintă, de asemenea, un proces care se desfășoară în mod treptat

[3] A. N. Leontiev, *Probleme ale dezvoltării psihicului*, București, Edit. științifică, 1964.
[4] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 32.

și are un caracter stadial. După B. G. Ananiev [5], primul stadiu al procesului de formare a conștiinței de sine se manifestă prin posibilitatea copilului de a separa acțiunile pe care le execută de obiectele acestor acțiuni, ceea ce condiționează reflectarea conștientă a „eului corporal". Stadiul următor se manifestă prin separarea persoanei copilului de acțiunile proprii. „Încă la o vîrstă foarte fragedă — arăta I. M. Secenov —, copilul învață să se despartă pe sine, în conștiința sa, de tot ce este în jur" [6]. Secenov considera că ulterior se face trecerea la formarea ideii despre sine, despre „eul" propriu, copilul desprinzîndu-se de lumea exterioară mai întîi pe planul reflectării senzoriale și apoi pe planul gîndirii. Formarea treptată, stadială a conștiinței individuale se manifestă și prin etapele dezvoltării limbajului copilului. Încă înainte de vîrsta de 6 luni copilul reacționează la auzul numelui său pronunțat de alte persoane, dar această reacție nu este încă un act conștient. În etapa următoare, copilul începe să folosească în mod activ numele său la persoana a III-a, ceea ce indică apariția conștiinței de sine într-o formă rudimentară, dar totodată și faptul că copilul nu-și dă încă seama de sine ca subiect al activității. O etapă nouă în formarea conștiinței de sine se oglindește în limbajul copilului prin trecerea de la folosirea predominantă a propriului său nume la folosirea pronumelor „al meu", „la noi" și, ulterior, la folosirea pronumelui personal la persoana I „eu", ceea ce marchează trecerea de la reprezentarea despre sine la ideea despre sine. În stadiul următor de dezvoltare a conștiinței de sine, care se continuă și în perioada școlarității, se formează autoaprecierea, reflectarea în conștiința individuală a propriilor particularități ale persoanei.

În mod treptat și stadial se produc și salturile calitative de la conștient la inconștient și viceversa în legătură cu alternanța veghe-somn. În trecerea de la veghe la somn se poate manifesta o gradație a neconștientizării — de la visele în care se manifestă un anumit spirit critic și uneori chiar conștiința irealității imaginilor onirice pînă la visele în care e suprimată total reflectarea conștientă. În cazul hipnozei provocate prin sugestie se manifestă, de asemenea, mai multe stadii, care reprezintă grade diferite de modificare a reflectării conștiente. Astfel, în hipnoza de gradul I (după Forel), reflectarea conștientă este doar ușor modificată, persoana putînd relata după aceea cele întîmplate, în vreme ce stadiul al III-lea, somnambulic, al hipnozei se caracterizează prin amnezie totală după trezire.

4. Trecerile de la reflectarea psihică la cea conștientă reprezentînd transformări calitative, determinate de condițiile materiale de existență, forța motrice a diferitelor modalități de transformare este neconcordanța, necoincidența relativă dintre condițiile lumii exterioare, tipul relațiilor cu mediul, pe de o parte, și forma de reflectare psihică, pe de altă parte. De regulă, forma de reflectare psihică rămîne în urma condițiilor de exis-

[5] Vezi B. G. Ananiev, *Cu privire la modul de a pune problema dezvoltării conștiinței de sine a copilului*, în *Probleme de psihologie a copilului*, București, Edit. de stat pedagogie și psihologie, 1951.

[6] I. M. Secenov, *De către cine și cum trebuie prelucrată psihologia*, în *Fiziologia sistemului nervos*, vol. I, București, Edit. medicală, 1954, p. 274.

tență și a relațiilor cu mediul, ceea ce crează necesitatea apariției unei noi forme de reflectare, care să rezolve această neconcordanță, dar rezolvarea contradicției reprezintă doar un moment al dezvoltării, deoarece condițiile și relațiile obiectuale se dezvoltă mai departe, depășind noua formă de reflectare.

În cadrul dezvoltării filogenetice, această neconcordanță și depășirea ei pot fi urmărite în legătură cu stadiile psihicului animal, prezentate anterior [7]. În stadiul psihicului senzorial elementar, relațiile animalului cu mediul sînt relații cu obiectele, în vreme ce pe plan psihic se reflectă doar însușirile separate ale obiectelor. Această rămînere în urmă a formei de reflectare psihică se rezolvă prin apariția stadiului psihicului perceptiv, prin care se reflectă obiectele integrale, dar relațiile cu mediul ale mamiferelor, care aparțin acestui stadiu, devin relații cu legăturile dintre obiecte, cu situațiile. Noua neconcordanță se rezolvă prin apariția stadiului intelectului, care reprezintă reflectarea legăturilor dintre obiecte, a situațiilor. Însă condițiile de existență, în acest stadiu, devin și mai complexe, maimuțele pot efectua acțiuni care se desfășoară în mai multe faze, în faze pregătitoare deosebite de fazele de realizare, ceea ce ar presupune o astfel de reflectare psihică în măsură să asigure reprezentarea prealabilă pe plan mintal a rezultatelor acțiunii desfășurate în mai multe faze. Tocmai această neconcordanță este rezolvată prin saltul calitativ de la animal la om, prin apariția reflectării conștiente, deoarece procesul de muncă presupune, cum a arătat K. Marx [8], reprezentarea mintală prealabilă a rezultatelor muncii.

În cadrul dezvoltării social-istorice, apariția conștiinței este rezultatul existenței sociale, dar conștiința primitivă rămîne în urma dezvoltării practicii umane și a relațiilor sociale, numeroase laturi ale activității omenești și ale relațiilor umane sînt încă în acest stadiu neconștientizate, ceea ce impune lărgirea treptată a sferei conștientizabilului. În cursul saltului calitativ care se produce prin destrămarea orînduirii comunei primitive, conștiința primitivă, nediferențierea conștiinței individuale de conștiința socială, intră în contradicție cu apariția diviziunii sociale a muncii și cu diferențierea muncii intelectuale de munca fizică, ceea ce impune destrămarea conștiinței colective unice, apariția conștiințelor clasiale și începutul procesului de înstrăinare, atît de profund analizat de către Karl Marx. Dezvoltarea istorică ulterioară a conștiinței are drept forță motrice rămînerea în urmă a conștiinței sociale față de existența socială, dar, în mod dialectic, uneori conștiința depășește condițiile materiale ale societății, anticipînd, pe baza reflectării legilor obiective, dezvoltarea socială viitoare. Contradicția dintre activitatea conștientă a oamenilor și înstrăinarea acestei activități, care devine forțată, vîndută în condițiile orînduirilor împărțite în clase sociale antagoniste, se rezolvă prin formarea unor trăsături ale conștiinței sociale care anunță un nou tip de relații sociale.

[7] Vezi A. N. Leontiev, *op. cit.*

[8] K. Marx, *Capitalul*, ed. a 4-a, vol. I, București, Edit. politică, 1960 p. 207.

În cadrul dezvoltării ontogenetice, reflectarea psihică la copil rămîne în urma condițiilor și relațiilor sale cu mediul social, iar tocmai de aceea formarea conștiinței și a conștiinței de sine a copilului nu poate avea loc decît cu ajutorul persoanelor adulte, al părinților și al educatorilor. Aceștia organizează activitatea copiilor, în cadrul căreia se realizează dezvoltarea lor psihică : activitatea de joc în perioada preșcolarității, prin care copiii pot să reproducă — jucîndu-se doar — activități ale adulților (activitatea de profesor, de șofer, de doctor etc.), în condițiile în care nu au încă priceperile și deprinderile necesare executării cu adevărat a acestor activități ; activitatea de învățătură în perioada școlarității, asigurînd pregătirea pentru activități independente, care necesită o conștiință individuală formată.

Pe un alt plan și cu o mobilitate mult mai mare, și celelalte modalități de trecere de la reflectarea neconștientizată la cea conștientă au ca forță motrice neconcordanța relativă a formei de reflectare psihică cu condițiile realității și activității. Astfel, schimbarea neîncetată a împrejurărilor de viață, necesitatea de a trece de la o activitate la alta și de la o acțiune la alta în cadrul aceleiași activități impun neîncetat ca unele reflectări psihice neconștientizate să devină conștiente ; succesiunii odihnei și activității îi corespund transformările activității psihice de la somn la veghe. Iar cazurile psihopatologice reprezintă tocmai o încălcare a acestei succesiuni, contradicția, neconcordanța reflectării psihice a bolnavului inconștient cu realitatea, cu cerințele sociale, devenind o neconcordanță rigidă, fără posibilitatea de rezolvare a acestei contradicții un timp mai îndelungat sau uneori toată viața.

5. O însușire esențială comună diferitelor modalități de trecere de la reflectarea psihică la cea conștientă este caracterul ciclic al acestor treceri și periodicitatea relativ stabilă a acestei ciclicități.

Periodicitatea cea mai mare o are ciclul fundamental al dezvoltării lumii materiale care duce de la însușirea de reflectare a întregii materii la psihicul animal și la conștiința umană [9]. În cadrul acestui ciclu, cu perioade de timp cosmice, se desfășoară ciclul dezvoltării biologice pînă la psihicul maimuței și conștiința primitivă a strămoșilor omului și, ulterior, ciclul dezvoltării social-istorice a conștiinței de la începuturile societății și pînă astăzi, care se desfășoară într-o perioadă de milenii, dar incomparabil mai redusă în comparație cu ciclul biologic. În cadrul ciclului social-istoric al dezvoltării conștiinței se desfășoară ciclurile de dezvoltare ontogenetică a oamenilor, în cadrul cărora se produce trecerea calitativă

[9] În legătură cu această dezvoltare, F. Engels arată : „Circuitul în care se mișcă materia e un circuit etern, un circuit care își încheie traiectoria în intervale de timp pentru care anul nostru pămîntesc nu mai poate constitui o unitate de măsură suficientă ; un circuit în care perioada de dezvoltare maximă — perioada vieții organice, și, mai mult încă, aceea a vieții ființelor conștiente de sine și de natură — e tot atît de limitată ca și spațiul în care se manifestă viața și conștiința de sine... Dar oricît de des s-ar repeta și oricît de implacabil s-ar desfășura în timp și în spațiu acest circuit..., noi avem certitudinea că materia rămîne veșnic aceeași în toate transformările ei, că nici unul din atributele ei nu poate să se piardă vreodată și că, prin urmare, cu aceeași necesitate de fier cu care ea va nimici iar pe pămînt produsul ei cel mai înalt — spiritul care gîndește — ea va trebui să-l producă din nou în alt loc și în alt timp" (F. Engels, *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1959, p. 21—22).

de la psihicul lipsit de conştiinţă al copilului după naştere la reflectarea conştientă şi conştiinţa de sine a omului adult, periodicitatea acestor cicluri desfăşurîndu-se în intervale de timp stabile, măsurabile în decenii şi repetîndu-se de la o generaţie la alta. În cadrul ciclului ontogenetic au loc ciclurile succesiunilor de la reflectarea conştientă în starea de veghe la suprimarea acesteia în starea de somn, periodicitatea acestor cicluri desfăşurîndu-se în intervalele de timp stabile ale rotaţiilor pămîntului (24 de ore) şi repetîndu-se de la o zi la alta. În cadrul intervalului unei zile, cît durează starea de veghe a unui om (aproximativ 16 ore), au loc ciclurile trecerilor de la reflectările psihice neconştientizate la cele care se produc în focarul conştiinţei, şi viceversa, periodicitatea acestor cicluri desfăşurîndu-se în intervale de timp relativ destul de scurte, cît durează concentrarea conştiinţei spre un anumit aspect al realităţii, spre o anumită acţiune, intervale măsurabile în minute şi chiar în secunde. În sfîrşit, numai în unele cazuri excepţionale, la unii oameni are loc şi ciclul trecerii de la conştiinţa normală la inconştienţa patologică, şi viceversa, sau, mai bine zis, peste ciclul transformărilor psihice veghe-somn se suprapune în mod rigid ciclul normal-patologic, care se desfăşoară în intervale mai mult sau mai puţin îndelungate, după natura şi evoluţia maladiei, de la întreruperea de conştiinţă de cîteva secunde (de exemplu inconştienţa, „absenţa" în criza de „petit-mal" a epilepsiei) pînă la abolirea ireversibilă a reflectării conştiente.

III. REPRODUCEREA DIALECTICĂ A ACESTOR MODALITĂŢI ŞI DEOSEBIRILE DINTRE ELE

Cum se explică însuşirile comune diferitelor modalităţi de trecere de la reflectarea psihică la cea conştientă ? Este vorba doar de asemănări exterioare, sau aceste însuşiri comune sînt expresia unei legităţi intrinsece care leagă în mod obiectual şi necesar diferitele modalităţi de transformare a reflectării inconştiente în reflectare conştientă ? Răspunsul la această problemă are o deosebită însemnătate teoretică şi metodologică.

Analiza celor şase modalităţi menţionate ne arată că între ele nu există o simplă legătură exterioară, că toate aceste modalităţi se condiţionează reciproc, se întrepătrund, se reproduc dialectic în condiţii şi pe planuri deosebite calitativ : 1) pe de o parte, modalităţile de transformare a reflectării psihice în reflectare conştientă care sînt mai noi din punctul de vedere al dezvoltării sînt posibile datorită modalităţilor mai vechi de transformare ; 2) pe de altă parte, modalităţile mai vechi sînt integrate şi subordonate modalităţilor mai noi de trecere de la reflectarea psihică la cea conştientă.

Succesiunea rapidă a diferitelor acte de conştiinţă şi a unor reflectări neconştientizate, în cadrul stării de veghe, este posibilă datorită schimbărilor ciclice ale activităţii psihice în legătură cu starea de veghe şi cea de somn.Chiar cazurile patologice, cînd se produc reflectări psihice inconştiente, sînt posibile datorită faptului că astfel de reflectări se pot produce şi la omul normal, dar numai în mod tranzitoriu, în trecerea de la

veghe la somn. Trecerile de la activitatea psihică neconștientizată la cea conștientă, care se produc la om în legătură cu somnul și veghea, ca și în cadrul stării de veghe, sînt posibile datorită formării la fiecare om a conștiinței, deci datorită trecerii care are loc în ontogeneză de la psihicul neconștientizat al copilului mic la conștiința dezvoltată a adultului. La rîndul lor, apariția și dezvoltarea conștiinței la fiecare om în ontogeneză sînt posibile datorită existenței conștiinței în societate, deci datorită apariției conștiinței umane în antropogeneză și dezvoltării social-istorice care a avut loc de la conștiința primitivă la conștiința dezvoltată. La rîndul ei, apariția conștiinței umane a fost condiționată de întreaga dezvoltare pe scară animală a reflectării psihice, care, la rîndul ei, a apărut prin transformarea însușirii de iritabilitate a materiei vii, care, la rîndul ei, a apărut prin transformarea însușirii de reflectare a materiei nevii.

Pe de altă parte, modalitățile de transformare a reflectării psihice în reflectare conștientă, care sînt primordiale din punctul de vedere al dezvoltării, se reproduc în mod dialectic, pe scară superioară, prin modalitățile mai noi, integrîndu-se și subordonîndu-se acestora. Dezvoltarea de la psihicul animal la conștiința omului este, o dată cu apariția societății omenești, reprodusă pe scară superioară prin dezvoltarea de la conștiința primitivă, încă preponderent animalică, la conștiința dezvoltată. Atît dezvoltarea filogenetică a psihicului animal, cît și dezvoltarea social-istorică a conștiinței omenești sînt reproduse prin dezvoltarea ontogenetică a psihicului infantil de la reflectarea psihică neconștientizată la cea conștientă [10]. Aceasta reprezintă o reproducere pe scară superioară, deoarece însuși procesul de formare și dezvoltare a conștiinței umane din generație în generație se realizează prin însușirea de către fiecare om a cuceririlor dobîndite în cursul dezvoltării istorice a conștiinței, cuceriri cristalizate și transmise prin produsele practicii sociale, prin operele materiale și sprituale. Aceste trei modalități de trecere se reproduc prin celelalte trei modalități analizate, deoarece faptul că, la omul adult, activitatea psihică integrează nu numai reflectările conștiente, ci și cele neconștientizate este posibil pentru că în istoria anterioară a conștiinței, filogenetică, socială și ontogenetică s-a produs transformarea dialectică a reflectării psihice neconștientizate în reflectare conștientă.

Dar aceste reproduceri ale unor modalități mai vechi din punctul de vedere al dezvoltării prin altele mai noi nu sînt simple repetări, reproduceri mecanice, ci sînt reproduceri dialectice,care integrează și totodată neagă vechile modalități, care reprezintă o negare a negației. De aceea,

[10] În această privință, F. Engels scria : „Căci după cum dezvoltarea fătului în pîntecele mamei nu este decît o repetare prescurtată a evoluției fizice pe care au parcurs-o în milioane de ani strămoșii omului, animalele, începînd de la vierme, tot astfel și dezvoltarea spirituală a copilului nu este decît repetarea și mai prescurtată a dezvoltării intelectuale a acelorași strămoși, cel puțin a celor mai recenți" (*op. cit.*, p. 162—163). Iar în legătură cu *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, F. Engels arată că aceasta ar putea fi numită „o paralelă a embriologiei și a paleontologiei spiritului, o dezvoltare a conștiinței individuale de-a lungul diferitelor ei trepte, concepute ca o reproducere prescurtată a treptelor de dezvoltare prin care trece conștiința omului de-a lungul istoriei" (F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1959, p. 12).

între diferitele modalităţi de trecere de la reflectarea psihică la cea conştientă există şi deosebiri esenţiale, ireductibile.

Chiar însuşirile comune diferitelor modalităţi marchează şi deosebirile dintre ele. Toate modalităţile de trecere de la reflectarea psihică la cea conştientă reprezintă salturi calitative, care se produc în mod treptat şi au un caracter ciclic, cu o periodicitate stabilă, dar ciclul de la psihicul animal la conştiinţa umană are o periodicitate de ordinul sutelor de milenii, ciclul de la conştiinţa primitivă la conştiinţa dezvoltată se desfăşoară în zeci de secole, ciclul de la psihicul infantil la conştiinţa adultului are o periodicitate de ordinul anilor, ciclul succesiunii între inconştient şi conştient în legătură cu alternanţa somn-veghe are o periodicitate de ordinul zilelor şi orelor, iar ciclul succesiunii reflectărilor conştiente şi neconştientizate în cadrul stării de veghe se desfăşoară în minute şi secunde. Periodicitatea specifică a ultimelor două cicluri este perturbată în cazurile de abolire patologică a reflectării conştiente, cînd se instalează un nou ciclu, normal-patologic, cu o periodicitate neregulată.

Deosebirile calitative dintre cele şase modalităţi analizate se manifestă şi prin caracterul lor ireversibil sau reversibil. Trei modalităţi de transformare a reflectării psihice în reflectare conştientă — filogenetică, social-istorică şi ontonegetică — au un caracter ireversibil şi se produc întotdeauna în aceeaşi direcţie : de la inconştient la conştient. În schimb, trecerile în cadrul stării de veghe, ca şi acelea care au loc în legătură cu succesiunea veghe-somn au un caracter reversibil şi se produc atît de la reflectarea psihică inconştientă la cea conştientă, cît şi viceversa. În ceea ce priveşte ultima modalitate de trecere, în cazuri patologice, ea poate fi uneori reversibilă, dar alte ori este ireversibilă, într-o direcţie inversă decît în dezvoltarea filogenetică, social-istorică şi ontogenetică : de la conştient la inconştient.

IV. UNELE CONSECINŢE METODOLOGICE

Analiza însuşirilor comune şi, totodată, a deosebirilor dintre diferitele modalităţi de trecere de la reflectarea psihică la cea conştientă oferă posibilitatea de a deduce anumite orientări metodologice în cadrul cercetărilor de psihologie şi de psihofiziologie a conştiinţei.

1) Deoarece reflectarea conştientă apare prin dezvoltarea dialectică a reflectării psihice neconştientizate, studiul psihologic şi psihofiziologic al conştiinţei, stabilirea legităţii reflectării conştiente impune cercetarea originii acestei reflectări, a preistoriei ei, a felului cum reflectarea neconştientizată se transformă în reflectare conştientă. De aceea, pentru psihologia conştiinţei, studiul genetic are o însemnătate primordială.

2) Deoarece trecerea de la reflectarea psihică la cea conştientă se realizează în şase modalităţi diferite, care se intercondiţionează şi au o serie de însuşiri comune, studiul specificului reflectării conştiente, al particularităţilor ei deosebite în raport cu reflectarea psihică neconştientizată necesită sintetizarea diferenţierilor dintre psihicul uman şi cel animal, dintre conştiinţa dezvoltată şi cea primitivă, dintre psihicul adultului

și cel infantil, al raporturilor dintre conștient și inconștient în starea de veghe, în trecerea de la veghe la somn, de la normal la patologic.

De aceea studiul conștiinței în domeniul psihologiei generale trebuie să se bazeze pe cercetările în domeniul zoopsihologiei, psihologiei sociale, psihologiei copilului, psihopatologiei. Cercetările efectuate pînă în prezent au și dovedit parțial, în mod practic, importanța interconectării acestor domenii. Studiile neurofiziologice pe animale au adus o contribuție importantă la înțelegerea unor mecanisme cerebrale ale psihicului uman. Lucrările asupra conștiinței primitive au lămurit probleme privitoare la rolul practicii sociale, al limbii în dezvoltarea conștiinței. Cercetările de psihologie infantilă au contribuit la stabilirea procesualității formării conștiinței și conștiței de sine. Cercetările asupra somnului, viselor, hipnozei și descoperirile neurofiziologice în legătură cu fazele hipnotice, cu sistemul reticulat activator și circuitele reverberative cortico-subcorticale au dus la dezvăluirea unor mecanisme fizio și psihopatologice ale unor simptome clinice de perturbare a reflectării conștiente. La rîndul lor, cercetările psihopatologice, clinice și experimentale, au contribuit la înțelegerea unor particularități ale conștiinței normale. Dar în stadiul actual este necesară stabilirea unei colaborări organizate și sistematice între cercetătorii tuturor domeniilor care converg în studiul conștiinței.

3) Deoarece trecerea de la reflectarea psihică la cea conștientă, în cadrul fiecărei modalități, reprezintă un salt calitativ, ireductibil, iar între diferitele modalități de trecere există deosebiri esențiale, coroborarea diferitelor direcții de cercetare impune totodată evitarea extrapolării mecanice a rezultatelor dintr-un domeniu în altul.

Astfel de tendințe de extrapolare sînt evidente în știința contemporană. Rezultatele cercetărilor neurofiziologice pe animale au fost aplicate în mod mecanic de unii autori în interpretarea conștiinței omenești, identificîndu-se în mod greșit conștiința cu starea de veghe — care reprezintă numai cadrul, forma, dar nu și conținutul reflectării conștiente —, identificîndu-se starea de veghe la om cu aceea la animale, investigată mai ales bioelectric. Desconsiderarea deosebirii calitative dintre diferite modalități de trecere de la inconștient la conștient se manifestă în unele curente ale psihologiei contemporane care extrapolează aspectele psihopatologice la explicarea conștiinței oamenilor normali, patologizînd ansamblul fenomenelor psihice.

4) Este necesar ca rezultatele diferitelor științe și discipline particulare să fie sintetizate și generalizate filozofic. Filozoful contemporan care abordează problema conștiinței trebuie să se sprijine pe rezultatele cercetărilor efectuate asupra conștiinței de către neurofiziologie, psihologia generală, zoopsihologie, psihologia copilului, psihopatologie, precum și de către istorie, sociologie, psihologia socială și ramurile științelor sociale care studiază formele conștiinței sociale.

CONSIDERAȚII ASUPRA LOGICII LUI DEMOCRIT

DE

T. PAPADOPOL

Democrit este primul filozof antic care s-a ocupat în mod sistematic cu probleme de logică. Preocupările sale de acest gen se referă la unele probleme importante ale logicii deductive și ale logicii inductive, ca de exemplu: adevărul concluziei raționamentului deductiv (și a celui inductiv), legătura dintre inducție și previziune, criteriul adevărului și al cercetării științifice ș. a.

Democrit propune soluții extrem de interesante în toate aceste probleme. Aportul principal al lui Democrit în istoria logicii constă însă mai ales în faptul că el a inițiat în Grecia antică preocupările de întemeiere a logicii inductive.

Democrit este primul filozof din antichitate care a scris o lucrare de logică [1]. Acest fapt singur arată locul important pe care îl ocupă filozoful din Abdera în istoria logicii.

Ca și celelalte lucrări ale lui Democrit, lucrarea menționată nu s-a păstrat. Unele informații însă care ne-au fost transmise de autori antici, precum și unele din fragmentele lui Democrit, ne permit să ne formăm o imagine — ce-i drept incompletă și lacunară, dar totuși justă — despre preocupările sale în domeniul logicii și despre rezultatele la care a ajuns în acest domeniu.

Una din problemele de logică care stau în centrul atenției lui Democrit este, ca să ne exprimăm în termeni moderni, problema valorii cognitive a raționamentului deductiv și a celui inductiv.

Și înaintea lui Democrit, și în perioada în care el a trăit, metoda preferată în filozofia idealistă era metoda apodictică, deductivă, ἀπόδειξις.

După cum se știe, în Grecia antică apariția acestei metode este legată de apariția polisului democratic, de disputele politice și judecătorești care îl caracterizau. Din acest domeniu ea a fost extinsă, de către

[1] Această lucrare era intitulată „Κανών" (=*Regula*), sau, la plural, „Κανόνες". Ulterior, urmașii lui Democrit au dat lucrării și titlul „Περὶ λογικῶν" (=*Despre logică*).

Rev. filoz., **12**, 9, p. 1187–1196, București, 1965

pitagoricieni, în matematică şi, totodată, în urma strălucitelor rezultate obţinute cu ajutorul ei, şi în filozofie.

Din momentul însă în care metoda apodictică a fost încetăţenită în filozofie, s-a ivit, îndeosebi la idealişti, pericolul de a o aplica în mod rupt de datele experienţei, ale practicii.

Exemple de o asemenea folosire a metodei apodictice găsim la pitagoricienii înşişi. Aceeaşi tendinţă este prezentă şi chiar dominantă la eleaţi.

Astfel, ca să ne limităm la un singur exemplu, teza centrală a filozofiei lui Parmenide şi Zenon, părerea lor că existentul (τὸ ὄν) este unul, indivizibil şi lipsit de mişcare, nu este altceva decît concluzia unui raţionament ipotetico-deductiv (de modul *tollendo tollens*), a cărui a doua premisă este considerată ca adevărată în opoziţie cu datele experienţei. Este vorba de următorul silogism : dacă existentul este divizibil, multiplu şi se află în mişcare, atunci spaţiul (vidul) există — dar spaţiul nu există —, prin urmare existentul nu este divizibil şi multiplu şi nu se află în mişcare [2].

Faptul semnalat, felul în care, după cum am arătat, era folosită în multe cazuri metoda apodictică de către eleaţi şi alţi filozofi antimaterialişti, nu putea rămîne şi nu a rămas neobservat de Democrit. Mai mult. Prima critică întemeiată a acestui mod de aplicare a metodei apodictice a fost făcută, după cîte ştim, tocmai de marele filozof şi naturalist materialist [3].

Astfel, după cum ne informează Sextus Empiricus, „filozofii empirici neagă această metodă (metoda apodictică, ἀπόδειξις), probabil şi Democrit, pentru că el o combate cu tărie în lucrarea sa *Reguli* (Κανόνες)" [4].

Din felul în care Sextus Empiricus prezintă poziţia lui Democrit în problema valorii cognitive a metodei apodictice, a metodei bazate pe raţionamente deductive, ar reieşi că filozoful abderit este adversar al acestei metode sau cel puţin că o subapreciază.

O asemenea concluzie nu corespunde însă adevărului istoric. Nu corespunde, pentru că însuşi Democrit foloseşte metoda apodictică. Dar o foloseşte într-un mod deosebit de cel preferat de filozofii idealişti. El ajunge întîi, pe baza datelor experienţei, cu ajutorul unor raţionamente inductive, la unele judecăţi generale adevărate (sau, în orice caz, considerate ca adevărate), şi numai atunci recurge la metoda apodictică ca la un mijloc de consolidare a adevărurilor dobîndite şi de descoperire a unor noi adevăruri.

Cu alte cuvinte, Democrit cere ca raţionamentul deductiv să fie folosit ca un supliment al raţionamentului inductiv.

Această părere a lui Democrit, punctul său de vedere cu privire la modul de folosire a metodei apodictice, este redat de unul dintre adepţii săi (Nansifane) în felul următor : „Consecvenţa şi acordul în argumente

---

[2] Vezi A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta i hedonism Arystypa*, Varşovia, Pax, 1960, p. 8.
[3] Georges Cogniot, *Le matérialisme gréco-romain*, Paris, Ed. Sociales, 1964, p. 77.
[4] Sext. VIII 327.

(ἐν τοῖς λόγοις), precum și ceea ce urmează din cele luate ca premise, trebuie privite sub raportul cunoașterii întregului (ὑπὸ τὴν τῶν ὅλων διάγνωσιν)" [5].

Dar să urmărim pe însuși Democrit aplicînd metoda apodictică într-un caz concret. Din ceea ce spun autorii antici despre filozofia lui Democrit reiese că teza centrală a acestei filozofii, teză care constituie, după cum se știe, contrariul tezei centrale a filozofiei eleaților, este fundamentată cu ajutorul următorului raționament [6] (de modul *ponendo ponens*) : dacă există spațiul, atunci existentul este divizibil, multiplu și se află în mișcare — dar spațiul există —, prin urmare existentul este divizibil [7], multiplu și se află în mișcare.

Democrit folosește însă acest raționament numai după ce a stabilit în prealabil adevărul premiselor lui (în special al celei de-a doua premise) prin generalizarea unor date ale experienței sau, după cum rezultă dintr-o observație a lui Aristotel, cu ajutorul unor argumente luate din experiență, și anume : „un (1) argument este că nu ar exista mișcarea locală (κίνησις κατὰ τόπον) ..., acesta este unul din argumentele cu care ei (Democrit și Leucip) arată că există ceva vid. Un alt argument (2) este faptul că vedem unele lucruri unindu-se și condensîndu-se ... de asemenea (3) tuturor li se pare că creșterea are loc datorită existenței vidului ... un alt argument (4) invocat de ei este cel al cenușei, peste care încape tot atîta apă ca și într-un vas gol" [8].

Astfel, spre deosebire de eleați, care identifică (fără a fi însă pe deplin conștienți de acest fapt) corectitudinea cu adevărul, Democrit le distinge unul de altul. El consideră că adevărul concluziei raționamentului deductiv (precum și al celui inductiv) nu derivă din forma lui corectă, ci din adevărul premiselor lui.

În termeni mai precișI, deosebirea, opoziția semnalată între eleați și Democrit constă în următoarele : eleații consideră că este suficient ca raționamentul (deductiv) să fi fost desfășurat în mod corect pentru ca concluzia lui să fie întemeiată ; Democrit cere (bineînțeles fără a trece cu vederea aspectul corectitudinii) ca premisele raționamentului să fie *adevărate*, pentru ca concluzia lui, teza de demonstrat, să fie socotită întemeiată. Cu alte cuvinte, eleații stau pe o poziție a „corectitudinii" care face abstracție de valoarea de adevăr. Democrit, după cum am văzut, dimpotrivă.

Este demn de subliniat [9] că punctul de vedere al eleaților în această problemă — deși ei sînt pe poziția „corectitudinii" — nu este corect. Anume, ei consideră teza ca demonstrată atunci cînd raționarea a avut loc în mod corect, ceea ce este fals. Așa cum este știut, în logica mate-

---

[5] Philod. rhet. II, p. 46, C. 33,7. Cf., V. F. Asmus, *Democrit*, Edit. Universității din Moscova, 1960, p. 48.

[6] A. Krokiewicz, *op. cit.*, p. 12.

[7] După cum se știe, pentru Democrit divizibilitatea existentului, a materiei are o limită : atomii, care sînt indivizibili și infiniți la număr.

[8] Aristotel, *Fiz.*, Δ6, 213 a 27.

[9] Această observație ne-a fost sugerată de G. Öffenberger la lectura articolului de față în manuscris.

matică[10] detaşarea, asertarea unei expresii, unei concluzii, este posibilă atunci şi numai atunci cînd şi antecedentul este adevărat, ceea ce este în concordanţă cu viziunea lui Democrit, care pentru demonstarea unei teze cere ca şi premisele raţionamentului respectiv să fie adevărate şi în discordanţă cu concepţia eleată după care ar fi posibilă detaşarea concluziei unui raţionament independent de valoarea de adevăr a premiselor lui.

Opoziţia lui Democrit faţă de eleaţi, în domeniul logicii, nu se limitează la atît. Ea se extinde şi în problema inducţiei, unde devine chiar diametrală. Spre deosebire de eleaţi, spre deosebire de toţi adversarii (conştienţi sau inconştienţi) ai inducţiei, care susţineau că adevărata cunoaştere se obţine numai prin metoda apodictică „δι'ἀποδείξεως μόνον εἶναι (ἐπίστασθαι)" [11], Democrit acordă o însemnătate capitală inducţiei. El consideră metoda inductivă ca metoda principală de cunoaştere a lucrurilor.

Aristotel defineşte, după cum se ştie, inducţia ca un procedeu care duce de la particular (individual) la general „ἀπὸ τῶν καθ'ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου" sau de la cele cunoscute (= perceptibile prin simţuri [12]) la cele necunoscute, „(ἀπὸ) τῶν γνωρίμων ἐπὶ τὰ ἄγνωστα" [13].

A doua definiţie nu este decît o altă formulare a definiţiei pe care a dat-o inducţiei Democrit însuşi : procedeu care duce de la cele vizibile (τὰ φαινόμενα) la cele ascunse, invizibile (ἄδηλα) [14].

Cele „vizibile" (τὰ φαινόμενα), în cazul de faţă, sînt cele perceptibile prin simţuri (individualul şi particularul), iar cele „ascunse" sînt cele „perceptibile" prin raţiune, generalul, esenţialul şi necesarul sau, mai precis, cauzele lucrurilor şi fenomenelor.

Astfel, Democrit fundamentează inducţia pe principiul cauzalităţii [15], principiu care sub formă logică a fost formulat pentru prima dată de către el însuşi şi de către Leucip : „Nici un lucru nu se naşte fără cauză ; dimpotrivă, toate lucrurile se nasc pe baza unui temei şi sub presiunea necesităţii" [16].

Cu alte cuvinte, filozoful şi logicianul din Abdera vede în inducţie cea mai sigură cale pentru descoperirea cauzelor lucrurilor, descoperire care, proclamă el, dă omului mai multă putere (asupra naturii şi societăţii) decît tronul regelui celei mai mari ţări : „eu prefer să găsesc o singură explicaţie cauzală decît să obţin tronul Persiei" [17].

Pornind tocmai din acest punct de vedere, din convingerea că inducţia duce la descoperirea cauzelor lucrurilor, Democrit defineşte inducţia, raţionamentul inductiv şi ca singurul (sau în orice caz ca cel mai important) mijloc pentru prevederea viitorului, „raţionament care începe în-

---

[10] Vezi J. Lukasiewicz, *Aristotle's syllogistic from the standpoint of the modern formal logic*, Oxford, Clarendon Press, 1958, p. 16 şi 81 ; R. Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, A. Colin, 1957, p. 73—74.

[11] Aristotel, *Topica*, 156 a 5.

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem.*

[14] Sext. VII 110.

[15] Această idee ne-a fost sugerată de Gh. Enescu, într-o discuţie care am avut-o asupra logicii lui Democrit.

[16] Aet. I 25, 4.

[17] Fr. 118.

totdeauna de la cele vizibile (φανερῶν) și prezente (existente ὑπαρχόντων) și duce la cunoașterea celor viitoare"[18].

Concluzia care reiese din ceea ce am arătat mai sus este evidentă. Democrit este primul filozof care a inaugurat cercetarea problemelor de logică inductivă. Altfel spus, el este înaintașul lui Aristotel în domeniul întemeierii logicii inductive.

Faptul semnalat este atestat într-un fel și de însuși Aristotel. Stagiritul, vorbind despre metoda științifică de cercetare, menționează că această metodă a fost folosită înaintea lui numai de către Democrit și Socrate. El menționează în primul rînd pe Democrit și în al doilea rînd pe Socrate, atribuind astfel prioritatea abderitului în cazul de față. „Cauza pentru care predecesorii mei nu au ajuns la această metodă — scrie Aristotel — este faptul că ei nu știau ce este substanța și definirea esenței. Primul care a folosit această metodă este Democrit, dar el nu a folosit-o ca ceva necesar pentru cercetarea naturii, ci el a fost condus la ea de obiectul însuși. La Socrate această preocupare a luat o amploare, dar el a încetat să cerceteze natura"[19].

Aristotel are aici în vedere metoda definirii noțiunilor sau, după cum observă F. Enriques „definițiile extensive, prin diviziune" [20], date de către Democrit unor noțiuni ale științelor naturii, „definiții în care, pur și simplu, sînt enumerate. . . speciile care constituie specia de definit" [21].

Locul pe care îl ocupă Democrit în istoria logicii inductive rezultă, în fine, dintr-o prețioasă observație a lui Suidas, semnalată pentru prima dată, după cîte știm, de S.I. Lurie [22]. Filologul bizantin, vorbind în cunoscutul său lexicon despre termenul de necesar (ἀναγκαῖον), notează că Democrit împarte existentele (τὰ ὄντα), proprietățile lucrurilor, în proprietăți necesare și proprietăți posibile, iar pe cele din urmă le împarte în următoarele grupuri : 1) proprietăți care există în cel mai mare număr de cazuri ; 2) proprietăți care există în minoritatea cazurilor și 3) proprietăți care, în egală măsură, pot să existe și să nu existe.

Dar să dăm cuvîntul lui Suidas însuși : „Democrit spune că toate se nasc prin necesitate și împarte existentele în existente (simple) și în existente necesare, ca de exemplu proprietatea omului de a fi animal. Tot ceea ce este prezent la fiecare individ și întotdeauna există în mod necesar. . . .Toate celelalte (proprietăți) există ca posibile. Din acestea din urmă (ἐνδεχομένων) unele există în cel mai mare număr de cazuri, ca de exemplu proprietatea omului de a avea cinci degete (la fiecare mînă) și aceea de a albi cînd îmbătrînește ; altele există în minoritatea cazurilor (ἐπ'ἔλαττον) ca de exemplu contrariile acestor proprietăți, și anume : ca omul să aibă patru sau șase degete sau să nu albească la bătrînețe ; altele sînt acelea care în aceeași măsură există sau nu există, ca de exemplu,

---

[18] Philod. Rhet 26,1. Acest fragment provine dintr-o lucrare a lui Nansifane, în care era expusă logica lui Democrit (Nansifane era adept al lui Democrit și a fost profesor al lui Epicur). În legătură cu problema raportului dintre inducție și previziune științifică, vezi Henri Wald, *Ipoteza și previziunea*, în *Despre previziunea științifică*, București, Edit. științifică, 1965, p. 155—156.

[19] Aristotel, *De part. anim.* A 1. 642 a 24. Vezi și *Metaf.* M 4. 1 078 b 19.

[20] F. Enriques și M. Mazzioti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera*, Bologna, N. Zanichelli Editore, 1948, p. 137.

[21] *Ibidem.*

[22] S. I. Lurie, *Demokrit i induktivnaia loghica*, în „Vestnik drevnei istorii", 1961, nr. 4.

referitor la oameni, a se ocupa sau a nu se ocupa (ca profesionist) cu politica, a călători sau a nu călători, a face baie sau a nu face baie" [23].

Prima propoziție din pasajul citat este identică cu ceea ce spune Diogenes Laertios (IX 45) despre necesitatea la Democrit, iar restul coincide cu un comentariu al lui Alexandru Afrodisias la *Topica* (II, 6, 112 b) lui Aristotel.

Faptul din urmă se explică, după S.I. Lurie, prin aceea că Suidas are în cazul de față ca sursă textul unui doxograf, care constituie și sursa comentariului lui Alexandru Afrodisias.

Din această presupunere, precum și din unele citate ale lucrării lui Filodemos *De signis* . . . (30, 32), în care se vorbește despre deosebirea dintre logica epicuriană, inductivă, și logica aristotelică, deductivă, S. I. Lurie ajunge la concluzia că distingerea între necesar și posibil și împărțirea proprietăților posibile în grupurile de mai sus au fost stabilite pentru prima dată de către Democrit și de la el au fost pe urmă preluate de către Aristotel.

O cu totul altă părere susține în legătură cu această problemă V. P. Zubov[24]. El consideră că în cazul despre care este vorba Suidas are ca sursă pe Alexandru Afrodisias și că autorul bizantin atribuie în mod greșit lui Democrit ceea ce aparține lui Aristotel.

V. P. Zubov nu aduce argumente convingătoare în sprijinul acestui punct de vedere. Dar chiar dacă s-ar dovedi că punctul său de vedere este just, faptul însuși că într-o problemă fundamentală a logicii inductive Suidas ar confunda pe Aristotel tocmai cu Democrit și nu cu altcineva ar fi, după părerea noastră, extrem de semnificativ. Această greșeală ar constitui în felul său o confirmare a contribuției de pionierat aduse de Democrit la elaborarea logicii inductive antice.

În perioada în care a trăit Democrit, cercetările în domeniul naturii se rezumau încă la culegerea de observații empirice și la generalizarea lor. Această împrejurare, pe de o parte, faptul că Democrit era nu numai un filozof materialist, ci și un naturalist materialist, pe de altă parte, explică poziția sa în problema inducției și deducției, preferința sa pentru inducție.

Democrit nu consideră însă metoda inductivă valabilă numai pentru științele naturii. El extinde metoda inductivă și în științele sociale, după cum ne-am exprima astăzi, și înainte de toate în știința politică. Și în acest domeniu raționamentul indicat, declară Democrit, raționamentul rodnic, „util" este raționamentul inductiv, pentru că el duce de la vizibil (evident) și prezent la cunoașterea, la prevederea viitorului. „Raționament util este întotdeauna acela care duce de la cele evidente și existente la cele viitoare. Și cei mai capabili conducători ai unei democrații sau monarhii sau ai oricărui alt stat sînt acei care folosesc acest fel de raționament" [25].

---

[23] *Suid. Lexicon graece et latine, Halis et Brunsvigae*, vol. I, 1853, p. 321—322. H. Diels nu a inclus în culegerea fragmentelor lui Democrit acest pasaj din Suidas, ceea ce se datorește, probabil, faptului că el nu l-a sesizat.

[24] V. P. Zubov, *Aristotel*, Moscova, Edit. Acad. de Științe a U. R. S. S., 1963, p. 80—81, n. 14.

[25] Philod. Rhet II, p. 38 Sudh.

În afară de problemele la care ne-am referit, o altă chestiune importantă care se află de asemenea în centrul preocupărilor lui Democrit în domeniul logicii (și gnoseologiei) este cea a *criteriului adevărului.*

În Grecia antică această problemă au pus-o, după cîte știm, pentru prima dată în mod conștient filozofii eleați[26]. Ca și filozofii materialiști ionieni, eleații considerau că adevărul constă în adecvarea, în concordanța dintre cunoștințe și realitatea obiectivă, dintre cunoștințe și existent (τὸ ὄν). Totodată însă ei excludeau, după cum se știe, din realitatea obiectivă lumea sensibilă, tot ceea ce se poate percepe cu organele de simț, și considerau realitatea obiectivă, existentul real (τὸ ὄντως ὄν), ca ceva accesibil numai gîndirii și identic cu gîndirea, identic „în sensul că el nu este gîndit decît în cadrul gîndirii metafizice și că legile gîndirii metafizice sînt legile existentului"[27].

Astfel, eleații credeau de fapt că criteriul adevărului este gîndirea metafizică sau, mai bine zis, aplicarea legilor gîndirii metafizice.

După cum era de așteptat de la un filozof și logician materialist, Democrit propune problemei criteriului adevărului o soluție cu totul deosebită, opusă celei preconizate de eleați. El consideră și declară categoric că criteriul adevărului nu se află în gîndire, în subiectul cunoașterii, ci în obiectul cunoașterii, în realul obiectiv perceput prin simțuri.

„Criteriul cunoașterii (înțelegerii, καταλήψεως) celor invizibile (ἀδήλων) sînt cele vizibile (τὰ φαινόμενα)" [28].

Nu dispunem de surse directe referitoare la modul cum înțelegea Democrit „cele vizibile", adică lucrurile perceptibile prin simțuri în rolul de criteriu al adevărului.

Din unele surse indirecte cunoaștem însă că filozoful și logicianul din Abdera argumenta punctul de vedere de mai sus cu o profundă idee a lui Anaxagora : „Cele vizibile (τὰ φαινόμενα) sînt manifestarea celor invizibile, ascunse (ἀδήλων)" [29]. Cunoaștem de asemenea că el opunea punctul său de vedere cu privire la criteriul adevărului nu numai punctului de vedere respectiv al eleaților, ci și celui sensualist-relativist al lui Protagora.

Semnificativă în această privință este următoarea precizare a lui Sextus Empiricus. „Nu am spune că orice reprezentare (φαντασία) este adevărată, pentru că această teză se întoarce împotriva ei înșăși, după cum arătau Democrit și Platon, combătînd pe Protagora. Căci dacă orice reprezentare este adevărată, atunci va fi adevărată, întrucît există ca reprezentare, și teza că nici o reprezentare nu este adevărată, și, în acest fel, teza că orice reprezentare este adevărată se va dovedi falsă"[30].

Din cele arătate tragem concluzia că pentru Democrit criteriul adevărului sînt datele organelor de simț, înțelese ca primul contact al subiec-

---

[26] Se știe că noțiunile, categoriile principale ale filozofiei lui Parmenide și ale filozofiei lui Zenon sînt adevărul „ἀλήθεια" și aparența „δόξα".

[27] Ath. Joja, *Les origines de la logique en Grèce*, în „Acta logica", 1961, nr. 4, p. 44.

[28] Sext. VII, 140.

[29] Ibidem.

[30] Sext. VII, 389.

tului cunoaşterii cu obiectul cunoaşterii sau, ca să ne exprimăm în termenii lui Democrit, înţelese ca o reflectare obscură a lucrurilor (σκοτίη γνώμη)[31], dar totuşi reflectare care constituie izvorul cunoaşterii lor autentice (γνήσιηγνώμη) [32], raţionale, izvorul reflectării esenţei lucrurilor.

Pentru această concluzie pledează şi cunoscutul fragment al lui Democrit în care simţurile resping acuzaţia raţiunii că ele oferă cunoştinţe convenţionale, deformante, νόμῳ prin faimosul răspuns : „ Săracă raţiune, după ce ai luat de la noi dovezile tale, încerci să ne răstorni pe noi? Victoria ta va fi înfrîngerea ta" [33].

După cum reiese, credem, şi din fragmentul reprodus, că Democrit consideră de fapt ca criteriu al adevărului şi datele raţiunii sau, mai bine zis, acele date, acele „dovezi" ale raţiunii (inclusiv principiile de bază ale filozofiei atomiste) care, după părerea lui, îşi au izvorul în senzaţii şi reprezentări.

Astfel, în cele din urmă, Democrit consideră ca criteriu al adevărului nu numai datele organelor de simţ (acea parte a conţinutului lor care reflectă realitatea obiectivă), ci şi forma lor perfecţionată, „distilată", datele raţiunii.

Această poziţie, această soluţie a problemei criteriului adevărului poartă, după cum este evident, amprenta materialismului contemplativ, a materialismului căruia îi este necunoscut şi de neînţeles criteriul real al adevărului : practica socială în diferitele sale forme.

Independent însă de lipsa semnalată, soluţia dată de Democrit problemei criteriului adevărului a jucat un rol pozitiv în dezvoltarea ştiinţelor naturii în antichitate. Pozitiv, pentru că ea fundamenta într-un fel metoda lor principală de cercetare : observaţii din ce în ce mai sistematice şi mai precise asupra obiectului cercetării, generalizarea lor şi confruntarea concluziilor teoretice cu noile observaţii. Ea a jucat un rol pozitiv şi pe plan filozofic, permiţînd lui Democrit să rezolve în mod materialist o importantă problemă gnoseologică şi logică. Ne referim aici la problema deosebirilor, contradicţiilor între cunoaşterea senzorială şi cunoaşterea raţională şi în mod special la problema deosebirilor dintre cunoştinţele matematice şi datele senzoriale.

Protagora propunea, după cum se ştie, acestei probleme o soluţie care desfiinţa de fapt matematica (geometria) ca ştiinţă exactă. Astfel, el susţinea, invocînd datele senzoriale, că linia dreaptă (tangentă) care atinge un cerc are multe puncte comune cu el şi nu unul singur[34].

Democrit dă, după cum era şi de aşteptat, o altă soluţie problemei menţionate. Pornind de la teza că datele raţiunii sînt o formă mai perfecţionată a izvorului lor, a datelor organelor de simţ, el consideră că noţiunea matematică de tangentă (ca de altfel şi toate celelalte noţiuni şi principii ale matematicii) reflectă mai exact realitatea decît noţiunea empirică de tangentă. Mai precis, conform principiilor filozofiei sale, după care între

[31] Fr. 4—11
[32] Ibidem.
[33] Fr. 4.125.
[34] Vezi Abel Rey, *L'apogée de la science technique grecque*, Paris, Ed. Albin Michel, 1946, p. 283 ; E. Kolman, *Istoria matematicii în antichitate*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1963, p. 101.

atomii „uniți" există întotdeauna un anumit vid (ceea ce explică posibilitatea despărțirii lor), el consideră că tangenta la un cerc are un singur punct (un atom), situat cel mai aproape de cerc.

Este probabil că Democrit și-a expus părerea de mai sus în lucrarea *Despre deosebirea cunoașterii sau despre atingerea cercului și sferei* (Περὶ διαφορῆς γνώμης ἢ περὶ ψαύσιος κύκλου καὶ σφαίρης). Din aceeași lucrare sau dintr-o altă lucrare, intitulată *Despre geometrie* (Περὶ γεωμετρίης), provine probabil un fragment în care problema deosebirilor dintre cele două feluri de cunoaștere sau, altfel spus, problema fundamentării caracterului reflectoriu al matematicii este pusă sub forma cea mai acută, sub forma unei aporii care amintește faimoasele aporii ale lui Zenon din Elea.

„Dacă ar fi posibil, întreabă Democrit, să tăiem [succesiv] un con cu un plan paralel cu baza conului, cum trebuie să ne închipuim suprafețele secțiunilor, egale între ele sau inegale? Dacă sînt inegale, suprafața conului va fi neregulată, pentru că ele vor da naștere la unele scobituri sub formă de trepte ale unei scări și la asperități; dacă ele sînt egale, vor fi egale și secțiunile, și atunci conul va apărea ca un cilindru, fiind compus din cercuri egale și nu inegale, ceea ce este extrem de absurd"[35].

Ca și în cazul arătat mai sus, Democrit rezolvă această aporie în favoarea matematicii, a cunoașterii raționale, dar „salvînd" totodată „aparențele", cunoașterea senzorială[36].

El respinge presupunerea care duce la o flagrantă contradicție cu datele senzoriale și optează pentru cealaltă presupunere (că suprafețele secțiunilor conului sînt inegale între ele), considerînd că conul este alcătuit din cercuri suprapuse care descresc (de la bază spre vîrful conului) și au fiecare grosimea unui atom[37].

Cu alte cuvinte, pentru Democrit generatoarea conului nu este o linie dreaptă, ci o linie frîntă[38]. Bucățile ei însă, scobiturile suprafeței conului, sînt așa de mici, încît nu le percepem cu simțurile și, ceea ce este mai important, nu influențează în mod simțitor măsurarea volumului său[39].

Aporia lui Democrit a fost caracterizată pe bună dreptate ca o anticipare a calculului diferențial și integral[40]. Ceea ce îl preocupă însă în mod special pe Democrit în cazul de față este mai ales fundamentarea materialistă a caracterului reflectoriu al matematicii și, respectiv, fundamentarea (tot materialistă) a superiorității cunoașterii autentice, științifice față de cea elementară, empirică, senzorială.

În cadrul acestei preocupări, Democrit caută și un alt criteriu alături de cel al adevărului. El caută și stabilește criteriul cercetării științifice. Acest criteriu, principiul logic care trebuie să stea la baza oricărei cercetări științifice și care asigură reușita ei, este, după Democrit, fixarea obiectului,

---

[35] Fr. 155.

[36] Vezi P. M. Schühl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, P. U. F., 1949, p. 339—340.

[37] *Ibidem*.

[38] Vezi V. F. Asmus, *op. cit.*, p. 45.

[39] După cum se știe, Democrit este acela care a descoperit formulele volumului conului și al piramidei.

[40] E. S. Stamati, Αἱ ἐπιστῆμαι ἐν Ἑλλάδι, Atena, 1965, p. 12.

definirea noțiunii obiectului de cercetat. Democrit spune că criteriul cercetării (ζητήσεως) este noțiunea generală [a obiectului cercetării].

Astfel, ca să ne exprimăm în termeni moderni, Democrit respinge cercetările științifice lipsite de o bază teoretică și metodologică.

Acest punct de vedere (fie că l-a preluat de la Democrit, fie în mod independent) îl susține și Socrate, referindu-se la cercetările care îl interesează în mod exclusiv, la cele din domeniul științelor sociale (propriu-zis al eticii). „Despre orice lucru ..., cei care vor să reflecteze bine asupra lui trebuie să se călăuzească după un singur principiu : să cunoască obiectul cercetării (περὶ οὗ ἂν ἡ βουλή), altfel ei vor avea un eșec total. Dar majoritatea oamenilor nu cunosc esența fiecărui lucru"[41].

Coincidența de păreri constatată între cei doi filozofi privește, bineînțeles, numai aspectul strict logic și metodologic al problemei. Părerile lor asupra aspectului filozofic sînt deosebite. La Socrate este prezentă tendința (poate inconștientă) spre idealism, spre identificarea noțiunilor cu esența lucrurilor și considerarea noțiunilor ca ceva primordial față de lucruri. Din contra, Democrit concepe noțiunile (ca de altfel și datele organelor de simț) drept cópii ale lucrurilor, drept întipăriri ale idolelor (= imaginilor microscopice emanate de lucruri) în sufletul material, alcătuit din atomi, al omului.

Cu textul citat mai sus am epuizat principalele surse de informație asupra preocupărilor lui Democrit care ne-au interesat în articolul de față și care, după cum am văzut, sînt însoțite de rezultate remarcabile.

Preocupările lui Democrit în domeniul logicii, soluțiile pe care le-a dat unor importante probleme arată, credem, cît de nefundată și nejustificată este părerea lui C. Prantl și a altor istorici burghezi ai logicii că marele filozof materialist din Abdera n-ar fi jucat în istoria acestei științe vreun rol demn de menționat[42].

Democrit ocupă un loc de frunte în istoria logicii. Numele lui este indisolubil legat de apariția logicii antice în general, de întemeierea logicii antice inductive în special.

---

[41] Platon, *Fedru* 237 *b-c*.

[42] Vezi Karl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. 1, Berlin, Akademie-Verlag, 1955, p. 7.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

CONCEPȚIA LUI P. P. NEGULESCU ASUPRA RAPORTULUI DINTRE FILOZOFIE ȘI ȘTIINȚĂ

DE

AL. POSESCU

Unele amănunte din viața lui P. P. Negulescu pot lămuri împrejurările în care s-a orientat gîndirea sa în problema raportului dintre filozofie și știință.

Negulescu și-a început studiile universitare la București, ca student al Facultății de științe, urmînd matematicile. Faptul indica, firește, un interes deosebit pentru științe și încrederea în realizările lor, dacă nu și aptitudini puțin comune pentru studierea lor. Ca o manifestare a acestor însușiri, el a redactat, în timpul cînd era încă student, un curs de geometrie în spațiu și unul de trigonometrie. Îl preocupa însă cel puțin în aceeași măsură latura de aplicare practică a științei, din care motiv intenția sa era ca, după terminarea studiului matematicilor, să se pregătească pentru inginerie. Dar, înainte de a-și încheia studiile științifice, el a trecut, sub influența lui Titu Maiorescu, la studiul filozofiei. Învățămîntul în această materie l-a urmat mai întîi la București, iar apoi la Berlin, Lipsca și Paris. Atmosfera dominantă în filozofia occidentală a timpului era cu totul nefavorabilă unei orientări a gîndirii pe linia rezultatelor științei și, în schimb, favorabilă orientării ei pe linia speculației gratuite cu consecințe net idealiste. În ciuda acestor condiții, pregătirea științifică temeinică cu care Negulescu și-a făcut intrarea în filozofie i-a rămas ca o permanentă călăuză în formarea convingerilor sale filozofice, ca și în întocmirea operei sale. Încredințat de temeinicia celor studiate de timpuriu în cadrul științei, Negulescu a rămas tot timpul vieții sale neclintit în convingerea că numai știința cu rezultatele ei bine verificate ar putea asigura problemelor filozofiei cel puțin un început de dezlegare valabilă. Început însă fără de care ea nu ar fi putut face nici un pas în cercetările ei ulterioare. Așa încît niciodată nu a izbutit să-l impresioneze și să-i schimbe convingerile disprețul îngîmfat practicat în lumea filozofilor idealiști ai timpului său pentru ceea ce calificau ei disprețuitor ca „scientism", înțelegînd prin el materialismul.

Rev. filoz., **12**, 9, p. 1197–1203, București, 1965

De unde nu rezultă că orientarea gîndirii sale filozofice a fost în totalitatea ei materialistă, așa cum ar fi fost totuși cazul, dat fiind că era solid ancorată în știință. Spirit multilateral, Negulescu a îmbrățișat în opera sa toate marile probleme ale filozofiei. Dar o dată cu varietatea temelor tratate apare și diversitatea orientării, așa încît gîndirea sa prezintă trăsături atît pozitive, cît și negative. În linii generale, materialist în concepția despre natură, Negulescu se orientează idealist în domeniile lăturalnice ale filozofiei — în estetică, în etică, în filozofia culturii, în filozofia istoriei.

Limitele idealiste ale gîndirii lui Negulescu se constată începînd cu felul cum concepea el filozofia. Deși definea filozofia ca pe o sinteză a rezultatelor ultime ale științei, el nu vedea totuși într-însa decît o teorie pură, destinată să satisfacă „o nevoie organică", cum spunea el, a minții omenești, „de a înțelege lumea". Cît despre funcția de clasă a filozofiei, pe care materialismul istoric marxist o consideră esențială, el nu a înțeles-o, deși recunoștea „rolul social" al ideilor, ca și influența condițiilor sociale asupra gîndirii filozofice, în spiritul însă al sociologismului burghez. După el, filozofia ar răspunde unei „nevoi adînci" a minții omenești. Punctul ei de plecare ar fi anume în conflictul dintre înclinările firești ale oamenilor spre fericire și condițiile reale ale vieții, care, dacă nu o fac imposibilă, o fac cel puțin anevoioasă, în conflictul deci dintre dorințele oamenilor și neputința de a le realiza. Plecată de la nedumerirea pe care a născut-o în mintea omenească, de la primele ei licăriri, acest dureros conflict, filozofia, a ajuns în mod natural la problema explicării generale a universului, de soarta căruia omul s-a simțit de la început dependent.

După Negulescu, primele răspunsuri la întrebările ridicate de această problemă au constituit credințele religioase. Ele sînt explicațiile simbolice date lumii de mintea omenească, la începutul evoluției sale, cu ajutorul închipuirii. Trebuind să înțeleagă lumea, pe care, în această epocă primitivă a dezvoltării lor sufletești, nu o cunoșteau decît prea puțin, oamenii au recurs în mod firesc la ideea unor ființe asemănătoare lor, a căror acțiune le îngăduia să-și explice, prin analogie, modul cum se produc fenomenele din natură. Cum însă ei au observat, de la început, că forțele care lucrează în natură sînt cu mult superioare slabelor lor puteri, ei și-au închipuit că ființele care o guvernează sînt cu mult mai puternice decît dînșii. Și, cu sentimentul dependenței de ele, ei au căutat să și le facă favorabile pe aceleași căi pe care poate fi cîștigată favoarea unei ființe omenești puternice. În felul acesta au luat naștere, după Negulescu, religiile. Iar străvechea lor existență și marea lor răspîndire ar fi doar dovada neîndoielnică a nevoii adînci a sufletului omenesc de a-și explica lucrurile.

Mintea omenească nu s-a oprit însă la aceste explicări imaginare ale lumii pe care le cuprindeau credințele religioase. Ea s-a ridicat treptat de la imagini la idei și de la ideile particulare și concrete la ideile generale și abstracte. Ajunsă aici, spune Negulescu, simpla explicare simbolică pe care o cuprindeau credințele religioase nu putea să o mai satisfacă. De altă parte, o dată cu dezvoltarea gîndirii, oamenii au simțit nevoia nu numai să-și explice lucrurile într-un fel sau altul, ci să găsească întemeierea

explicărilor date. În această preocupare a minții omenești de a găsi temelia logică a explicărilor ce se dădeau lumii, credințele religioase au fost găsite cu totul nesatisfăcătoare. Astfel ar fi luat naștere reflexiunea filozofică. Ea constituie încercarea minții omenești de a explica lumea cu ajutorul gîndirii și de a întemeia pe argumente această explicare.

Mai departe, Negulescu arăta că trecerea aceasta de la credințele religioase la filozofie s-a făcut mai întîi în Grecia antică. La celelalte popoare civilizate ale antichității, spunea el, cugetarea filozofică nu a lipsit cu totul. Ea a rămas însă subordonată credințelor religioase, de care nu s-a putut emancipa. Condiții deosebite au făcut posibilă în Grecia dezvoltarea cugetării filozofice.

Motivul de căpetenie, după Negulescu, al acestei transformări a fost faptul că religia grecilor vechi nu avea un corp de dogme definitiv constituite, care să împiedice dezvoltarea liberei cugetări. Din acest motiv, s-ar putea spune că Grecia antică nici nu a avut, propriu vorbind, o religie, ci numai o mitologie populară. Iar aceasta se datora faptului că aici nu a existat un întemeietor de religie, cum au fost în Orient Buda, Zoroastru sau Moise. Astfel, religia grecilor antici se reducea la mitologia populară și la un cult, a cărui interpretare era lăsată la libertatea oricui. Dacă ar fi să credem ceea ce relatează Herodot, spunea Negulescu, miturile și întreg panteonul grecesc sînt produsul imaginației poetice a lui Homer și Hesiod. Ceea ce Negulescu credea că este foarte probabil. Herodot, observa el, a fost un om serios și cu siguranță că își dădea seama de ceea ce spunea. Într-adevăr, teologia grecilor vechi este în întregime poetică. Hesiod, poet mai prozaic, a căutat să culeagă miturile sub forma lor populară. Homer însă a fost un creator de mituri și de zeități, pe care le-a plăsmuit după imaginea societății de prinți și de luptători pentru care scria.

Negulescu credea că sub această formă religia nu putea să constituie, ca de obicei, o piedică în dezvoltarea liberei cugetări. Lipsa unor dogme care să se impună oamenilor cu autoritatea adevărului revelat a făcut ca, sub aspectul intelectual cel puțin, această religie să nu aibă unul din caracterele esențiale ale religiilor. În general, ele sînt tradiționaliste și conservatoare, tind adică să mențină una și aceeași stare de lucruri, iar aceasta sub toate raporturile. Pînă și religia grecilor vechi a exercitat această acțiune conservatoare în ce privește practica rituală. În domeniul ideilor însă, această acțiune nu s-a putut exercita. Aici, lipsa dogmelor lasă minții omenești libertatea de a încerca prin propriile ei puteri să explice lucrurile.

Transformarea aceasta ar fi fost înlesnită, după Negulescu, de faptul că în Grecia veche imaginația religioasă nu a părăsit niciodată domeniul realității, astfel că trecerea de la credințele religioase la explicarea filozofică a lumii se putea face mai lesne. Pe cînd zeitățile celorlalte religii apar ca niște plăsmuiri ale unei minți desprinse de contactul cu lumea obișnuită, iar preocupările religioase se îndepărtează spre o lume cu totul străină de aceea în care trăiesc oamenii, — zeitățile grecilor vechi erau ființe asemănătoare simplilor muritori, iar acțiunea lor se exercita îndeosebi înlăuntrul lumii materiale obișnuite, asupra fenomenelor naturii în general și asupra destinului omenesc în special. În atare condiții era firesc

ca trecerea de la explicările simbolice, cu totul neîntemeiate ale religiei, la o explicare conceptuală a lumii, cum este aceea filozofică, să se poată îndeplini mai uşor şi mai curînd decît oriunde.

S-au adăugat, în fine, după Negulescu, la aceste motive altele de ordin politic şi economic, şi anume : libertatea politică şi prosperitatea economică. Comerţul, cu care vechii greci se ocupau de timpuriu pe coastele Mediteranei, a adus cu timpul în cetăţile lor din peninsulă şi de pe coastele Asiei Mici bogăţii considerabile. Asemenea condiţii însă, sustrăgînd cel puţin pe unii oameni de la preocupările faţă de nevoile imediate ale vieţii, le lăsau timpul liber şi energia disponibilă pentru a se consacra unora sau altora dintre preocupările de ordin mai înalt, cum sînt acelea pe care le deştepta frumosul sau adevărul. Dacă însă e adevărat că o oarecare dezvoltare economică prosperă, asemănătoare aceleia din Grecia veche, nu lipsea în unele părţi ale Orientului, trebuie totuşi să recunoaştem, observă Negulescu, că condiţiile sociale erau departe de a fi aceleaşi. Pe cînd în restul Orientului despotismul şi împărţirea în caste imobilizau pe indivizi şi mărgineau orizontul lor sufletesc, în Grecia organizarea democratică timpurie a dat, dimpotrivă, putinţa dezvoltării personalităţilor mai bine înzestrate şi cu ea a liberei cugetări.

Plecată de aici, gîndirea filozofică a rătăcit, după Negulescu, pînă în prezent, fără să se fi apropiat de adevăr mai mult decît era la început. Şi, fără a fi un sceptic, el credea că mintea omenească va rătăci încă multă vreme pînă va ajunge la o explicare definitivă a lumii. Evoluţia intelectuală a oamenilor, spunea el, e în prezent abia la început. Trebuie să admitem că o cunoaştere cu un fundament mai sigur despre lucruri nu dă decît cercetarea ştiinţifică. Aceasta constituie dezvoltarea propriu-zis intelectuală a omenirii. Într-adevăr, din momentul în care se părăseşte ştiinţa, nu mai rămîne decît afectivitatea care să orienteze vederile oamenilor. Ştiinţele însă ar fi abia la începutul constituirii lor. Două sau trei secole, pe care le numără în trecutul lor numai unele din ele, şi anume dintre cele mai vechi, celelalte sînt de dată încă mai recentă, nu înseamnă mai nimic faţă de trecutul de cîteva sute de mii de ani al omenirii, după cele mai modeste aprecieri geologice. Acestea constituie însă singurele izvoare de unde putem primi o cunoaştere mai temeinică a lucrurilor din natură. Cum însă ele sînt abia la începutul formării lor, se înţelege că nu s-ar putea întemeia, de pe acum, pe rezultatele lor, parţiale şi nesigure încă, o explicare completă şi definitivă a lumii.

Negulescu ştia că, îndeobşte mai încrezători în convingerile lor, cei mai mulţi filozofi ar putea să găsească excesivă o atare părere. Fapt este totuşi, observa el, că, cel puţin pînă în prezent, nu s-a stabilit în filozofie nimic care să nu fie supus discuţiei. Din acest motiv, filozofia nu a ajuns să aibă un corp de adevăruri în întregime acceptate de toată lumea, cum este cazul în ştiinţă. Dimpotrivă, se poate spune fără exagerare că în domeniul ei neînţelegerea domneşte încă. Oricine e în curent cu mişcarea filozofică ştie că teoriile cele mai diferite au încă reprezentanţii lor, iar filozofii nu au ajuns pînă acum să se înţeleagă nici măcar asupra metodei de cercetare în domeniul lor şi asupra problemelor filozofiei, cu atît mai puţin asupra rezultatelor obţinute.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

Iată de ce Negulescu credea că filozofia nu poate fi studiată decît din punct de vedere istoric în diferitele ei forme de dezvoltare. Cînd voim să luăm cunoştinţă de ceea ce au realizat ştiinţele, spunea el, nu avem decît să ne adresăm manualelor în curent cu ultimele lor descoperiri, unde se expun sistematic toate rezultatele obţinute. Cît despre evoluţia lor istorică, cercetarea ei nu este nicidecum o condiţie pentru cunoaşterea exactă şi înţelegerea rezultatelor la care au ajuns ele. Astfel, putem stăpîni foarte bine ştiinţele fără să avem idee cînd, de cine şi în ce mod au fost făcute descoperirile lor. Nu tot aşa se petrec lucrurile cînd este vorba să studiem filozofia. Aici, numai expunerea istorică ne poate da o cunoaştere şi o înţelegere exactă a materiei. Aceasta fiindcă nu există o filozofie acceptată de toată lumea, pe care să o putem învăţa sistematic, ci avem aproape atîtea filozofii cîţi gînditori au existat şi s-au ocupat cu dezlegarea problemelor pe care le ridică explicarea lumii. De aceea, în studiul filozofiei sîntem nevoiţi să luăm cunoştinţă de părerile fiecăruia dintre reprezentanţii ei în parte.

Situaţia aceasta precară în care se găseşte filozofia constituie, după Negulescu, un vădit insucces al ei, a cărui constatare a pus uneori în discuţie pînă şi posibilitatea şi rostul cercetărilor pe care le întreprinde. Renunţarea la filozofie ca la o muncă zadarnică e într-adevăr o consecinţă care poate să se impună în faţa constatării că ea nu a dus pînă acum la un rezultat unanim admis. Lucrurile se schimbă însă, observa el, îndată ce căutăm să ne explicăm acest insucces, a cărui cauză, nefiind permanentă, justifică încrederea că filozofia nu va rămîne veşnic în aceeaşi situaţie în care se găseşte în prezent. Cauza insuccesului de pînă acum al filozofiei ar fi, după el, faptul că problemele ei sînt prea cuprinzătoare. Pe cînd în ştiinţă mintea omenească, limitîndu-se la probleme mai restrînse, a urmărit scopuri care puteau fi atinse cu mai multă uşurinţă, în filozofie scopul pe care şi-a propus să-l atingă îi depăşea cu mult puterile. În ştiinţă, mintea omenească urmăreşte să cunoască şi să explice categorii izolate de fenomene, care cel mai adesea pot fi supuse oricît e necesar observării. În filozofie, ceea ce trebuie cunoscut şi explicat este universul în totalitatea lui, sarcină ce întrece cu mult puterile mărginite ale minţii omeneşti. De aceea, mergînd în ştiinţe pe căi mai puţin încurcate, mintea omenească nu a fost nevoită să-şi schimbe necontenit direcţia. În filozofie, dimpotrivă, în luptă cu greutăţi de neînvins, ea a trebuit să-şi încerce ieşirea pe toate căile imaginabile.

Cît despre situaţia aceasta, Negulescu considera că nu va dura veşnic. Cu progresul ştiinţelor, care de un timp încoace se înfăptuieşte într-un ritm din ce în ce mai vioi, omenirea înaintează cu paşi repezi în cunoaşterea şi explicarea naturii. Oricine e la curent cu mişcarea ştiinţifică ştie bine că nu mai mult decît de o jumătate de veac încoace cunoştinţele ştiinţifice s-au înmulţit în chip uimitor. Avem toate motivele să credem, spunea el, că ştiinţa nu se va opri aici. În viitor, ea va face progrese încă mai mari. Cu ajutorul rezultatelor ştiinţei, filozofia va ajunge, desigur, într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat să dea o dezlegare satisfăcătoare problemelor care îi constituie obiectul.

744

Se ridică acum întrebarea : poate utiliza filozofia în dezlegarea problemelor ei datele ştiinţifice? După Negulescu, nu încape îndoială în privinţa aceasta. Cum am mai spus, el vedea obiectul filozofiei în explicarea generală şi unitară a universului. Cu explicarea parţială însă a diferitelor categorii de fenomene se ocupă ştiinţele. Şi nu poate nimeni tăgădui că explicările lor au incomparabil mai multă certitudine decît acelea pe care le-ar putea da mintea omenească folosindu-se de „lumina ei naturală", independent adică de cercetarea ştiinţifică, pe calea speculaţiei raţionale. Probă e faptul că aceste din urmă explicări — pe care mintea omenească a încercat să le dea atunci cînd ştiinţele încă nu apucaseră să se constituie — au trebuit să cedeze treptat locul descoperirilor ştiinţifice. Cugetarea filozofică ea însăşi a urmărit pas cu pas dezvoltarea ştiinţei. Cum s-a observat, marile crize ale ştiinţei au provocat crize asemănătoare în istoria filozofiei. Aşa fiind, filozofia, ca explicare generală şi unitară a universului, nu poate consta decît în sinteza ultimelor rezultate ale ştiinţei.

Convingerea lui Negulescu era că filozofia nu poate utiliza rezultatele ştiinţelor fără un prealabil examen al principiilor pe care se întemeiază ştiinţa în general, principii care altminteri nu sînt decît acelea ale cunoaşterii intelectuale. Aceasta pentru că filozofia urmăreşte o cunoaştere a lucrurilor nu relativă, ci absolută. Negreşit că nici ştiinţa nu se dezinteresează cu totul de acest aspect al problemelor ei. Dar el formează un adaos lăturalnic la cercetările ei, al cărui caracter filozofic nu poate scăpa nimănui. În schimb, filozofia, ţinînd seama de punctul ei propriu de vedere, este constrînsă să procedeze, înainte de a utiliza rezultatele ştiinţei, la o prealabilă analiză generală a primelor principii pe care se întemeiază cunoaşterea ştiinţifică. În felul acesta ea trebuie înţeleasă, după Negulescu, ca fiind *analiza primelor principii şi sinteza ultimelor rezultate ale ştiinţei în vederea explicării generale şi unitare a universului*[1].

Concepţia aceasta despre filozofie cuprinde elemente atît materialiste, cît şi idealiste.

O trăsătură materialistă constituie, în primul rînd, modul cum soluţionează problema raportului filozofiei cu ştiinţa. Idealismul, care nu are nimic de cîştigat de pe urma ştiinţei şi în schimb are totul de pierdut, se caracterizează prin aceea că izolează cît poate filozofia de ştiinţă. Astfel, idealiştii văd mai întotdeauna în filozofie un mod de cunoaştere calitativ diferit de acela al ştiinţei, privind o categorie de existenţe de o natură cu totul deosebită de aceea a obiectelor ştiinţei. Ceea ce înseamnă că din punctul lor de vedere filozofia se deosebeşte de ştiinţă atît prin metodă, cît şi prin obiect. Materialismul, care nu are nici un interes să rupă filozofia de ştiinţă, ci, dimpotrivă, are numai de cîştigat de pe urma colaborării lor, amîndouă aplicîndu-se cu aceleaşi mijloace de cunoaştere asupra studiului aceleiaşi realităţi, caută să stabilească între ele legăturile cele mai strînse. Este tocmai ceea ce face şi Negulescu, deşi numai în parte. Cum

[1] P. P. Negulescu, *Filozofia în viaţa practică*, în „Convorbiri literare", 1896, nr. 3, p. 336. De asemenea, pentru modul cum concepe Negulescu în general filozofia şi raporturile ei cu ştiinţa, vezi introducerea la volumul I al *Filozofiei Renaşterii*, ed. a II-a, Bucureşti, 1945. Pentru concepţia sa despre caracterul încă provizoriu al concepţiilor filozofice, în afara introducerii menţionate, vezi şi *Geneza formelor culturii*, ed. a II-a, Bucureşti, 1947, p. 475 şi urm.

s-a putut vedea, după el, între filozofie şi ştiinţă nu există deosebire nici în ce priveşte obiectul, nici în ce priveşte mijloacele de cunoaştere. Singura deosebire care există între ele constă în gradul mai mare de generalitate al problemelor filozofiei. De unde şi natura raportului care există între ele. Problemele filozofiei fiind mai generale decît ale ştiinţei, filozofia apare ca o generalizare a rezultatelor acesteia. Raportul lor merge deci în sens unic, de la ştiinţă la filozofie. Dacă modul acesta de a vedea legătura dintre filozofie şi ştiinţă este materialist, el nu este totuşi dialectic. Materialismul dialectic, stabilind natura dialectică a raportului dintre filozofie şi ştiinţă, arată că nu numai filozofia se dezvoltă în funcţie de progresele ştiinţei, ci şi ştiinţa, la rîndul ei, se dezvoltă de pe urma progreselor filozofiei.

În schimb, constituie un element idealist în concepţia lui Negulescu despre filozofie felul cum soluţionează el problema factorilor care i-au dat naştere. Negulescu admitea că filozofia ar fi produsul nevoii de cunoaştere a minţii omeneşti. Ea rămînea deci în ochii săi teorie pură, fără contingenţe cu viaţa practică a oamenilor, mai cu seamă cu practica socială. Materialismul dialectic marxist stabileşte legătura indisolubilă dintre cunoaştere şi practică în înţeles social-istoric. Este adevărat că nici Negulescu nu a trecut de tot cu vederea, în scrierile sale, îndeosebi în cele de istorie a filozofiei, rolul factorilor politici, sociali şi economici în dezvoltarea gîndirii filozofice, dar l-a luat într-un înţeles esenţial diferit de acela ştiinţific stabilit de materialismul filozofic marxist.

Idealistă este, în al doilea rînd, concepţia lui Negulescu despre filozofie aşa cum rezultă din dezlegarea pe care o dădea el problemei realizărilor ei, — chiar dacă el personal nu numai că nu a tras consecinţa despre care e vorba, ci, dimpotrivă, a combătut-o. Scepticismul, deşi moderat şi provizoriu, pe care îl adopta în chestiunea aceasta, susţinînd că pînă în prezent nimeni nu a atins în filozofie adevărul, poate servi drept fundament teoretic al celei mai retrograde concepţii idealiste despre filozofie, care face dintr-însa o chestiune de trăire personală, neverificabilă şi incomunicabilă. În realitate, dezorientarea teoretică este departe de a fi în filozofie atît de mare cît credea Negulescu, — decît doar în rîndurile reprezentanţilor ei idealişti, care încearcă să reactualizeze concepţii perimate ale trecutului, depăşite de ştiinţă. În rîndurile filozofilor materialişti, îndeosebi ale reprezentanţilor materialismului dialectic, care înaintează pe linia ştiinţei, această dezorientare a dispărut. Rezultatele cercetării ştiinţifice le-au îngăduit să stabilească anumite linii generale ale filozofiei lor. Negulescu însuşi, urmînd indicaţiile ştiinţei în problemele generale ale filozofiei, a ajuns la concluzii materialiste, pe care le-a considerat definitive.

Cu toate limitele idealiste ale modului cum Negulescu înţelegea filozofia, concepţia sa despre raportul dintre filozofie şi ştiinţă prezintă un pronunţat caracter materialist şi, ca atare, în epoca în care s-a afirmat, a jucat un rol pozitiv în combaterea curentelor filozofice antiştiinţifice ale filozofiei burgheze din ţara noastră, ca şi în dezvoltarea concepţiilor filozofice materialiste înaintate.

P. P. NEGULESCU

(N o t e)

DE

EUGENIU SPERANTIA

După ce din octombrie 1906 urmasem cursurile lui Titu Maiorescu, renumitul nostru profesor fusese trecut la pensie la sfîrşitul anului universitar 1908—1909. Catedra sa a rămas vacantă în anul următor şi a fost suplinită de prof. C. Rădulescu-Motru, care era titular de psihologie. În acel interval, acesta a făcut un curs suplimentar de Logică şi Teoria cunoştinţei. În toamna anului 1910 mi-am trecut licenţa în aceste materii ca specialitate principală. Curînd, în iarnă, catedra vacantă primi titulatura nouă de „Enciclopedie şi istorie a filozofiei". Ea fu încredinţată lui P. P. Negulescu, care din 1894 funcţionase la facultatea corespunzătoare de la Universitatea din Iaşi.

Cum eram înscris la doctorat, am urmat de aici înainte cursurile şi seminarul noului profesor.

De la prima lui apariţie la catedră, impresia pe care a făcut-o în rîndurile studenţimii a fost excelentă. Între el însă şi predecesorul său s-au putut observa cîteva deosebiri izbitoare. În primul rînd, pe cînd Maiorescu vorbea liber, stînd întotdeauna în picioare, Petru Negulescu venea cu prelegerea scrisă şi o citea, aşezat la catedră. Toate cursurile sale erau în prealabil îngrijit redactate. Unele au rămas litografiate, însă cea mai mare parte au apărut după cîtva timp în ponderoase volume, precum : *Filozofia Renaşterii* (două volume, 1910—1914), *Geneza formelor culturii* (1934), *Destinul omenirii* (patru volume, 1938—1942) etc.

Profesorul citea rar, răspicat, fără prea notabile jocuri ale intonaţiei. Se vedea însă, atît în pronunţare, cît şi în cuprinsul şi structura frazei, o stăruitoare grijă de claritate şi exactitate. Dar se simţea parcă şi o sacadare în emisiunea cuvîntului, cum, de altfel, se putea observa o oarecare rigiditate în expresia feţii. Firește, cei care dădeau prea multă importanţă aspectului exterior nu erau cei pe care îi preocupa conţinutul substanţial al lecţiilor.

★

Rev. filoz., **12**, 9, p. 1205—1211, Bucureşti, 1965

Ca filozof, Petru Negulescu este gînditorul sever care nu se lasă ispitit de nici una dintre construcțiile factice și deci silite ale vînătorilor de ipoteze senzaționale. Parcurgînd cu străduință și amănunțime concepțiile mai mult sau mai puțin riguroase emise din toate timpurile, și cu precădere de la Renaștere încoace, cugetarea și încercările fiecăruia dintre filozofi sînt analizate, căutîndu-se, înainte de toate, „motivarea istorică a punctului de plecare". În prealabil, „istoricul trebuie să-și lămurească factorii care determină evoluția cugetării în genere". Influențele sistemelor anterioare asupra fiecărei încercări noi, starea cercetărilor științifice ale timpului, curentele religioase, etice și estetice, dar și „factorul personal", adică felul sufletesc propriu fiecăruia (condițiile înnăscute și ale împrejurărilor sociale), iată factorii de care depinde profilul unei concepții filozofice. Desigur, între împrejurările sociale trebuie să fie socotite, după P. P. Negulescu, și cele economice-politice. Din ansamblul și din relațiile tuturor acestor condiții vor putea decurge concepțiile cele mai diverse. În ceea ce privește însă valoarea lor, profesorul Negulescu afirma că toate sistemele filozofice sînt dictate de factori contingenți, că în toate poate să intervină măcar într-o măsură subiectivitatea autorului, pe cînd singură știința exactă, construită rațional, dar întemeiată pe experiență, este demnă de toată încrederea noastră.

Dar cantonarea exclusivă în ceea ce este cîștigat prin experiență nu poate satisface mintea omenească, neîncetat setoasă de *a afla*. Pe lîngă ceea ce ne este *dat*, avem nevoia de a anticipa ceea ce încă nu se știe în mod categoric. Rămîn întotdeauna imense goluri de umplut, rămîn întotdeauna enigme de soluționat, iar aici este rolul ipotezelor prin care filozofii pot dibui terenurile încă nedefrișate. Elaborarea lor nu poate fi însă nici ea fantezistă, ci ipotezele trebuie să se acorde în toate punctele cu cunoștințele bine stabilite prin experiență. Acordul dintre știința actualmente deplin controlată și anticipările ipotetice a căror confirmare e încă în suspensie ne procură un ansamblu logic, o sinteză care e singura filozofie universal valabilă la momentul dat. Incontestabil, în această sinteză ar trebui să facem loc unui al treilea etaj de probleme, problemelor referitoare nu la ceea ce *a fost* sau *este*, ci celor referitoare la ceea ce *ar trebui* să fie.

E necesar să amintim aici una din scrierile lui P. P. Negulescu care nu conține material de prelegeri universitare, și anume volumul *Reforma învățămîntului*.

Cînd în 1920 a fost ministru al Instrucțiunii Publice, profesorul Negulescu a elaborat, cu ajutorul cîtorva distinși membri ai corpului didactic, o serie de proiecte de legi destinate să înlăture unele defecte fundamentale ale învățămîntului nostru. Proiectele au rămas proiecte, deoarece guvernul s-a schimbat curînd, iar miniștrii care au succedat n-au mai găsit cu cale să înfăptuiască din ele ceea ce era valabil și util. Revenind iarăși, în 1927, ca șef al aceluiași departament, autorul proiectelor a crezut un moment că va putea realiza reforma. Dar împrejurările nu au fost nici de data aceasta favorabile, deoarece i s-a încredințat

prezidenția Camerei și a părăsit ministerul. S-a mulțumit deci să-și publice proiectele într-un volum de 250 de pagini precedate de o explicație, un fel de „expunere de motive", extinsă pe alte 200 de pagini.

După ce în operele de enciclopedie și istorie a filozofiei am putut constata erudiția întemeiată pe o profunzime de date minuțioase și precise, lectura volumului despre *Reforma învățământului* ne dezvăluie o personalitate de o mare suplețe, o minte pătrunzătoare și clarvăzătoare, un bun-simț practic, sprijinit de o înțeleaptă ponderație.

Autorul, examinînd starea de atunci a învățămîntului, constată că nota lui caracteristică a rămas „intelectualismul abstract și verbalismul superficial". Era o moștenire a unui trecut de prefaceri sociale, arată P. P. Negulescu, în care burghezia, prin știință, reușea să cucerească situații și satisfacții înalte, eclipsînd pe cei ce dețineau drepturi de întîietate numai datorită nașterii. Orientarea spre „carte" devine tot mai stăruitoare și, desigur, continuă să ofere avantaje și situații. Dar punîndu-și toată încrederea lor în acest tip nou de bogăție, tinerii *culți* sînt de fapt din ce în ce mai rău înarmați : capul lor e plin cu un *bagaj inert*, care nu dă putere de adaptare la nevoile veșnic schimbătoare ale vieții. Învățătura de acest fel duce la îngrămădirea de mărunțișuri memoriale care împiedică justa apreciere a „principiilor".

O consecință a acestor constatări, preciza P. P. Negulescu, este datoria profesorilor, mai cu seamă a celor universitari, de a trezi și a cultiva interesul tinerilor pentru problemele de largă anvergură, precum și de a le comunica metoda de lucru. Trebuie evitată procedarea care insistă să se asimileze în scurt timp mari cantități de amănunte. Acest fel de învățămînt dă absolvenți sleiți de putere, lipsiți de avînt creator și chiar de curiozitate. Totodată, psihologicește, este ușor de constatat că metoda aceasta aduce și uitarea în foarte scurt timp a tot ce s-a învățat. În rezumat, ceea ce e condamnabil și nepractic în acest fel de școală este exclusiva recurgere la memorizare. Ar fi ridicol acela care, pentru ca să învețe să călărească ar citi și ar memora din carte regulile călăritului, stînd însă numai pe scaun acasă. Tot ce e element al civilizației moderne este produs al muncii, implică munca, și numai prin participarea directă la feluritele genuri de activitate *înveți* cu adevărat și te introduci efectiv în spiritul vremii.

Este interesant de remarcat, ca un simplu fapt incidental, că, în expunerea sa atît de animată și de rezonabilă, P. P. Negulescu polemizează îndelung cu profesorul Șt. Zeletin. Acesta, în scrierea sa *Naționalizarea școalei*, refuză aplicarea metodei active și pledează pentru păstrarea metodei abstracte-intelectualiste.

Între proiectele lui Petru Negulescu se numără și unul care avea drept scop „alfabetizarea adulților". Încă din perioada 1920—1927, profesorul de filozofie, privit uneori ca „reacționar", a înțeles necesitatea unor măsuri salutare care însă n-au putut fi realizate atunci : momentul lor nu venise, deoarece cei ce guvernau pe atunci țara socoteau alfabetul ca pe o armă primejdioasă. Și era într-adevăr primejdioasă pentru situațiile acelora care doreau să profite de întuneric, de aservirea și ignoranța maselor populare pentru a-și asigura puteri discreționare și beneficii.

Aceştia au fost factorii care au trebuit să fie mai întîi înlăturaţi pentru ca să se poată ridica nivelul cultural şi economic-social al poporului nostru.

Destul de elocvent pentru a se întrevedea spiritul larg prin care aceste proiecte de reformă anticipau, măcar în intenţia lor, realizările obţinute la noi abia în anii puterii populare este faptul că P. P. Negulescu preconiza strîngerea elevilor în internate, unde plata ar fi fost proporţională cu mijloacele materiale ale părinţilor, *iar elevii fără mijloace ar fi fost întreţinuţi gratuit.*

Mărturia sentimentelor democratice şi umanitare ale lui P. P. Negulescu apare, de altfel, şi în multiple alte pasaje din scrierile sale. În special, chiar în volumul închinat *Reformei învăţămîntului*, care nu făcea simplă teorie, le găsim proclamate fără ocoluri şi fără restricţii : „Lumea noastră trebuie să se deprindă o dată cu ideea că nu există nici o deosebire între profesiuni din punctul de vedere al prestigiului lor social. Toate sînt onorabile, fiindcă toate sînt necesare societăţii..." Singurul merit, explică mai departe textul, este capacitatea de a lucra : un meseriaş destoinic e de o mie de ori mai vrednic de respect decît un „intelectual ratat".

Una dintre reformele care încoronează concepţia sa generală despre reforma învăţămîntului merită să fie citată aici : „Mai ales trebuie astăzi să întărim pe toate căile şi prin toate mijloacele punctul de vedere social şi solidarist în concepţia de viaţă a tinerilor din ultimii ani ai învăţămîntului secundar. Individualismul egoist şi adesea anarhic, care face din personalitatea proprie centrul lumii şi îi subordonează totul, disprepuind normele tradiţionale de conduită şi trecînd peste îngrădirile convenţionale ale societăţii, e plin de neajunsuri din toate punctele de vedere, dar mai ales din punct de vedere politic şi social. Viaţa normală şi buna dezvoltare a popoarelor reclamă, dimpotrivă, o altă atitudine sufletească a cetăţenilor ce le compun : o subordonare voluntară şi liber consimţită a intereselor individuale celor colective..., o intuiţie limpede a determinismului social care face ca faptele fiecăruia să fie pline de urmări, uneori mari şi grele, pentru întreaga comunitate nu numai în prezent, ci şi în viitor...".

★

Pentru a intui şi schiţa personalitatea psihologică a unui gînditor nu e poate necesară analiza întregii sale opere. Sînt şanse să se descopere peste tot răspîntiile revelatoare. Cercetări de felul acesta a întreprins însuşi P. P. Negulescu : în *Geneza formelor culturii*, folosindu-se mai cu seamă de sugestiile oferite de Galton şi De Vries, de Freud, de Torau-Bayle, de Bleuler, de Karl Bücher, de Herzberg ori de Theilhaber, a căutat să stabilească jocul factorilor psihici, ca şi influenţele ereditare şi sociale care au determinat măcar în parte atitudinea filozofică a unor importanţi gînditori.

În această latură a operei sale, mai ales în partea întîi a volumului, intitulată *Apariţia şi orientarea cercetării filozofice*, nu e greu să se observe deosebita atenţie pe care autorul o dă, pe de o parte, sensibilităţii sau afectivităţii ce stăpînea fiinţa diferiţilor autori, pe de altă parte, rolului

pe care trebuie să-l exercite *inhibiția*, stăpînirea de sine, pentru a da gîndirii posibilitatea să înfrîngă tendințele iraționale și să-și păstreze ponderea justă. O cale de diversiune ce ni se oferă ar fi, după unii autori, influențați de Freud (Theilhaber), *sublimarea* impulsurilor sau a chemărilor sentimentale, emoționale, satisfacerea acestor imbolduri prin procese de ordin mintal, astfel încît, fie și pe această cale derivată, ființa sufletească să-și mențină o linie rezonabilă.

Cu tot spiritul critic care intervine în examinarea diverselor păreri cu privire la condițiile activității unui filozof, P. P. Negulescu nu încetează de a observa că „pasiunea orbește pe oameni", că dispozițiile afective constituționale contribuie la determinarea cugetării, că idealismul care neagă realitatea sensibilă e o încercare a sensibilității excesive de a domina lumea și viața reală, care altfel le contrariază tendințele prea subiective. Îl vedem afirmînd cu o vie admirație că iubirea adevărată și nevoia ideală de a trăi potrivit cu învățămintele pot fi, la filozofi, mai puternice decît pornirile organice elementare. E cazul culminant al lui Giordano Bruno : acesta, „ținînd la adevăr mai mult ca la viață, a refuzat să-și abjure ideile dinaintea tribunalului inchiziției și s-a lăsat să fie ars pe rug".

Deși în curpinsul acestei mari părți din lucrarea citată sînt relatate și discutate părerile altora, este evidentă preocuparea autorului pentru problema raportului dintre sensibilitate și activitatea rațiunii stricte, în speță : cercetarea filozofică.

Am avut multe prilejuri de a conversa cu el în particular. Am fost în măsură să-i constat vivacitatea replicilor, rectitudinea, ca și spiritul metodic. I-am cunoscut însă, cel puțin în parte, unele trăsături de caracter, care, fără a exclude generozitatea și considerația pentru alții, marcau un foarte hotărît simț al demnității. Poate că și această particularitate a contribuit întrucîtva la exercitarea unei riguroase stăpîniri de sine, spre a nu-și trăda inconvenabil efuziunile afective.

Voi relata mai jos unele momente care-mi par concludente asupra principalelor sale trăsături sufletești.

La venirea sa la catedra din București, aveam în lucru teza mea de doctorat și, curînd, m-am prezentat noului profesor, anunțîndu-i dorința de a participa la lucrările de seminar de pe lîngă catedra sa spre a lua înțelegere cu privire la subiectele pe care aveam să le tratez. În afară de unele contribuții mai puțin importante, mi-a fost fixată pentru începutul anului 1912 o disertație referitoare la un capitol din teza de doctorat.

În ansamblul ei, teza mea trata problema : de ce numai gîndirea logică poate fi „utilă", adică : de ce numai ea poate conduce, cu șanse de succes, activitatea, munca? Răspunsul pe care-l propuneam era, „grosso modo", ipoteza că legile logicii sînt ele însele transpunerea mintală schematică a condițiilor generale ale mișcării, ale activității. Procesul gîndirii e, în ultimă analiză, pregătirea acțiunii. Relațiile dintre imagini sau concepte simulează oarecum și anticipă relațiile dintre „lucruri". Ceea ce poate să apară ca „aprioric" nu e decît un excerpt al activității, o sedimentare a experienței întregii noastre specii.

Disertaţia mea destinată seminarului trata însă un excurs în istoria filozofiei, urmărind rolul pe care diferitele sisteme metafizice, care s-au construit pînă la acea dată, îl acordă elementelor apriorice.

Puteam să dispun de 30—40 de minute pentru dezvoltarea subiectului. Deşi eram abia la începutul carierei şi nu aveam încă o suficientă obişnuinţă a expunerii orale libere, mi-am luat curajul să vin numai cu o mică foaie ce cuprindea punctele principale şi de care de fapt nici nu m-am servit. Însă lipsa experienţei mele oratorice s-a putut vedea uşor. Elocuţiunea, puţin cam tărăgănată, poate insuficient de clară, pe lîngă că era şi cît se poate de abstractă, n-a avut darul să trezească un prea viu interes între auditori. Totuşi, profesorul Negulescu, care asista şi prezida şi care nu cunoscuse de mai înainte conţinutul disertaţiei, a ascultat cu mare atenţie. În urmă a invitat pe cei prezenţi să ia cuvîntul spre a discuta. Sala era destul de populată, dar, dintre auditori cea mai mare parte erau începători, insuficient de pregătiţi spre a judeca expunerea. Se pare că nici dintre cei mai avansaţi, unii care erau licenţiaţi, nu prinseseră sensurile problemelor şi deci nici pe acelea ale soluţiilor. Afară de ei, ştiu că mai veniseră vreo doi-trei care mă duşmăneau pentru motive ignobile şi sperau să mă combată, eventual să mă distrugă. În aceste condiţii, cînd profesorul a deschis discuţia, cei ce au luat cuvîntul au ridicat obiecţii cu totul deplasate şi chiar absurde. Profesorul P. P. Negulescu, după astfel de ieşiri, a întrebat:

— Nu este nimeni care să discute serios?

Cum nimeni n-a mai luat cuvîntul, profesorul a anunţat:

— Deoarece comunicarea pe care aţi auzit-o n-a fost just înţeleasă, vă voi face eu însumi rezumatul şi explicaţia ei.

În cîteva minute, cu frazele sale impecabil construite şi ordonate, a redat conţinutul disertaţiei mele într-o formă atît de luminoasă, încît s-ar fi crezut că el însuşi o alcătuise şi o cizelase cine ştie de cînd. Pe măsură ce vorbea, decepţia ocazionată de criticile ce mi se opuseseră se risipi. E greu de redat satisfacţia ce mi-a fost astfel hărăzită. Mă simţeam fermecat, fericit. Şi cred că atunci am cunoscut deplin sensul adînc ce trebuie dat cuvîntului „inteligenţă".

În timpul pregătirii şi mai ales în preajma încheierii lucrării mele de doctorat am consultat şi pe C. Rădulescu-Motru, dar am avut preţioase convorbiri cu P. P. Negulescu, care acum se interesa mai insistent de ea. El mi-a dat importante îndrumări cu privire la forma, la logica şi ordinea expunerii, fără totuşi să-şi angajeze cu nimic adeziunea la ideile pe care le emiteam.

În luna noiembrie, la data hotărîtă pentru „susţinere", C. C. Dimitrescu-Iaşi lipsea din Bucureşti şi n-a asistat. Ion Bogdan, profesorul de slavistică, era decan al facultăţii şi, în calitatea aceasta, trebuia să prezideze comisia de doctorat. Afară de aceştia, afară de Rădulescu-Motru şi de P. P. Negulescu, mai făcea parte din comisie şi un al cincilea membru. Acesta însă, cum spusese odinioară Leibniz despre Puffendorf, era „minime philosophus" şi... nu citise teza.

După ce decanul mi-a dat cuvîntul spre a face o privire rezumativă asupra tezei, Rădulescu-Motru i-a cedat lui P. P. Negulescu întîietatea

în discuție. Trebuia să urmeze o dezbatere erotematică : P. P. Negulescu își avea planul său și voia să procedeze sistematic, spre a mă conduce la anumite afirmații sau negații precise. Mi-a pus deci o primă întrebare și am început să dezvolt răspunsul. Inopinat însă, cel de-al cincilea membru al comisiei a intervenit, fără să mai ceară cuvîntul, și m-a întrerupt, deplasîndu-mi cursul gîndirii.

— Ei, bine, dar atunci ce crede candidatul despre...

Constrîns, am schițat un evasirăspuns, după care P. P. Negulescu mi-a făcut semn să reiau gîndul pe care îl începusem după întrebarea lui. Cursul discuției reintră pe traiectoria normală, cînd, după o nouă întrebare a profesorului Negulescu, din nou fui întrerupt de către... al cincilea. Și jocul se mai repetă și a treia oară, deși președintele făcea mereu semn lui P. P. Negulescu să continue el discuția. Atunci, la un moment dat, îl văd pe Petru Negulescu ridicîndu-se de pe scaun și, fără a spune nici un cuvînt, fără a lăsa, prin fizionomia sa, să se trădeze nimic, se îndreptă cu pași măsurați spre ușa care se deschidea spre „sala profesorilor". Am crezut o clipă că avea de căutat acolo ceva, de pildă un text de care să se servească în discuție. Dar decanul i-a dat cuvîntul în continuare lui Rădulescu-Motru. Discuția a urmat de aici înainte în chipul cel mai dezordonat posibil din pricina celui de-„al cincilea", care acum discuta, parcă, la întîmplare, fără plan, fără o linie călăuzitoare. Cu greu a reușit Rădulescu-Motru să mai plaseze vreo întrebare sau vreo observație. Cu o completă dezorientare, firește că numai cu mari eforturi am reușit să fac față acestui accidentat proces.

A doua zi m-am întîlnit, din întîmplare, cu profesorul P. P. Negulescu în librăria care atunci purta firma „Alcalay". M-a oprit foarte afabil :

— Am fost informat că susținerea dumitale a decurs în chip foarte favorabil și te felicit. Regret însă că tocmai cînd discuția lua o desfășurare foarte interesantă a trebuit să renunț și, din pricina necuviinței altcuiva, n-am putut lua parte pînă la sfîrșit. Dar, oricînd dorești, oricînd îți pot fi de folos, vino la mine...

Cu toată dorința mea, l-am mai văzut puțin de atunci. Împrejurări independente de puterile mele m-au împiedicat. Cînd a avut însă posibilitatea, mi-a făcut mult bine de la distanță și fără să-i cer eu nimic.

În 1933, cînd împlinea 60 de ani, Societatea română de filozofie, prezidată de Rădulescu-Motru, a publicat un frumos număr omagial în revista societății. Între altele, într-un mic articol de aici, intitulat „Amintiri universitare", profesorul I. Rădulescu-Pogoneanu arăta că Petru Negulescu fusese prin 1890 unul dintre cei mai activi inițiatori ai „Ligii culturale". În camera tînărului student de atunci P. P. Negulescu a fost botezată instituția care anticipa, deocamdată numai în cultură, unitatea politică pe care a înfăptuit-o, apoi, peste aproape treizeci de ani, națiunea întreagă.

Cîtă inimă și cîte nepreținute daruri zăceau în ființa lui P. P. Negulescu, n-ar fi ghicit nimeni dintre aceia care l-ar fi judecat numai după înfățișarea sa rigidă. De fapt, „logica" însăși e „rigidă", dar ea dirijează cele mai mari înfăptuiri ale omenirii.

ESTETICA ÎN OPERA LUI P. P. NEGULESCU

DE

Z. ORNEA

Opera cuprinzătoare, bogată în atîtea puncte de vedere interesante şi valoroase, datorată lui P. P. Negulescu înscrie în sfera ei o varietate de preocupări. Printre acestea, chiar dacă nu ocupă locuri de primă însemnătate, se cuvine amintită şi preocuparea pentru studierea şi dezbaterea problemelor de estetică. Această preocupare, concretizată în lucrări speciale, s-a manifestat în anii de tinereţe ai formaţiei intelectuale, cînd tînărul P. P. Negulescu — student încă — a publicat cîteva menţionabile studii de estetică. Aceste studii au marcat şi debutul în publicistica filozofică din ţara noastră a viitorului filozof, impunîndu-l ca un tînăr înzestrat, cu serioase perspective de afirmare în dezbaterea problemelor filozofice. Studiile acestea, care exprimă concepţia estetică a filozofului P. P. Negulescu, au fost mereu amintite şi comentate fie de autori care s-au ocupat de opera sa, fie de cei care au urmărit lupta de idei în estetica românească. Cunoaşterea acestei laturi din sfera cuprinzătoare a operei şi concepţiei autorului *Genezei formelor culturii*, luminează un aspect de loc lipsit de semnificaţie. Dar importanţa lucrărilor sale de estetică apare cu valori subliniate, mult sporite nu numai datorită faptului că ele marchează momentul deosebit de revelator al debutului, ci şi datorită împrejurărilor speciale, de interes major, în care s-a produs intrarea tînărului Negulescu în publicistica de idei a timpului. Aceste împrejurări deosebite, pe care le vom releva mai jos, au fost de hotărîtoare importanţă pentru cariera filozofică a lui P. P. Negulescu, pentru concepţia pe care o va dezvolta în lucrările sale.

Începuturile sale publicistice, ca şi cariera sa filozofică, sînt nemijlocit legate de personalitatea lui Titu Maiorescu. Viaţa universitară bucureşteană din ultimii 15 ani ai secolului trecut şi din primul deceniu al veacului nostru a fost dominată de personalitatea prestigioasă a lui Titu Maiorescu, numit în 1884 — după o absenţă în învăţămînt de peste un deceniu — profesor de logică şi de istoria filozofiei secolului al XIX-lea. Tineretul studios, ca şi publicul cu preocupări culturale, frecventa entu-

Rev. filoz., **12**, 9, p. 1213—1222, Bucureşti, 1965

ziast cursul lui Titu Maiorescu, profesorul cel mai ascultat al Universității bucureștene timp de un sfert de veac.

În această atmosferă, la începutul ultimului deceniu al veacului al XIX-al își începe studiile universitare tînărul P.P.Negulescu. Potrivit dorinței familiei, viitorul filozof era înscris la Facultatea de științe, dar întîmplarea de a fi audiat o lecție a lui Maiorescu tratînd despre clasificarea științelor la August Comte — izvorul unor profunde întrebări și căutări pe planul cunoașterii — i-a schimbat definitiv orientarea, îndreptîndu-se decis spre învățămîntul filozofic. Negulescu caracteriza momentul întîlnirii cu profesorul Maiorescu drept „un eveniment însemnat — aș zice capital — din viața mea intelectuală"[1]. A frecventat cu regularitate cursul lui Maiorescu, apoi (după înscrierea la Facultatea de litere și filozofie) și seminarul condus de profesor, fiind remarcat de acesta cu prilejul unei „lucrări neobișnuit de întinse" despre Spencer, prezentată de înzestratul student. Aceasta, notează mult mai tîrziu Negulescu, „s-a bucurat de atenția deosebită din partea lui Maiorescu. Mi-a adresat la Universitate cîteva cuvinte de încurajare și m-a invitat pentru o convorbire mai lungă acasă, unde, spre marea mea mirare, m-a reținut la dejun"[2]. Negulescu intrase, așadar, în atenția deosebită a profesorului.

Atenția măgulitoare acordată studentului P.P.Negulescu nu era un caz singular, ci în tonul obișnuit al lui Maiorescu. Fondatorul cenaclului junimist vădea o grijă deosebită pentru tinerii înzestrați, pe care și-i apropia cu metodă. Este meritul mare al lui Maiorescu de a fi știut întotdeauna să descopere cu ochi sigur, de la primele manifestări, marile valori ale literelor și cugetării românești, pe care le-a ajutat material și moral, facilitîndu-le dezvoltarea creatoare.

În anii aceștia, cînd și-l apropie pe Negulescu, conducătorul Junimii era mult preocupat de pregătirea unei noi generații de junimiști, care să-i continue direcția estetică, filozofică și culturală. Cum îi scria lui Carp în preajma reinstalării sale ca profesor, „influența asupra tinerimii studioase îmi apare mereu foarte importantă"[3]. Pentru aceasta, selecta din seriile de studenți pe cei mai dotați, îi introducea în cercurile junimiste, veghea asupra pregătirii lor, *călăuzindu-le lectura* și acordînd neostenit sfaturi și îndemnuri, trimițîndu-i la studii în străinătate, obținînd pentru aceasta și burse, modelîndu-i treptat, cu tact, fără ostentație. Cam în aceeași perioadă cu P. P. Negulescu, el încuraja și pe S. Mehedinți, C. Rădulescu-Motru, M. Dragomirescu, I. Bogdan, Evolceanu, I. Al. Rădulescu (devenit apoi Pogoneanu), I. Petrovici etc. Eugen Lovinescu, comentînd acest fenomen, observa cu justețe că Maiorescu „strîngea în jurul lui tinerimea de talent sau cu alte merite, o încuraja sub toate formele, de la mici atenții la ajutoare bănești, la burse în străinătate, catedre universitare, premii și fotolii academice, plimba tinerii studenți sau scriitori debutanți în străinătate, le făcea vizite acasă, era

[1] P. P. Negulescu, *Ceva despre Maiorescu*, în „Convorbiri literare", 1936, p. 162.

[2] *Ibidem*, p. 166—177.

[3] T. Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. II, București [f. a.], p. 249.

neostenit în bunăvoința lui față de nevoile și viitorul lor, de la M. Eminescu la P. Cerna, dar le cerea un singur lucru în schimb : sufletul. Nu era vorba atît de persoana sa, ci de «ideea de junimism»"[4]. Firește, nu toți cei selectați au satisfăcut condiția majoră impusă de maestru în schimbul bunăvoinței sale : devoțiunea necondiționată și totală față de idealurile junimiste. Unii (cum e cazul în diceniul al 8-lea cu A. D. Xenopol) au adoptat din capul locului atitudini ferm opozante. Alții (ne limităm observațiile numai la acei care s-au distins pe tărîmul filozofiei) s-au îndepărtat cu timpul de concepția de bază a lui Maiorescu. În această din urmă situație se află și P.P. Negulescu, care de la o atitudine de totală îmbrățișare a concepției junimiste, va parcurge un proces lent, dar sigur de eliberare, adoptînd poziții scientiste, cu o deschisă afirmare a unui punct de vedere materialist în concepția despre natură și cu unele vizibile note scientiste în lucrările despre cultură.

Dar deocamdată, în anii aceștia de formație spirituală, de debut în publicistică, tînărul P. P. Negulescu se dovedește cu totul fidel opiniilor profesorului și îndrumătorului său, mergînd chiar pînă la a-i lua apărarea, intervenind pentru aceasta în dispute publice. Teritoriul în care și-a înscris Negulescu primele contribuții a fost, așadar, estetica. Urmînd îndeaproape preceptele maestrului său, punctul de vedere dezvoltat de tînărul debutant a fost esențialmente idealist. Și, întrucît estetica încetează de a mai constitui ulterior obiect de studiu și cercetare pentru Negulescu, concepția sa în acest domeniu rămîne exprimată în aceste studii de debut.

În perioada cooptării lui Negulescu în Junimea bucureșteană (1892), problema principală care reținea atenția nu numai a cenaclului de pe strada Mercur (unde locuia conducătorul Junimii), dar aproape a întregii vieți culturale românești, era polemica Gherea-Maiorescu. Polemica începuse încă în 1886, prin articolul lui Gherea *Către dl. Maiorescu* (apărut în primul volum din *Studii critice*, sub titlul *Personalitatea și morala în artă*), care evidenția contradicțiile în care intrase conducătorul Junimii (datorită articolelor *Comediile d-lui Caragiale* și *Poeți și critici*). Criticul „Contemporanului" pune astfel în discuție însești principiile esteticii idealiste cultivate de Maiorescu și afirma — de pe poziții materialiste — unitatea eticului și a esteticului, demonstra caracterul moralei în artă (obiectul contradicției lui Maiorescu), subliniind că în procesul creației artistice nu se realizează anihilarea sentimentelor și năzuințelor sociale ale scriitorului, ci, dimpotrivă, ele se potențează pînă la a deveni reprezentative pentru o clasă sau pătură socială. Conducătorul Junimii era atacat pentru prima oară în numele concepției estetice materialiste, într-un domeniu unde fusese pînă acum arbitru absolut. Maiorescu nu răspunde prompt, iar Gherea continuă să publice în „Contemporanul" studii și articole care consolidează linia materialistă în estetică, cucerind, spre neliniștea declarată a taberei junimiste, adeziuni în lumea intelectuală. „Trebuie să știți — îi scria Duiliu Zamfirescu, în 1891, din Italia, lui Maiorescu — că criticile lui Gherea, sau mai bine zis concluziile cri-

[4] E. Lovinescu, *T. Maiorescu și posteritatea lui critică*, București, 1943, p. 150.

ticilor sale nu mă lasă să dorm. Eu socotesc că problema, astăzi, e mult mai grea..."[5]. Maiorescu păstrează însă tăcere, trimiţînd deocamdată pe baricade pe unii dintre tinerii cu grijă pregătiţi (pentru început — în 1890 — pe I. Bogdan). În 1892 însă, după şase ani de la apariţia articolului lui Gherea, Maiorescu concede, în sfîrşit, să răspundă cu articolul *Contraziceri?* Răspunsul — redus la comentarea, cu mijloacele logicii formale, a unor chestiuni subsidiare în demonstraţia lui Gherea — nu a satisfăcut pe nimeni. Nici chiar pe membrii sau apropiaţii cenaclului, dar mai cu seamă publicul intelectual care urmărea cu interes foarte viu disputa dintre cele două şcoli în estetică. Partizanii apropiaţi ai cenaclului îi cereau tot mai insistent lui Maiorescu să continue polemica pentru a reabilita principiile autonomiei estetice şi pentru a „nimici" noua şcoală. Conducătorul Junimii însă refuză.

În acest moment destul de critic pentru şcoala estetică a Junimii a avut loc angajarea în dispută a lui P. P. Negulescu cu studiul *Psihologia stilului.* Cum va mărturisi peste aproape cinci decenii filozoful român, ideea de a scrie studiul i-a fost sugerată de Maiorescu în iarna 1891—1892, la o şedinţă a Junimii în legătură cu apariţia *Criticelor* lui Gherea. În toiul discuţiilor despre tezele esteticii materialiste, Negulescu a emis opinia după care valoarea unei lucrări literare e determinată de aspectul ei formal, care depinde în mare măsură de trăsăturile stilistice. Încîntat de punctul de vedere al elevului său şi întrevăzînd, probabil, aici posibilitatea unei noi intervenţii publice împotriva lui Gherea, conducătorul Junimii i-a propus să-şi dezvolte într-un studiu ideile expuse în cenaclu. Cum Negulescu a refuzat, pretextînd alte preocupări (era cufundat în studiul *Primelor Principii* a lui Spencer), „Maiorescu a insistat totuşi; de vreme ce avusesem eu ideea de a examina mecanismul psihologic al efectelor stilului, era natural să-mi iau eu sarcina de a o face. Şi a adăugat că s-ar mulţumi cu o schiţă, care să poată servi ca punct de plecare pentru discuţii ulterioare. A trebuit astfel să mă execut". Lucrarea, precizează Negulescu, „îmi fusese cerută, aproape impusă, de un om care, ca profesor al meu, avea un asemenea drept"[6]. Şi astfel, tînărul membru al Junimii a redactat studiul, destul de întins, care a apărut în 1892 de-a lungul a trei numere din „Convorbiri literare". „Era — notează nu fără emoţie autorul — prima dintre lucrările mele care vedea lumina tiparului şi cu ea începea colaborarea mea la principala revistă literară a ţării de pe acea vreme"[7]. Studiul lui Negulescu dezvăluie de pe acum calităţile (rigoare informativă, claritatea expunerii, profunditatea examenului analitic, distincţia stilistică, urmărirea multiplană a problemei dezbătute, afirmarea clară a punctului de vedere) care i-au asigurat autorului un loc important în gîndirea filozofică românească din prima jumătate a veacului nostru. Deşi un eseu într-o problemă de estetică tratată de obicei în spirit diletant, studiul lui Negulescu surprinde un unghi de vedere filozofic, apelînd la Spencer, Souriau, Hennequin, L. Dumont şi, mai ales, la M. Guyau. Ideea care stă la baza studiului (aşa cum a fost expusă în

[5] *Duiliu Zamfirescu şi Titu Maiorescu în scrisori*, Bucureşti, 1937, p. 98.
[6] P. P. Negulescu, *Ceva despre Junimea*, în „Convorbiri literare", 1937, p. 55.
[7] *Ibidem*, p. 53.

amintita ședință de cenaclu) pare să fi fost inspirată de articolul lui Spencer *Filozofia stilului*, capitol din lucrarea mai amplă a filozofului englez *Încercări de știință și estetică*, din care și citează mereu. La mare cinste se află însă atît în această primă lucrare, ca și în următoarele două, filozoful și esteticianul francez M. Guyau, autorul cunoscutei scrieri *Arta din punct de vedere sociologic*. Apelul la Guyau prezintă o dublă semnificație. În primul rînd, arată o împrospătare substanțială a surselor de informare pentru cei ce apărau redutele maiorescianismului în estetică, limitate pînă acum la clasicile puncte de vedere elaborate de Platon, Hegel, Schopenhauer. Dar poate și mai important în această chestiune e faptul că un studiu pledînd — aici indirect — în favoarea esteticii idealiste folosea o lucrare a unui autor care, în toată opera sa, a repudiat tezele artei pentru artă, străduindu-se să evidențieze funcția ei socială. În pofida paradoxului aparent, lucrul e perfect explicabil, de vreme ce Guyau, nutrind concepții biologizante, situa creația artistică pe fondul unor determinări biologice, încercînd să demonstreze că actul creator în artă, ca și pe plan moral, e un reflex al vitalismului uman, al trăirilor și sentimentelor creatorului. Împărtășind aceste puncte de vedere, tînărul debutant în estetica românească ținea să precizeze dintru început că, după opinia sa, obscuritatea care învăluie unele probleme estetice, subiectivismul unor soluții propuse, s-ar datora tocmai faptului că substanța fundamentală a artei — sentimentele — sînt încă puțin cunoscute în alcătuirea lor internă și, în consecință, și în expresia lor exterioară materializată în opera de artă prin intermediul particularităților stilistice. De aceea tînărul autor își propunea să schițeze o teorie a stilului care „nu se poate, socotim, întemeia cu siguranță decît numai pe o amănunțită analiză și pe o cît mai adîncă cunoaștere a modului de a fi intim al stărilor noastre psihice"[8]. La capătul întregii demonstrații, cercetată în variatele implicații ale problemei, autorul sublinia faptul că a considerat necesar să evidențieze ideea după care particularitățile stilistice ale unei opere sînt determinate nemijlocit de psihologia artistului, preocupat fiind să descifreze mecanismul psihologic „al procedărilor stilistice în literatură". În consecință, mărturisea autorul, „ne-am îndreptat în special atenția asupra fenomenelor afective (după exemplul lui Guyau — *Z. O.*), pentru că ele sînt încă cel mai puțin binecunoscute în starea actuală a psihologiei, pentru că ele sînt elemente fundamentale în artă sau literatură și pentru că ele ne dau totdeauna măsura eficacității sau efectului procedărilor stilistice ..."[9].

Fără îndoială, Negulescu aducea în discuție elemente la noi necunoscute, tratate cu pertinență și aplicație, luminînd problema dintr-o perspectivă nouă și atrăgînd atenția asupra valorii stilului, a determinării sale psihologice. Dar contribuțiile, nelipsite de originalitate, ale studiului semnat de Negulescu nu depășeau zonele limitate ale esteticii idealiste, căreia se străduia să-i aducă argumente noi. Toată argumentația lui Negulescu urmărea să demonstreze , de fapt, că actul creator se așază în planul subiectivismului, trăirile afective ale artistului neavînd determinări sociale,

---

[8] P. P. Negulescu, *Psihologia stilului*, București, 1896, p. 5—6.
[9] *Ibidem*, p. 82.

fiind rezultanta exclusivă a psihologiei sale, reflectată, în ultimă analiză, în stilul care îi este specific. Din această cauză, lucrarea lui Negulescu, chiar dacă era împănată cu citate din autori cu notorietate în domeniul psihologiei și al fiziologiei, se situa în afara științei estetice. De adăugat că, deși lucrarea nu vădește scopuri polemice, undeva cititorul de azi (ca și cel de atunci) realizează — brusc — faptul că apariția studiului a avut loc în anii disputei Gherea-Maiorescu. O notă de subsol nu scapă ocazia să îndrepte o săgeată nu tocmai ascuțită asupra studiilor critice ale lui Gherea, criticîndu-se obiecțiile sale (în studiul despre Eminescu) privind principiul economiei de forță al lui Spencer în problemele teoriei excitației[10]. Obiectul atacului direct era, firește, minor, dar anunța viitoarele luări de atitudine, în care înfruntarea era desfășurată și pe teme de cardinală însemnătate.

Într-adevăr, în același an 1892, P.P. Negulescu primește — nu e exagerat spus — o nouă însărcinare. Tocmai apăruse în „Literatură și știință" replica lui Gherea (*Asupra esteticii metafizice și științifice*) la articolul lui Maiorescu (*Contraziceri?*), în care demonstra că spiritus rector al Junimii a eludat din discuție tocmai fondul problemelor. Replica lui Gherea impunea o nouă intervenție din partea lui Maiorescu pentru a-și apăra punctele de vedere. Dar — spre nemulțumirea membrilor cenaclului —, „la unele din seratele (ședințele de cenaclu — *Z.O.*) din iarna aceea (1891—1892 — *Z.O.*), Maiorescu a declarat că nu înțelege să ducă discuția mai departe. Mie însă mi se păruse — mărturisește peste patru decenii P. P. Negulescu — că unele din punctele în discuție mai aveau încă nevoie de unele precizări. Și, fiindcă avusesem această părere, Maiorescu mi-a cerut iarăși să trec la realizare. *Am fost astfel silit* (subl. ns. — *Z.O.*) din nou să încep o lucrare la care nu mă gîndisem și a cărei inițiativă n-o aveam. Pot adăuga că ea mi-a impus unele *sacrificii*"[11]. Aceasta este originea studiului *Impersonalitatea și morala în artă*. Studiul a apărut în „Convorbiri literare" din 1893 și a constituit apoi, împreună cu studiul din anul următor, *Socialismul și arta*, conținutul volumului *Polemice* din 1895.

În studiul său, tînărul P.P. Negulescu își propune să suplinească sensibilele goluri din răspunsul lui Maiorescu, să demonstreze că punctele de vedere exprimate de profesorul său în cele două articole (*Comediile d-lui Caragiale* și *Poeți și critici*) care au prilejuit intervenția lui Gherea din 1886 nu sînt contradictorii. „Cum se vede, cuvîntul «personal» nu are nicidecum în al doilea articol al d-lui Maiorescu înțeles opus cuvîntului «impersonal» din primul său articol, ci un înțeles cu totul deosebit... Impersonal întrucît trebuie să se uite pe el însuși și personal întrucît trebuie să se reproducă pe el însuși, iată cele două condiții puse artistului din cele două articole ale d-lui Maiorescu. Așadar, încă o dată, unde e contrazicerea?"[12]. Subscriind întru totul crezurilor esteticii idealiste reprezentate de Maiorescu, tînărul junimist Negulescu reafirma și el ideea necesității detașării artistului de frămîntările

[10] P. P. Negulescu, *Psihologia stilului*, București, 1896, p. 78.
[11] P. P. Negulescu, *Ceva despre Junimea*, p. 55.
[12] P. P. Negulescu, *Polemice*, București, 1895, p. 33—34 și 35.

sociale în actul creației. El sprijină categoric teza maioresciană (de proveniență schopenhaueriană) cu privire la impersonalitatea emoției estetice, care pretinde că izvorul moralității în artă e depășirea egoismului, înălțarea în lumea ficțiunii ideale. Nou era numai faptul că argumentele maioresciene erau apărate cu citate din Guyau și Fr. Paulhan, după care se concludea : „De unde rezultă foarte lămurit și foarte categoric că tot ce ne reamintește viața *personală*, egoistă și interesată *micșorează* și poate chiar să *nimicească* emoțiunea estetică. Iată ce dreptate avea dl. Maiorescu să zică mai sus că tot ce ne aduce aminte de viața reală e «un dușman *al artei* »"[13]. „*Artistul*—reia autorul opiniile mentorului său—poate fi în același timp, fără contradicție, și personal și impersonal în creațiunea operei de artă. El e impersonal întrucît se uită pe sine ca persoană și se ridică deasupra oricărei preocupări de interes practic ; el e însă personal întrucît se reproduce pe sine în creațiunea sa, întrucît reproduce adică într-însa felul său particular de a vedea și de a simți lumea". Negulescu nu aducea, așadar, nimic nou în discuție. Dezvolta numai, cu vădite intenții analitice, concepția maestrului său, fără a izbuti să soluționeze problema esențială în litigiu, de vreme ce se menținea în limitele esteticii idealiste.

Trebuie menționat însă că studiul lui Negulescu, în comparație cu cele publicate în aceeași problemă de colegii săi de generație (M. Dragomirescu, I.Bogdan, Evolceanu etc.), deși polemic, se menținea în zonele perfectei urbanități, recunoscînd importanța chestiunii în litigiu. În timp ce M. Dragomirescu, într-un articol publicat în același an 1893 în „Convorbiri literare", cobora discuția pînă la invectivă, exprimîndu-și iritarea pentru popularitatea cucerită de concepția estetică materialistă „ printre oamenii ce formează pătura noastră cultă" și văzînd simplist și meschin în bătălia angajată de Gherea faptul că „subt o formă sau alta caută să înnegrească pe alții și să se ridice pe sine"[14], P. P. Negulescu nu proceda prin a minimaliza forțat chestiunea. El recunoștea că polemica dintre Gherea și Maiorescu nu e una oarecare și nu e limitată la persoane, ci e o înfruntare încleștată între două școli antinomice. „Scopul ei (al polemicii.—*Z.O.*)... era și e ... nu atît în stabilirea unui adevăr științific, cît mai ales dărîmarea unei influențe literare și înființarea alteia nouă" pentru că „o dată cu Maiorescu se pune în chestie și se tinde a se discredita și direcția literară pe care d-sa o reprezintă"[15]. Ceea ce era perfect adevărat, cu corectivul că se urmărea desființarea vechii direcții în estetică și literatură din perspectiva unei estetici materialiste.

Dar contribuția lui Negulescu la dezbaterea problemelor de estetică nu avea să se încheie cu *Impersonalitatea și morala în artă*. Mai ales că aici obiectivul era strict limitat la cadrul polemicii Gherea-Maiorescu. O nouă intervenție — în 1894 — extindea obiectul dezbaterilor, urmărindu-se de astă dată combaterea direcției estetice reprezentate de Gherea prin atacarea a însești fundamentelor esteticii denumite de el „ socialiste", pe care s-ar fi sprijinit concepția estetică „adversară". De-a lungul a patru

[13] „Convorbiri literare", iunie 1893, p. 157.
[14] „Convorbiri literare", mai 1893.
[15] P. P. Negulescu, *Polemice*, p. 9.

numere din „Convorbiri literare" (noiembrie 1894-februarie 1895), Negulescu publică studiul amplu *Socialismul și arta*, care, trebuie spus, este contribuția cea mai notabilă pentru junimism în această îndelungată dispută. Celelalte studii polemice (ale lui Dragomirescu, I. Bogdan, Evolceanu) abordaseră probleme subsidiare, neluînd în dezbatere categoriile estetice definitorii pentru estetica materialistă pe care o afirmase Gherea. P.P. Negulescu, consacrîndu-și studiul unor probleme esențiale pentru obiectul polemicii între cele două orientări în estetica epocii, aduce junimismului o contribuție apreciabilă.

Tînărul filozof își începe studiul prin a-și exprima nemulțumirea pentru că „se face de cîtăva vreme atîta zgomot și mai ales atîta paradă cu așa-numitele « teorii » de artă și critică socialistă". Pentru a le nărui popularitatea, Negulescu socoate că cel mai nimerit lucru e de a le demonstra mai întîi lipsa de originalitate (de fapt, pretenții de originalitate nu emisese nimeni, nici chiar Gherea), întrucît ar fi fost expuse înainte de alți teoreticieni socialiști. Trebuie observat că, semnificativ, Negulescu califică întreaga estetică apărată de Gherea drept socialistă, negînd faptul notoriu că acesta era un punct de vedere comun, de fapt, întregii estetici materialiste. Negulescu se referă tot timpul la o lucrare a lui Proudhon (*Du principe de l'art et de sa destination sociale*), abundînd în vulgarizări de felul tezei care rupe forma de conținutul operei. Chiar ideea de bază a cărții lui Proudhon citată de Negulescu este, după cum se știe, respinsă categoric de estetica materialistă : „În artă — spune Proudhon —, ca în orișice, cugetarea e lucrul de căpetenie, lucru precumpănitor ; chestiunea de fond primează totdeauna asupra chestiunii de formă, și în orice creație artistică, înainte de a judeca lucrul de gust (aparența estetică sau forma) trebuie să hotărîm dezbaterea asupra ideii"[16]. Dar, după cum se vede, acest punct de vedere vulgarizator legitimează disocierea factorilor estetici, orientare net repudiată de estetica materialistă.

La faptul că și Gherea stăruie (în *Idealurile sociale și arta*) asupra unității esteticului, Negulescu obiectează că aceasta e o declarație oportună, „fără consecvență ; e pur și simplu o concesie făcută punctului de vedere obișnuit, concesie care nu-l împiedică pe dl. Gherea să revină la adevăratul său punct de vedere". În acest fel, Negulescu încearcă să diminueze prin deformare semnificația reală a esteticii materialiste apărate de Gherea. Viitorul profesor universitar nu poate să nu recunoască faptul notoriu că „de la Marx încoace socialiștii nu vor să mai audă de Proudhon". Aceasta însă nu-l împiedică să se refere în continuare la lucrarea autorului *Filozofiei mizeriei*, motivînd prin ceea ce numește comunitatea de opinii „dovedită ca atare". Cel care se va ocupa mai tîrziu de *Destinul omenirii* preferă tot timpul să reducă principiul *funcției sociale* a artei la *funcția socialistă* a artei (ca și cum acest principiu ar fi fost apărat numai de esteticienii socialiști !), atribuind esteticii marxiste teza după care literatura istorică („despre trecut") ar fi condamnabilă pentru că nu este „o expresie a societății contemporane" („Arta greacă nu mai are deci ce

[16] Proudhon, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, p. 14.

căuta în timpul nostru", clamează îngrijorat autorul, evident tot pe baza unui citat din Proudhon).

În sfîrșit, se cuvine amintit aici și studiul publicat de Negulescu tot în 1894 — dar cu cîteva luni înaintea celui despre *Socialismul și arta* —, intitulat *Religiunea și arta*. Studiul acesta, deși se plasează tot în planul esteticii idealiste, nu are un caracter polemic, își propune să evidențieze funcția deosebită a artei în condițiile cînd religia și-a pierdut prestigiul și influența de odinioară. Nutrind de pe atunci convingeri scientiste, ateiste, Negulescu constată desuetitudinea în care a intrat — ireversibil — religia. „După recunoașterea generală, acest factor (religia — *Z. O.*) e în plină decadență, întrucît privește autoritatea lui dogmatică. Aproape dispărut din clasele culte, el începe a dispare de asemenea din restul claselor sociale prin contagiune involuntară sau prin imitație, iar prestigiul lui scade chiar în capetele cele mai tenace prin începutul de îndoială pe care nu se poate să nu-l producă exemplul personalităților eminente"[17]. Pornind de la opinia justă a desuetitudinii „factorului" religiei, autorul se întreba ce anume va putea înlocui „religiunile care pier" în dezvoltarea intelectuală și morală a omenirii. După opinia sa, această funcție va fi cumulată de artă, al cărei rol va spori. Aceasta deoarece, stăruia Negulescu, arta și religia fac parte din aceeași modalitate specifică de cunoaștere. În termenii concepției sale estetice și filozofice idealiste, Negulescu fixa elementele comune ale artei și religiei pe baza cărora devenea posibilă reluarea unora dintre funcțiile religiei de către artă. „Prin dezinteresarea și impersonalitatea emoțiunilor sale, arta ne ridică, ca și religiunile, deasupra egoismului individual, iar prin simpatia inerentă lor ea cultivă și dezvoltă în noi sensibilitatea de relațiune, puterea de a ieși din propria noastră individualitate pentru a simpatiza cu alte individualități străine. Ca și religiunile, arta cultivă și dezvoltă dar în noi tocmai ceea ce face temelia progresului moral". Aceasta pentru că, tocmai „ca și religiunea, poezia poate deveni prin urmare pentru omenire o ocazie și un îndemn de activitate ideală, de ridicare peste materialitatea mărginită a vieții de toate zilele, într-o lume de idei mai largi, mai generale"[18]. De adăugat că și aici cita abundent din Guyau, de astă dată însă pentru a releva opinia unui autor notoriu pentru concepția despre funcția socială a artei, limitată arbitrar de Negulescu exclusiv la sfera moralei. Dincolo de unele puncte de vedere juste în sine (în special cele despre religie), studiul acesta — interesant ca problematică — se încadrează deci pe linia preocupărilor din acea vreme ale filozofului de a consolida — prin apel la autorii mai noi, necunoscuți de fondatorii esteticii junimiste — autoritatea atît de șubrezită a esteticii idealiste din țara noastră.

După studiile publicate în perioada 1892—1895, P. P. Negulescu nu a mai revenit cu studii anume asupra preocupărilor de estetică. În lucrările sale fundamentale, ca *Filozofia Renașterii*, *Geneza formelor culturii*, *Destinul omenirii* etc., a făcut însă referiri, în spiritul aceleiași con-

---

[17] P. P. Negulescu, *Religiunea și arta*, în „Convorbiri literare", ianuarie, 1894, p. 722—723.

[18] *Ibidem*, p. 743 și 741.

cepţii idealiste, la probleme de estetică. Ca preocupare specială ele au rămas însă apanajul debutului în publicistica filozofică.

Spre deosebire de ceilalţi neojunimişti ai generaţiei sale, Negulescu se menţine după 1900 într-o atitudine destul de rezervată faţă de cenaclu şi grupare. Cu excepţia angajării sale în polemica cu şcoala estetică a lui Dobrogeanu-Gherea, Negulescu nu se înregimentează *activ* în luptele ideologico-politice desfăşurate de prima generaţie de postmaiorescieni. După 1905, Negulescu nu mai face parte din conducerea remaniată a „Convorbirilor literare", nu mai apare ca un apărător al junimismului, iar colaborarea sa la revistă devine sporadică şi neînsemnată, limitată fiind aproape la numerele festive, cu caracter jubiliar. Prin natura preocupărilor, a ocupaţiilor specifice carierei universitare, Negulescu nu se mai manifestă — spre deosebire de S. Mehedinţi, M. Dragomirescu, Rădulescu-Pogoneanu, I. Petrovici — ca unul dintre purtătorii de cuvînt ai junimismului şi continuatori ai maiorescianismului. Chiar în filozofie, cel care îl va continua pe Maiorescu nu va fi Negulescu, ci Ion Petrovici. Eugen Lovinescu avea de aceea dreptate să declare : „... Se poate afirma că o parte importantă din moştenirea lui T. Maiorescu a trecut asupra lui I. Petrovici"[19].

[19] E. Lovinescu, *T. Maiorescu şi posteritatea lui critică*, p. 247.

COMUNICĂRI

METODA ISTORICĂ ÎN CERCETAREA ETICĂ

(Teze)

DE

NICULAE BELLU

1.1. Morala este un corolar al libertății (al relativei libertăți, înțeleasă ca dezlegare de „simpla" natură și ca aptitudine de dominare umană-istorică a necesității), una dintre modalitățile umane — probabil cea mai timpurie și cea mai specifică — de reglementare, de ordonare de formalizare, prin aceasta, implicit, de limitare și totodată de construire și potențare a libertății spirituale în sensul necesității.

1.2. De aici, morala a putut să apară ca aflîndu-se de fiecare dată la antipodul libertății, ca o negare a ei, ca un sistem de constrîngeri, ca lanțuri spirituale, ca non-libertate, dar avînd sălaș nu numai în afara individului sau a comunităților umane, în tradiții — legi nescrise — sau în tirania conservatoare a obiceiurilor dominante, dar chiar în intimitatea subiectivității umane, în conștiința morală ca for interior, care autoevaluează și autoconstrînge, alterînd sau chiar mutilînd libertatea spirituală [1].

1.3. Înlăturînd aparența, morala se dezvăluie ca modalitate umană de reglementare pozitivă a libertății, în limitele condiționării ei obiective (materiale), deci istorice. Ea implică, este funcție de *producerea libertății umane* nu numai pe calea dominării progresive a naturii (inclusiv a naturii proprii) și a relațiilor sociale de producție, nu numai prin geneza tehnicii și dezvoltarea mijloacelor de producție, nu numai prin organizarea superioară a muncii pe bază de cooperare (diviziune), dar și prin producerea valorilor ca instrumente spirituale în măsură să reglementeze, să guverneze raporturile individului cu ceilalți și prin aceasta să guverneze propria sa aliniere în limitele reglementate, propria sa stăpînire de sine, direcționată să oscileze în jurul criteriilor (valorilor) istoric constituite ale epocii.

[1] Sensul acesta și-a găsit expresia cea mai elaborată în moralele religioase : mortificarea trupului păcătos și a spiritului trufaș, asceza pe planul sensibilului și umilința față de lumina divină în zona rațiunii, condamnată la mărginire. Morala ca acceptare a destinului inferiorității umane, ca invitație nu la evitarea imposibilă a păcatului cu simțurile și cu spiritul, ci la recunoașterea lui neputincioasă, umilitoare. Morala ca inexistență posibilă a libertății, ca renunțare de bunăvoie la iluzia ei.

Rev. filoz., 12, 9, p. 1223-1229, București, 1965

1.4. „Conștiința (das Bewusstsein) nu poate fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiință (das bewusste Sein), iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor" [2]. Tocmai pentru că „procesul real al vieții lor" a impus indivizilor și colectivităților umane, cu aceeași inexorabilă necesitate, să inventeze o dată cu uneltele vieții materiale și un gen nou de unelte, *nemateriale*, dar apte să exprime, să ordoneze și să dirijeze viața nemijlocit practică, materială, deci inclusiv tipul relațiilor interumane (sociale) necesare acestei vieți, tocmai de aceea conștiința, acest arsenal de unelte spirituale, este „limbajul vieții reale"[3]. Acest limbaj înregistrează și cristalizează reperele demersului uman *mereu reluat* de fiecare nouă generație, de a-și consolida și lărgi zona de mișcare materială și spirituală liberă creată, capacitatea de ordonare spirituală a vieții sociale în toate compartimentele ei. Autoproducerea omului are loc în procesul contradictoriu al acumulării progresive și transimterii progresive a produselor (uneltelor) materiale și spirituale realizate în decursul istoriei ; iar istoria atît de contradictorie a producerii libertății omului exprimă în termeni proprii complexita tea acestui proces.

1.5. Morala, ca limbaj al vieții reale tinzînd efectiv, practic, spre libertate, se constituie astfel istoric într-un sistem relativ stabil de indicative și imperative : categorii, principii, norme, tradiții, obiceiuri, o lume a valorilor etice, alimentată continuu de „procesul real al vieții", suferind mutații sub imperiul *caracteristicilor esențiale* ale acestui proces, dar devenind chiar prin aceasta, respectiv datorită acestei neîntrerupte alimentări și solicitări, *o entitate relativ stabilă și relativ independentă* a vieții sociale, fără de care — decurge evident — viața socială însăși nu se poate produce și reproduce.

2.1. Morala, concepută ca fiind această entitate, are o istorie. Existența unei istorii proprii nu implică negarea caracterului reflectoriu, derivat al moralei, negarea dependenței de planul existenței sociale, absolută în ceea ce privește esențialitatea și universalitatea ei. Formularea din *Ideologia germană* : „Ele (morala, religia, metafizica — *N.B.*) nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare" [4] ține cu toată vigoarea în tipul de istorie a automișcării și dezvoltării de sine a Ideii în filozofia hegeliană. Sensul acestei lipse de istorie *autonomă* este dat de fraza care urmează propozițiilor de mai sus : ...„Oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, *modifică o* dată cu această realitate a lor, și gîndirea lor și produsele gîndirii lor" [5]. Dar, în sensul acesta, evident, „gîndirea lor și produsele gîndirii lor" *au o istorie*, anume istoria producerii lor și a modificărilor succesive, și *au o dezvoltare*, anume acumularea tuturor rezultatelor obținute în urma modificărilor succesive care fie că au cizelat și perfecționat fiecare unealtă spirituală în parte, fie că le-au înlăturat pe măsura depășirii lor în procesul practicii sociale. Acumularea tuturor acestor produse cizelate și selectate, confirmate de necesitățile vieții practice de-a lungul istoriei umane, constituie universul recunoscut ca real al etosului uman contemporan.

---

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 27.
[3] *Ibidem*, p. 26.
[4] *Ibidem*, p. 27.
[5] *Ibidem* (subl. ns.).

2.2. Orice istorie implică un moment al genezei confuz, lipsit de contururi distincte, în care cauza și efectul par încă a se confunda, moment nedezvoltat și, ca atare, încă ascuns, necopt și deci impropriu pentru o cunoaștere evidentă a sa, dar tocmai de aceea — aparent paradoxal — dezvăluindu-se retrospectiv ca fiind indispensabil unei cunoașteri riguroase a obiectului sau procesului luat în considerare pe o anumită treaptă a maturizării lor. Este momentul dedublării unicului în laturile sale contrarii, momentul în care efectul își indică încă în mod nemijlocit cauza sa, definindu-se prin aceasta pe sine însuși, fără echivoc, ca fiind produsul cauzei sale, opusul, negația ei. În acest sens, de pildă, Marx scria: *La început* producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței *se împletește direct* cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale. Formarea reprezentărilor, gîndirea, legăturile spirituale între oameni *mai apar aici ca izvorînd direct* din comportarea materială a acestora" [6].

2.3. *Mai tîrziu* producția ideilor etc. nu se mai împletește *direct* cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale; reprezentările, deprinderile, concepțiile nu mai apar ca izvorînd direct, nici nu mai izvorăsc întotdeauna *direct* și niciodată *numai direct*, ca „*la început*", din comportarea materială a oamenilor. Schematizînd, s-ar putea spune, în ceea ce privește etosul uman, că între *limbajul* vieții reale (materiale) și reflectarea lui pe planul spiritului (al deprinderilor, convingerilor și normelor de comportare) *se interpune* întregul univers de valori constituit de-a lungul istoriei anterioare, care apare ca un dat, ca *aprioric*, preexistînd acțiunii, practicii prezente, și denaturînd-o într-o măsură, întrucît practica însăși nu mai ajunge să se reflecte *ca atare*, ci numai metamorfozată, încărcată, transfigurată de liniile și culorile supraimpresionate ale standardului de valori existent.

2.4. Această *de-naturare*, sau trans-figurare, nu este numai de ordinul negativității.

2.4.1. Evident, în condițiile orînduirilor bazate pe exploatare și cu deosebire în capitalism, atît practica socială (materială), cît și reflectarea ei în morala dominantă, imprimă valorilor etice corespunzătoare *pecetea dezumanizantă a exploatării*, respectiv *subordonarea omului față de lucru, a muncitorului față de capital*, disprețul calităților umane și prețuirea exclusivă a puterilor mirifice cumulate în bani. Dar tocmai generalizarea acestui tip de relații și antiumanismul spiritualității care le reflectă pun la ordinea de zi necesitatea obiectivă a înlăturării lor revoluționare, ceea ce generează și etosul umanist — revoluționar al clasei muncitoare, al maselor radicalizate, care adaugă la necesitatea obiectivă a revoluției expresia ei în starea de spirit.

2.4.2. De-naturarea reprezentărilor, conceptelor etice, într-o măsură a deprinderilor și sentimentelor, poartă — pe planul general al istoriei — semnul constructiv al *pozitivității*, în sensul că exprimă umanizarea progresivă a omului, distanțarea de natura sa neumanizată în procesul vieții sociale și ca reflex al unei practici sociale mereu mai elevate, mai social-

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 26 (subl. ns.).

complexe, mai desprinse de simpla asigurare primitivă a unei existențe primitive. Pe măsură ce în limbajul vieții reale (în practică), activitățile umane depășesc primitivitatea începuturilor, oarba spontaneitate a acestora, pe măsură ce oamenii devin mai desprinși de dominația naturii înconjurătoare și a propriei lor naturi, mai liberi și, implicit, mai apți să-și ordoneze și guverneze acțiunile, practica însăși *se umanizează*, iar conceptele care exprimă diferitele ei determinări se încarcă de sensurile acestei *practici umanizate*, se desprind de înțelesul lor primar, sărac, care se împletea încă *direct* cu activitatea materială și se reducea la ea.

2.4.3. Paul Lafargue dă aceste exemple concludente : „Cuvintele care, în limba latină și greacă servesc pentru *bunurile* (subl. ns.) materiale și pentru *Bine* au fost la origine calificative ale ființei umane"[7].

Astfel : *Agathos* : puternic, curajos, generos, virtuos etc. ;
To agatha : bunuri, bogății ;
To agathon : Binele ;
To akron agathon : Binele suprem ;
Bonus : puternic, curajos etc. ;
Bona : bunuri ;
Bona patria : patrimoniu ;
Bonum : binele ;
Bon (în vechea franceză) : curajos.

Agathos și *Bonus* sînt adjective generice ; grecul și romanul din timpuri barbare, cărora le erau atribuite, posedau calitățile fizice și morale cerute de „limbajul vieții reale", de practica socială a vremii. A fi puternic și curajos era, înainte de a fi devenit o virtute, o simplă cerință a existenței cotidiene, atunci cînd, cum va spune Marx, formarea reprezentărilor apare ca *împletindu-se direct* și *izvorînd direct* din activitatea materială. „Forța și curajul sînt primele și cele mai necesare virtuți ale oamenilor în războiul perpetuu dintre ei și împotriva naturii"[8], observă P. Lafargue. La primii romani, *virtus* exprima forța fizică și curajul, dar prin aceasta încărcîndu-se și cu acele calități morale necesare ducerii războiului, rezistenței în fața inamicului ș.a. Binele abstract sau ideea de Bine ; Virtutea abstractă sau ideea de Virtute sînt astfel, inițial, simple atribute ale omului obișnuit din timpurile „eroice", comparabile, de pildă, cu hărnicia și îndemînarea multilaterală a meșteșugarului din evul mediu sau cu înalta specializare tehnică a omului muncii manuale și intelectuale din societatea contemporană.

2.4.4. Există, așadar, *un drum istoric* parcurs de la simpla reprezentare *in mente* a „limbajului vieții reale" la noțiune, de la noțiune la conceptul etic (categorie) și, prin intermediul acestuia, la valoare ; *un drum istoric* cumulativ și selectiv totodată, la capătul căruia acumulările și eliminările ne dau — în rezultat — instrumentele cu care operează morala practică și, prin derivație, etica științifică ; un drum istoric de *geneză a valorilor*, comparabil (pentru a da o imagine mai concretă) cu un proces de *înnobilare a noțiunilor*, respectiv de încărcare a lor

[7] Paul Lafargue, *Le déterminisme économique de K. Marx*, ed. a 5-a, Paris, 1909, p. 145.
[8] *Ibidem*, p. 147.

cu sensuri general-umane care depășesc cu mult determinările stricte ale noțiunii, fiind astfel apte să le atribuie un nou prestigiu și o nouă energie sau putere de comunicare. O simplă *regulă practică*, confirmată și reconfirmată ca necesară, poate deveni de-a lungul acestei traiectorii un principiu moral avînd autoritatea supremă a legii și imperativului, depășind astfel incomensurabil sensul, sfera și funcția originară. Apare o rezonanță etică a cuvintelor, tocmai pentru că se încarcă cu o nouă dimensiune. *Virtus* (forță fizică) devine atributul omului moral, indiferent dacă posedă sau nu o forță fizică demnă de reținut. Rezultă că *prețuirea* de către societate a omului moral a lăsat în umbră, ca neglijabilă, pe aceea a omului puternic. Dar chiar noțiunile pur indicative — de pildă, mamă, tată, soț, soție, tovarăș, cetățean, revoluționar, partizan, maquisard, muncitor, inovator, profesor, explorator — exprimă nu numai o situație, și poate nu în primul rînd o situație de fapt, cît o dimensiune etică care dă o nouă strălucire și rezonanță conceptului.

3.1. Decurge din cele înfățișate mai sus că rezultatele, concluziile, nu înseamnă nimic fără drumul care a dus la ele. Această indicație, lapidar formulată de Engels, exprimă tendința inevitabilă a gîndirii științifice, vitală pentru cunoaștere, de a se dărui vieții obiectului sau, altfel spus, de a-și proiecta în față necesitatea interioară a acestuia și de a o exprima (Hegel). Iar viața obiectului se reduce în esență la istoria lui, la momentul genezei și al drumului istoric pe care îl parcurge în procesul său propriu de constituire și dezvoltare. A descoperi necesitatea interioară a acestui proces, a o urmări în mișcarea ei ascunsă și contradictorie, a o descrie în succesiunea momentelor ei nodale, proiectîndu-ți astfel filmul mutațiilor parcurse, al acumulărilor și salturilor, se dezvăluie a fi problema capitală, nervul vital al cunoașterii științifice.

Legea interioară a obiectului, *causa sui* (Spinoza), propria cauză a lucrului sau procesului studiat.

3.2. Metoda științifică nu poate fi, prin definiție, exterioară obiectului cercetat. Metoda derivă din natura obiectului, reproduce în sens, invers — ca o imagine negativă — legea constituirii sale și integrează chiar prin aceasta, relația mereu reluată cauză-efect și efect-cauză, analiza produselor spirituale acționînd atît asupra propriei lor cauze materiale externe, cît și asupra propriei lor naturi, interne și subiective.

3.3.1. Cercetarea etică (și teoria etică), o dată acceptat principiul metodologic fundamental al istorismului, conceput, evident, de pe pozițiile materialismului, este împinsă astfel cu necesitate la *depășirea* momentului sociologic-general și la descoperirea legii sale proprii de a fi ca reflectare morală, *specific morală* a existenței materiale.

3.3.2. Momentul sociologic se constituie ca *pivotul* oricărui excurs al cercetării etice, întrucît este singurul în măsură să ofere materialul empiric, minereul de fapte, situații obiective concret-istorice, nevoi și interese care exprimă și necesitatea și întîmplarea sub care ea se înfățișează, tendințe, năzuințe, scopuri și, totodată, cadrul implacabil al limitelor istorice în care se mișcă toate aceste „paralelograme de forțe" (Engels). Abstracția de momentul sociologic s-ar reduce în fapt la recunoașterea pur

formală iluzorie și, ca atare, ineficientă a metodei istorice, întrucît istoria nici nu există decît ca succesiunea momentelor de istorie concretă, practic-empirică, materială care o alcătuiesc. Momentul sociologic este, de aceea, nu numai punctul de pornire, baza de la care pleacă și pe care se sprijină inițial cercetarea etică, ci, în același timp, fondul social-istoric, teritoriul problematic obiectiv deasupra căruia se mișcă traiectoria etosului, fără a ieși însă nici un moment din raza atracției și deci a gravitației sale. În acest sens, sociologicul nu încetează a fi, de-a lungul întregii cercetări, pivotul ei fundamental.

3.3.3. Cercetarea etică nu se poate însă cantona pe terenul sociologicului, fără a fi condamnată la exterioritate față de propriul ei obiect, implicit la ineficiență științifică, exprimată prin modesta ambiție de a se mulțumi numai cu *descoperirea cauzelor* care stau la baza proceselor etice, și de a nu încerca măcar să pătrundă pe terenul însuși al etosului, în interstițiile sale proprii.

4. Ca reflectare specifică a existenței materiale, propriu moralei este de a integra în același unic element de moralitate, inclus în actele practicii, atît obiectivul, cît și subiectivul, generalul și individualul, constrîngerea necesității și libertatea voinței, exprimate sub forma răspunderii și a alegerii. Oamenii înzestrați cu voință judecă și aleg, decid, chiar dacă în limitele posibile ale cadrului istoric dat și ale gradului de răspundere istorică, individuală și colectivă, realizată. Dar care este și care poate fi legea proprie a reacției subiectivului față de obiectiv, a individualului față de general, a libertății voinței față de constrîngerea necesității, legea modalității de a alege și a gradului și intensității răspunderii, la toate acestea nu se mai poate răspunde fără efortul de a descoperi *legea proprie de a fi a universului etic* în diferitele etape istorice mari, iar — pe această cale — aproximarea, ca ipoteză de lucru, a înfățișării pe care o poate căpăta, de pildă, interferența dintre existența socială și morală pe terenul socialismului, cum a procedat Lenin cînd, analizînd subotnicele comuniste, a conturat cu atîta precizie, astăzi confirmată, dinamismul rezonanțelor etice ale muncii pe terenul socialismului.

5.1. Metoda istorică implică căutarea, descoperirea și afirmarea procesualității, prezentă în relații, concepte, legi. Istoria este proces. Procesul este acumulare, dezvoltare, maturizare, dedublarea unicului în opozitele sale, geneza noului, lupta.

5.2. Etosul rămîne opac sau ermetic, cîtă vreme teoria nu înregistrează și analizează faptul empiric al dedublării sale în *moralitate spontană*, care nu reflectează asupra ei însăși, dar — care, în limitele ei, este autentică și eficientă, și *morala care se observă și se analizează* sub controlul rațiunii, dar prezentînd, cu toate acestea sau tocmai din această cauză, un evantai larg de tipuri, de la fermitatea conștientă, tenace și consecventă la o oscilație sceptic-lucidă și neputincioasă, pe care încă Hegel o batjocorea, numind-o „idolatrie interioară".

5.3. Supuse metodei istorice de cercetare, aceste două etaje ale moralității își vor dezvălui structuri proprii și, cu o anumită probabilitate, funcții dinstincte în mecanismul moral. Kant, în ciuda unor con-

tribuții substanțiale la dezvoltarea teoriei etice, străin de metoda istorică, implicit de procesualitate, treceri, transformări, contestă orice calitate morală actelor spontane, deprinderilor, ba chiar și faptelor morale izvorîte din înclinație sau din vreun alt mobil decît cel al respectului pentru legea pură, apriorică și imperativă. Cu toate acestea, în spiritul istorismului materialist și al procesualității se conturează — împotriva rigorismului kantian — ipoteza că, atît istoric, cît și logic, se reproduce continuu o *moralitate spontană*, sub acțiunea nemijlocită a practicii care nu-și pierde facultățile ei formative pe planul spiritului, al sentimentelor și deprinderilor. Acest nivel, care îmbină afectivul cu rațiunea în sfera psihologiei, poate apărea evident *aprioric* raționii morale care încearcă să se observe și căreia tocmai nivelul moralității spontane îi oferă o primă sursă de informare. Or, dacă ponderea pe care o deține *morala conștientă-de-sine* tinde să crească, pe măsura dezvoltării intelectuale și culturale a omenirii (inclusiv ponderea educației morale), există totodată temeiuri reale să se afirme că prin aceasta nu e alterată, nu dispare funcția esențială și calitativ dinstinctă a celei *spontane*.

6. Metoda istorică deschide, astfel, perspectiva cercetării etice *a*) asupra *continuității*, care nu este nicidecum liniară, ci mereu modificată, modelată sub acțiunea condițiilor materiale schimbate; și *b*) asupra *discontinuității*, care exprimă atît calitățile noi ale valorilor, cît și acel *novum* pe care îl generează cu necesitate condițiile obiective schimbate. Acest *novum* este proces, se constituie prin acumulări, treceri, puncte nodale, are o istorie. Dificultatea observării și cercetării lui constă, cu deosebire, în faptul că la geneza și dezvoltarea lui participă întregul sistem dat al valorilor (istoricește constituit), fără considerarea căruia, nici un *novum* nu poate fi înțeles, nici surprins în mișcarea lui reală, nealterată.

Metoda istorică se confirmă ca definind tocmai acele însușiri, fără de care cunoașterea etică nu se poate nici constitui, nici dezvolta ca știință; fără de care prezentul moral rămîne nedescifrat, viitorul moral imprevizibil; fără de care cercetătorul nu se poate plasa nici în miezul obiectivului, nici în acela al actualității.

EMINESCU ȘI GENEZA FIGURILOR DE STIL

DE

JAN POGORILOVSCHI (Iași)

Așa cum în domeniul cunoașterii teoretice există o geneză istorică a tipurilor de judecată, la fel, în cadrul cunoașterii *artistice*, putem vorbi de o geneză istorică a figurilor de stil. Epitetul, comparația, metafora se nasc și se impun într-o ordine necesară, care prezintă interesante analogii cu clasificarea dialectică a judecății. Pe baza principiului unității logicului cu istoricul se susține că legitatea în procesul *istoric* al apariției figurilor de stil poate fi sesizată mult mai ușor urmărindu-se geneza lor *logică* în creația tînărului Eminescu.

Creația eminesciană în dezvoltarea sa dă impresia unei adevărate cosmogonii. Investigată lucid și persistent, ea termină prin a dovedi oricărui cercetător limitele propriului său cîmp de vizibilitate. Oricîte studii cumulează postum Eminescu, întinderi inefabile continuă să persiste dincolo de ceea ce se poate logic disocia. Nu e aici — ca nicăieri de altfel — vreo fatală cenzurare a cunoașterii, ci contactul cu geniul, prin definiție inepuizabil.

Analogia dintre evoluția creației eminesciene și cosmogonie vrea să sugereze totodată că unele considerații ce se vor face aici în legătură cu geneza figurilor de stil stau sub rezerva oricărei teorii cosmologice : ele se consideră ipoteze.

Precizăm că nu se întreprinde un studiu de stilistică eminesciană, ci unul de *dialectică a cunoașterii artistice*. Un studiu de stilistică ar presupune evidențierea a ceea ce limbajul poetului are personal și aparte, pe cînd aici, dimpotrivă, se extrage aspectul general, legic din evoluția expresiei poetice. Eminescu e cazul particular, ales din considerente multiple, de la care pornind vom încerca să generalizăm asupra evoluției *istorice* a figurilor de stil.

Din punctul de vedere al cunoașterii artistice figurile de stil sînt raporturi de termeni care materializează în limbaj valorificarea estetică a lumii de către artist. Epitetul, metafora, comparația, toate, stabilesc

Rev. filoz., **12**, 9, p. 1231 – 1240, București, 1965

un raport între termeni, raport care exprimă implicit un act gnoseologic. Analiza acestei modalități artistice de cunoaștere, schițarea drumului ei evolutiv constituie scopul general al lucrării.

★

Figurile de stil utilizate astăzi în lirică nu constituie o „generație spontanee". Ele au o istorie a lor, desfășurată de-a lungul numeroaselor secole de poezie universală. A încerca să cuprinzi aceste secole pentru a descifra nașterea în timp a figurilor de stil prezintă dificultăți serioase. Printre altele o asemenea întreprindere necesită și capacitatea deosebită de a ști să înlături balastul și accidentalul din bogăția de elemente acumulate, de a ști să cerni faptele prin atîtea site ale abstractizării, încît din ceea ce se numește *istoric* să rămînă doar *logicul*.

Să fie acesta unicul drum?

Oare nașterea figurilor de stil în creația unui singur poet nu reproduce succint geneza lor istorică? Particularizînd, nu poate fi vorba, privitor la evoluția expresiei poetice eminesciene, de o reproducere a evoluției istorice a expresiei poetice? Reface Eminescu, în esența ei, experiența secolelor de poezie universală, sau urmează o cale lipsită de orice tangențe?

Este o chestiune de dialectică a cunoașterii artistice, domeniu încă sumar studiat. De aici o anumită dificultate : va trebui ca în mod permanent problemele de dialectică a cunoașterii artistice abordate de această lucrare să se pună și să se rezolve prin analogie cu aspectele similare ale cunoașterii teoretice. O asemenea analogie este posibilă și justificată, deoarece gîndirea, fie ea teoretică sau artistică, apropiindu-se de adevăr, nu poate urma decît un drum dialectic, identic în esență.

În domeniul gîndirii teoretice, existența repetabilității de un gen deosebit a fost subliniată încă de Engels: „Dezvoltarea unei noțiuni oarecare sau a unui raport de noțiuni. . . .în istoria gîndirii se află față de dezvoltarea lor în capul unui dialectician în același raport în care se află evoluția paleontologică a unui organism oarecare față de evoluția lui embriologică"[1].

În lumina teoriei marxiste a dezvoltării, devine evident că paralelismul între evoluția istorică a gîndirii și dezvoltarea gîndirii individuale nu numai că există, sau ar putea să existe, dar el are un *caracter de necesitate* atît pe planul gîndirii teoretice, cît și pe cel al gîndirii *artistice*. E vorba, în ultimă instanță, de unitatea istoricului cu logicul. Această unitate își păstrează validitatea și în cazul gîndirii artistice, care nu poate fi ilogică, de vreme ce reprezintă o modalitate a cunoașterii lumii, în continuă perfecționare.

Ce se poate spune deci despre evoluția figurilor de stil, aspect particular al problemei dezvoltării gîndirii artistice?

Raporturile artistice de termeni (epitet, metaforă, comparație) apar în creația unui poet adevărat într-o ordine care reproduce geneza lor în istoria universală a poeziei. Această ordine exprimă în amîndouă cazurile drumul necesar, dialectic, în evoluția gîndirii artistice, nașterea

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, București, Edit. politică, 1959, p. 204.

în timp a unor instrumente poetice adecvate cunoaşterii tot mai profunde a realităţii.

Ideea că un artist aflat în căutarea expresiei, bate pe rînd şi într-o ordine necesară la poarta diferitelor figuri stilistice nu trebuie înţeleasă simplist. Esenţa nu se manifestă în stare pură, ea trebuie sesizată într-un context poetic complex, printr-o ignorare metodică a nesemnificativului. Vorbim de o trecere de la o figură de stil la alta, în sensul că poetul descoperă pe rînd potenţele figurilor stilistice, în sensul că evoluţia limbajului său presupune o serie de momente, caracterizate prin cîte o figură de stil „în vogă", *preponderentă* în raport cu altele, a căror utilizare în cadrul aceleiaşi etape nu este totalmente exclusă.

Să urmărim momentele acestui drum la Eminescu.

O observaţie preliminară se impune :

Este absolut limpede că o creaţie genială, privită în dezvoltarea sa, nu constituie doar un compendiu al căii străbătute de înaintaşi. Faptul că, spontan desigur, un mare poet reface pe cont propriu experienţa artistică anterioară, reprezintă *abia condiţia* creaţiilor sale de geniu, prin care el va păşi înainte. Aşadar, reproducerea succintă a căii înaintaşilor nu trebuie căutată în întreaga întindere a operei eminesciene, ci doar în acea parte a ei care conţine *in nuce* pe adevăratul Eminescu. „Faza prenatală" a geniului eminescian se remarcă uşor. Ea cuprinde acel mănunchi de poezii, mai puţin realizate, a cărui prezenţă la începutul volumului contrariază pe unii, poezii pe care, de altfel, ediţiile Ibrăileanu şi Călinescu le-au expediat la addenda. Sînt aceleaşi poezii care în clasificarea cronologic-psihologică a ediţiei Scurtu alcătuiesc „epoca întîiei tinereţi" şi aceleaşi care, în ediţia Mihail Dragomirescu, sînt numite „opere de virtuozitate", ceea ce, conform clasificării didactic-estetice a criticului, semnifică treapta cea mai de jos a creaţiei eminesciene, sub „operele de talent".

Construcţiile poetice ale lui Eminescu de pînă la *Venere şi Madonă* (1870), deşi mai puţin „eminesciene", descriu panta abruptă pe care poetul a urcat-o grăbit către înaltele piscuri ale propriei sale expresii. Iată de ce tocmai poeziile publicate de Eminescu sub vîrsta de 20 de ani formează domeniul de referinţă al acestei lucrări. Se au în vedere doar poeziile antume ale acestei perioade, ele singure fiind suficient elaborate şi deci edificatoare (din acelaşi motiv s-a exclus *La moartea lui Aron Pumnul*, antumă ocazională). Restul poeziilor sînt considerate în ordinea probabilă a conceperii şi finisării, ordine pe care o exprimă de altfel cronologia apariţiei lor în revista „Familia". Respectarea strictei cronologii a elaborării poeziilor este absolut necesară. Ea reprezintă în fond tabloul evoluţiei tînărului Eminescu, urmărită din aproape în aproape, şi numai pe o asemenea bază se poate conchide asupra dinamicii figurilor de stil în creaţia sa.

★

Ceea ce se impune în mod deosebit atenţiei de îndată ce se începe studiul expresiei eminesciene este larga utilizare, la vîrsta de 15 — 16 ani, a epitetului.

„De-aş avea şi eu o floare
Mîndră, dulce, răpitoare"

Iată primele versuri cu care Eminescu pătrunde în lirică, în lirica națională pe care avea s-o revoluționeze : trei epitete pentru a desemna estetic cel mai sugestiv cuvînt al poeziei de totdeauna — *floarea*. Floarea a circulat și circulă în poezia universală ca un simbol al vieții, al triumfului vieții, uneori al trecerii ei. Folosind un termen al teoriei modelării, se poate spune că floarea este *un model al vieții*, descoperit de gîndirea poeților, un model care îi descrie adecvat toate momentele. Și totuși Eminescu aplică acestei adevărate „categorii" poetice, încărcată de valențe emoționale, trei epitete : *mîndră, dulce, răpitoare*. Cazul nu este unic, ci dimpotrivă, tipic. În această primă epocă se pot întîlni la Eminescu numeroase asemenea „categorii" poetice păstrătoare ale unor îndelung solicitate potențe lirice, pe care acum însuși Eminescu le solicită. În prima poezie, *De-aș avea*, strofele se construiesc în funcție de cuvintele simbolizatoare *floare, floricică, porumbiță*. Așa debutează Eminescu în lirică și, curios, în mod similar, pe baza acelorași „categorii" poetice, a debutat și lirica românească în ansamblul ei, prin poeziile lui Ienăchiță Văcărescu *Într-o grădină* și *Amărîtă turturea*, în care se vorbește despre o *floare* și despre o rudă a porumbiței, *turtureaua*. Cu *O călărire în zori*, cea de-a doua poezie, luată în ordinea elaborării, tînărul Eminescu îmbrățișează simbolurile mitologice, alt soi de „categorii" poetice pe care le găsea ca atîția alți poeți, pline de rezonanță : Chloris, Eol, Eco ; le adaugă și lor epitete.

La începutul creației sale deci, Eminescu preia termeni cu încărcătură poetică bine stabilită și-i valorifică artisticește la rîndu-i, bazîndu-se pe puterea de sugestie existentă în termenii înșiși, dar totodată dovedindu-se nemulțumit de ea. Avalanșa de epitete, caracteristice acestei perioade, nu poate fi interpretată decît ca o reacție a poetului, deosebit de puternică, împotriva limitelor de sugestivitate a cuvintelor considerate în sine, împotriva sărăciei emoționale a „categoriilor poetice" recunoscute și unanim uzitate. Valența estetică a fiecărui cuvînt, puterea lui evocatoare, îi apărea poetului insuficientă, „nu putea să-l mai încapă". Iată de ce, așa cum remarca Tudor Vianu, „în cele dintîi poezii ale sale Eminescu anină cîte un epitet de aproape fiecare element al frazei" [2]. Ceea ce era incapabil să exprime *cuvîntul* prin el însuși, trebuia să poată exprima *raportul cuvintelor*. Raportul stilistic *cuvînt-epitet* se impunea cu necesitate. Și în acest sens, Eminescu realizează acum adevărate performanțe. Poezia *Din străinătate* conține 46 de cuvinte cu epitet și abia 19 fără (din cele care ar fi putut să-l aibă), adică un procent al cuvintelor cu epitet de 70,7%. Poezia *Misterele nopții* conține 83% cuvinte determinate estetic prin epitet [3].

Utilizarea masivă a *epitetului*, definitorie pentru cele dintîi poezii eminesciene, constituie primul moment al genezei figurilor de stil la Eminescu. Acest moment marchează trecerea, în evoluția expresiei poetice (implicit a cunoașterii artistice), de la valorificarea estetică a cuvîntului la valorificarea estetică a raportului de cuvinte. Importanța trecerii de la cuvîntul poetic la raportul poetic de cuvinte, adică la figurile de stil, poate fi just apreciată dacă se înțelege că acest fenomen exprimă pe planul

[2] T. Vianu, *Probleme de stil în arta literară*, București, E. S. P. L. A., 1955, p. 48.
[3] Vezi *Ibidem*, p. 49.

gîndirii artistice ceea ce exprimă în sfera gîndirii logice trecerea de la concept la judecată. „Conceptul... — scrie acad. Ath. Joja — este afectat de o anumită incapacitate reflectorie şi nu se realizează decît la nivelul judecăţii, prin particularizare şi determinare judicativă... El se dezvoltă şi capătă valoare de adevăr în judecată" [4]. Judecata este deci, după acad. Ath. Joja, „determinare judicativă" a conceptului; după Tudor Vianu epitetul este un „determinant estetic" al cuvîntului. Iată cum cunoaşterea omenească, fie ea teoretică sau artistică, evoluează în mod obligatoriu de la cuvinte la raporturi de cuvinte. După cum o numea şi Engels, judecata este un raport de noţiuni. Epitetul, figura de stil în genere, presupune tot un raport de noţiuni, de termeni, cu deosebirea că de astă dată termenii care sînt puşi unul în raport cu celălalt satisfac *o raţiune estetică*, şi nu una teoretică, iar rezultatul este un act de cunoaştere *artistică*, şi nu unul de cunoaştere teoretică, aşa cum se întîmplă în cazul judecăţii.

Epitetul, cel mai simplu şi totodată primul raport artistic de termeni pe care îl utilizează cu precădere gîndirea poetică eminesciană, reprezintă deci treapta iniţială pe care o simţim urmînd drumul genezei figurilor de stil la Eminescu. Definit, epitetul reprezintă „acea parte de vorbire sau de frază care determină în lucrurile sau acţiunile exprimate printr-un substantiv sau verb însuşirile lor estetice, adică acele care pun în lumină felul în care le vede sau le simte scriitorul şi care au răsunet în fantezia şi sensibilitatea cititorului" [5]. Un exemplu : în primele sale poezii (*De-aş avea*, *O călărire în zori*), Eminescu vorbeşte de *crini albi*, *narcise albe*. Dar epitetul *alb*, frecvent la începutul creaţiei eminesciene, realizează împreună cu cuvîntul *crin* un raport estetic atît de elementar, încît s-ar putea naşte întrebarea dacă poate fi vorba aici de cunoaştere artistică. Poate fi, în aceeaşi măsură în care judecata *crinul este alb* reprezintă — şi reprezintă ! — un act de cunoaştere teoretică. Această judecată afirmă că unui crin îi este proprie o anumită culoare şi oricît de săracă ar părea aserţiunea, ea constituie un act gnoseologic dintre cele pe care gîndirea a trebuit să le stabilească în primul rînd pentru a putea ajunge la edificii raţionale superioare. Cînd în poezie cuvîntului *crin* i se adaugă epitetul *alb*, actul gnoseologic nu mai este acelaşi. *Alb* de astă dată semnifică *puritatea*, *candoarea*. Se realizează acum un act de cunoaştere artistică.

Ce structură intimă presupune o asemenea formă de reflectare a realităţii ? E necesar încă o dată să se dea răspunsul prin analogie cu judecata :

Supunînd analizei cîteva judecăţi elementare, printre care şi una de tipul *crinul este alb*, Lenin stabilea următoarea concluzie : „În *orice* propoziţie putem... (şi trebuie) să distingem, ca într-un « nucleu » (« celulă »), embrioanele *tuturor* elementelor dialecticii, demonstrînd astfel că dialectica este, în general, inerentă întregii cunoaşteri a omului" [6].

---

[4] Ath. Joja, *Studii de logică*, Bucureşti, Edit. Acad. R. P. R., 1960, p. 67.

[5] T. Vianu, *op. cit.* p. 13.

[6] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 366.

Epitetul este primul caz care ne arată că și în domeniul poeziei, acolo unde întîlnim o figură de stil, „putem... (și trebuie) să distingem, ca într-un « nucleu » (« celulă »), embrioanele *tuturor* elementelor dialecticii". În unitatea lui cu cuvîntul pe care îl determină, epitetul ne apare ca reprezentînd, în cadrul poeziei, cel mai simplu și mai general raport dialectic de termeni prin care se constituie cunoașterea artistică. Abordarea dialectică a epitetului ne dă totodată cheia înțelegerii *evoluției* lui, a dezvoltării structurii lui intime pînă cînd — cum se va vedea — gîndirea generează altă figură de stil, un nou raport de termeni, prin care ea trece dincolo de limitele gnoseologice specifice epitetului. Într-adevăr : primele raporturi *cuvînt-epitet* la Eminescu sînt mult mai sărace sub aspect gnoseologic decît cele de mai tîrziu, și aceasta deoarece termenii pe care îi unifică nu prezintă antinomii suficient de puternice, contrarii viguroase, iar condiția cunoașterii nu stă în echilibrul termenilor, ci în puternica lor disensiune dialectică. Dezvoltarea epitetului rezultă tocmai din accentuarea continuă a eterogenității termenilor puși în raport artistic de unificare. De la primele raporturi de natura *crini albi*, *voal subțire* și pînă la raporturile maturității, cînd, cum nota Sadoveanu, „vorbele... despărțite și izolate de la începutul limbii se cunosc și se logodesc într-o bucurie tainică", discordia termenilor unificați prin epitet se va accentua continuu. *Microscopice popoare*, *mucuri ostenite*, *bulgări fluizi*, *farmec dureros*, iată universul de mai tîrziu al epitetelor eminesciene, dar nu aceasta interesează aici. Tendința gîndirii artistice care utilizează epitetul este deci de a uni termenii din ce în ce mai depărtați unul de altul, dar care totuși, estetic, devin compatibili. Pînă unde poate merge această tendință cerută de nevoile exprimării realității emoțional valorificate de poet? Încă din tinerețe Eminescu se lovește de însești limitele unității *cuvînt-epitet* ca tip de raport stilistic. Și atunci gîndirea sa artistică irumpe pe un nou făgaș :

„Căci te iubesc, copilă, ca zeul nemurirea,
Ca preotul altarul, ca spaima un azil;
Ca sceptrul mîna blîndă, ca vulturul mărirea,
Ca visul pe-un copil"
(Amorul unei marmure)

Asemenea apropieri de termeni depășesc categoric potențele epitetului. Poetul face încă un pas spre el însuși, „descoperind" virtuțile *comparației*. Este a doua treaptă a genezei figurilor de stil la Eminescu. După o perioadă în care am asistat la un adevărat cult al *epitetului* (poeziile publicate la vîrsta de 16—17 ani), urmează o nouă epocă (la 18—19 ani), în care creația este puternic dominată de *comparație*. Iată cum încep strofele poeziei *La o artistă*, care poate fi considerată prima din perioada comparațiilor :

„Ca a nopții poezie" (strofa I)
„Ca zefirii ce adie
„Cînturi dulci ca un fior" (strofa a II-a)
„Sau ca lira sfărîmată" (strofa a III-a)
„Ah, ca visul" (ultima strofă)

Poeziile ce se succedă sînt la fel de elocvente. Din *Amorul unei marmure* s-a citat. Din *Junii corupți* iată, ca mostră, finalul :

„Căci vorba voastră sună ca plîns la cununie,
Ca cobea ce îngînă un cînt de veselie,
Ca rîsul la mormînt".

Și, în sfîrșit, o strofă din *Amicului F. I.* :

„Numai prin chaos tu îmi apari,
Cum printre valuri a navei velă,
Cum printre nori galbena stelă,
Prin neagra noapte cum un fanar".

Fiecare poezie aduce un impresionant cumul de comparații. Eminescu trece astfel cu tot elanul creator la un instrument superior de reflectare a realității valorificate estetic : comparația.

Dar poate fi vorba de o ierarhizare a figurilor de stil ? Este comparația superioară epitetului ?

Pentru a răspunde, să urmărim, pe linia analogiei dintre judecăți și figurile de stil, cum se prezintă lucrurile în domeniul gîndirii teoretice. „Diferitele specii ale judecății — scria încă Hegel — nu trebuie considerate ca stînd cu aceeași valoare, una lîngă alta, ci, dimpotrivă, ca alcătuind o succesiune de trepte, iar deosebirea lor se întemeiază pe semnificația logică a predicatului"[7]. Hegel, și cu el logica dialectică, consideră drept cel mai simplu, mai elementar, raport de noțiuni *judecata calitativă* (de exemplu : trandafirul este roșu). Similitudinea dintre judecata calitativă și *epitet* e evidentă : chiar prin definiție, rolul epitetului este să exprime *însușirile* estetice, *calitățile* estetice ale lucrurilor sau acțiunilor pe care le determină. Se poate spune deci că epitetul stă, în cadrul cunoașterii artistice, pe aceeași treaptă pe care stă judecata calitativă în cadrul cunoașterii teoretice ; judecata calitativă, pe de o parte, și epitetul, pe de alta, constituie formele elementare ale raporturilor de termeni.

Mai departe : logica dialectică consideră că judecății calitative îi urmează, ca o formă evoluată, *judecata de reflexie* (de exemplu : această plantă este bună de leac). „Judecata reflexiei — comentează Hegel — se deosebește, în genere, de judecata calitativă, prin aceea că predicatul ei nu mai este o calitate abstractă, nemijlocită, ci este în așa fel, încît printr-însul subiectul se arată *raportat la altceva*"[8]. Dar, prin definiție, ce reprezintă comparația ca figură de stil ? Pentru prima dată, prin această figură de stil, un lucru este *raportat la altceva, exterior lui*, este pus *în legătură cu altceva*. Prin comparație, gîndirea artistică descoperă, figurat vorbind, judecata ei de reflexie. Comparația are deci, față de epitet, aceeași situație ierarhică pe care o are judecata reflexiei față de cea calitativă. Și judecata de reflexie este superioară celei calitative, deoarece a cîștigat în universalitate. Judecata, ca act reflectoriu, trebuie să cuprindă obiectul

[7] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I : *Logica*, București, Edit. Acad. R. P. R., 1962, p. 302.

[8] *Ibidem*, p. 305 (subl. ns.).

în concretitudinea sa, or, după cum arăta Lenin, „concret" înseamnă nu numai unitatea *în* diversitatea internă (autoraportul lucrului), ci și unitatea *cu* diversitatea externă (eteroraportul lucrului). Un asemenea eteroraport exprimă, în domeniul ei și în felul ei, comparația.

Se oprește oare evoluția expresiei eminesciene la comparație? Cel care, chiar după realizarea *Luceafărului*, scria pateticele versuri, des citate: „Unde vei găsi cuvîntul/ Ce exprimă adevărul?" nu s-a oprit niciodată. Din acest continuu efort aici interesează partea prin care poetul, încă adolescent, se apropie de propria sa măsură, redescoperind, în succesiune logică, instrumentele de expresie ale înaintașilor: epitetul, comparația, *metafora*. Pentru că, după o perioadă de ucenicie la unealta comparației, Eminescu apucă instrumentul subtil al *metaforei*. Utilizarea de astă dată a metaforei ca figură de stil preponderentă reprezintă a treia treaptă a genezei figurilor de stil la Eminescu. De fapt, perioada de experimentare a metaforei curge, cu toată ponderea, peste granițele primei tinereți a poetului, în epoca deplinătății creatoare; ajuns în stăpînirea exprimării metaforice, Eminescu realizează primele capodopere — *Venere și Madonă*, *Epigonii*, *Mortua est* —, și astfel devine el însuși.

La prima vedere s-ar părea că între metaforă și comparație există doar o deosebire de formă. Metafora apare ca „rezultatul exprimat al unei comparații subînțelese"[9], ca o comparație prescurtată, *brevior similitudo*. Iată ce scrie Aristotel în *Retorica*: „ Cînd Homer spune, vorbind despre Ahile: « Se asvîrli ca un leu », avem o imagine (comparație). Cînd însă spune « leul se azvîrle », avem o metaforă. Omul și animalul fiind deopotrivă plini de curaj, Homer îl numește, prin metaforă, pe Ahile, « leu »". O atare trecere de la comparație la metaforă poate fi sesizată în ultima poezie publicată de Eminescu sub vîrsta de 20 de ani:

„Cine-i acvila ce cade? Cine-i stînca ce se sfarmă?
Cine-i leul ce închide cu durere ochii săi?
Cine-i tunetul ce moare umplînd lumea de alarmă?
— Este Domnul României: Barbu Dimitrie Stirbey!..."

S-ar părea deci că diferența dintre comparație și metaforă nu semnifică un proces pe drumul perfecționării instrumentelor de cunoaștere artistică, metafora reprezentînd doar o formă mai comodă a comparației. De fapt lucrurile se prezintă altfel. Deosebirea categorică și esențială dintre comparație și metaforă nu constă în faptul că prima este o comparație explicită, iar a doua o comparație implicită, ci în aceea că pe cît timp prin comparație un obiect este raportat la alt obiect exterior lui, în cazul metaforei un obiect este *identificat* cu alt obiect. Principele Stirbey nu este ca o acvilă, el *este* literalmente acvila, stînca, leul, tunetul. Este o deosebire importantă. În vreme ce comparația se poate face între aspecte, laturi mai mult sau mai puțin esențiale ale obiectelor sau fenomenelor, metafora nu poate realiza identificarea decît pe baza *unității de esență* a diverselor obiecte sau fenomene. Iată dar în ce ar consta progresul

[9] T. Vianu, *Problemele metaforei și alte studii de stilistică*, București, E. S. P. L. A., 1957, p. 9.

gnoseologic înlesnit de metaforă : stabilind identitatea termenilor pînă la înlocuirea unuia prin celălalt, metafora descoperă, printr-un puternic şoc emoţional, esenţa estetică a obiectelor ; în termenii dialecticii, metafora evidenţiază esenţa pe baza unei forme evoluate de identificare a contrariilor.

Sînt, în aceasta, suficiente premise pentru a ne gîndi la *judecata de necesitate*.

„Metafora — scrie Tudor Vianu — realizează un transfer de la o noţiune la alta care ne permite a exprima pe una din ele prin cealaltă"[10]. „Realitatea uneia în acelaşi timp nu este a sa, ci este fiinţa celeilalte"[11], completează parcă Hegel, scriind de fapt despre judecata de necesitate şi laturile ei.

Sau : „Metafora —, scrie Tudor Vianu —, este susţinută psihologiceşte de percepţia unei unităţi a lucrurilor prin vălul deosebirilor dintre ele"[12] „adică a identităţii conţinutului în deosebirea sa"[13], explică Hegel ce se înţelege prin judecata necesităţii.

Se poate spune deci că metafora stă, în cadrul cunoaşterii artistice, pe aceeaşi treaptă pe care stă judecata necesităţii în cadrul cunoaşterii teoretice şi, aşa cum judecata de necesitate urmează în mod necesar judecata de reflexie, la fel metafora urmează comparaţiei, ca un instrument gnoseologic superior. „Judecata de necesitate . . . — scrie acad. Ath. Joja — nu mai indică o însuşire superficială şi contingentă sau o simplă relaţie, ci determinarea substanţială a subiectului, care face cunoscută natura lui şi care trebuie să aparţină subiectului sub sancţiunea inexistenţei sale ca atare ... Însuşirea e necesară, universală, esenţială"[14]. Este, în esenţă, ceea ce realizează în domeniul ei şi în felul ei specific metafora. Între *principele Stirbey* şi *leu* ea nu stabileşte doar o simplă relaţie mai mult sau mai puţin adîncă, ci o identificare prin intermediul căreia este dezvăluită însuşirea *fundamentală* a principelui, prin care, altfel spus, principele e definit în felul cum îl concepea trăirea poetului, starea lui afectivă.

★

Înainte de a sfîrşi să venim în întîmpinarea cîtorva obiecţii previzibile.

În primul rînd se pare că se pierde din vedere un fapt : figurile de stil în poezie nu reprezintă doar acte cognitive, ele îndeplinesc funcţii multiple : estetice, filozofice, psihologice, funcţii sensibilizatoare, plasticizatoare, unificatoare, funcţia de potenţare a impresiei etc. Este adevărat. Dar aceste funcţii, atunci cînd nu sînt reductibile la funcţia cognitivă, aparţin domeniului *formei*, sînt legate de *modalitatea* specifică prin care se realizează actul cognitiv al unei figuri stilistice, ele sensibilizează, plasticizează, potenţează impresia în raport cu un *conţinut*. Menirea lor este

[10] *Ibidem*, p. 9.
[11] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 308.
[12] T. Vianu, *Problemele metaforei şi alte studii de stilistică*, p. 19.
[13] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 308.
[14] Ath. Joja, *op. cit.*, p. 69.

să dea vibrație conținutului, să-l încadreze în chenare de aur. Este adevărat că uneori, la unii poeți, aceste funcții ale figurilor de stil sînt transformate în scop în sine, sînt rupte de conținutul figurilor de stil și ipostaziate, absolutizate. În astfel de cazuri, figurile stilistice își pierd funcția lor cognitivă, transformîndu-se într-un joc de asociații și raporturi spectaculoase de termeni, care însă nu mai servesc arta veritabilă, și formalismul. Funcțiile sensibilizatoare, plasticizatoare, unificatoare etc. au rațiune numai în legătură cu funcția cognitivă cu care conlucrează, pe baza raportului dintre conținut și formă în artă, și pe care o urmează în dezvoltarea ei. De aceea se poate spune că, analizînd drumul evolutiv al cunoașterii artistice prin intermediul figurilor de stil, se schițează, implicit, drumul evolutiv al celorlalte funcții, care trebuie să se perfecționeze continuu pentru a putea exprima un conținut din ce în ce mai adînc, mai subtil.

În al doilea rînd : lucrarea încearcă să demonstreze că gîndirea artistică eminesciană *a trecut* în timp de la o figură de stil la alta și lasă deschisă perspectiva spre ideea generalizatoare că acest drum, urmărit în cazul lui Eminescu, este drumul istoric, general, al evoluției figurilor de stil. Dar oare părerea că gîndirea artistică trece în timp de la o figură la alta nu este negată categoric de însăși realitate, de faptul că în creația lui Eminescu tipurile de figuri de stil *coexistă* pînă la ultima pagină, că, în general, în lirica actuală asistăm la utilizarea *tuturor* figurilor de stil (și asta în opere valoroase)?

Trecerea la utilizarea unei noi figuri de stil nu înseamnă că gîndirea artistică abandonează totalmente figurile de stil anterioare, cu rol bine stabilit. În cadrul logicii dialectice, ierarhizarea judecăților rămîne un adevăr fundamental, cu toate că gîndirea utilizează în mod curent toate tipurile de judecată. Și nici nu poate fi altfel.

În sfîrșit, în al treilea rînd, clasificarea dialectică a figurilor de stil s-ar putea să pară dedusă forțat din clasificarea dialectică a judecăților. Nu poate fi vorba însă de o deducere, ci de o similitudine, care a fost în mod repetat evidențiată pe considerentul că, pe cît timp clasificarea dialectică a judecăților este în general un lucru stabilit și știut, despre succesiunea dialectică a figurilor de stil se vorbește abia aici. Dacă, dimpotrivă, lucrul în general stabilit și știut ar fi fost ierarhizarea dialectică a figurilor de stil, atunci, tot atît de bine, demonstrația că există o succesiune dialectică în apariția judecăților s-ar fi putut sprijini pe exemplul figurilor de stil. Putea fi vorba de deducere forțată? Clasificarea dialectică a judecăților și clasificarea dialectică a figurilor de stil constituie în fond *două cazuri particulare* de manifestare a dialecticii în domeniul cunoașterii omenești și pe baza legilor generale ale dialecticii marxiste, nicidecum pe altă bază, s-a conchis asupra genezei logice și istorice a tipurilor de figuri stilistice. Similitudinea dintre geneza figurilor de stil și geneza tipurilor de judecată nu este deci creată artificial, ea există *de facto*, impusă de dialectică și demonstrîndu-i universalitatea.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

FILOZOFIA CA STARE DE SPIRIT POETICĂ

DE

RADU SOMMER

Starea de spirit filozofică este definită ca variantă superioară și firească a stării de spirit poetice (vezi „Revista de filozofie", 1965, nr. 4). Articolul susține, pe linia tendinței de intelectualizare specifică artei și literaturii moderne, inspirația de esență filozofică prin care gîndirea artistică dobîndește valori și semnificații mai profunde, considerînd că din acest punct de vedere filozofia marxistă reprezintă astăzi filonul cel mai fecund și revelator.

O problemă, complementară celei a rolului poeziei ca stare de spirit, este aceea a rolului gîndirii ca protagonist al procesului de creație, de izvor al unor stări de spirit poetice superioare. „Întocmai ca orice aspect al naturii sau al vieții interioare, ideile pot și ele să devină materialul creației poetice", arăta Tudor Vianu [1]. O idee nouă și profundă poate ocupa atît de îndelungat conștiința artistului, poate da naștere unor frămîntări atît de intense și unei suite de reflecții atît de fecunde și surprinzătoare, încît gîndirea acestuia cheamă la sine, deșteaptă, polarizează acea ambianță afectivă și acel sistem de imagini care o exprimă și care alcătuiește opera de artă. „Ideile — spunea Volkelt — pot dobîndi valoare poetică în măsura în care sînt destul de însumate de poet, încît să fi devenit experiențe afective" [2]. Gîndirea în sine, atingînd un anumit prag al înălțimii sale, face să vibreze coarda sensibilității artistice chiar și într-o zonă foarte eterată, scoțînd din ea sunetul, apelul convingător. Ea îndeplinește în acest caz funcția similară unui magnet sau aceea a unui segment de sfoară, de pildă, introdus într-o soluție concentrată de zahăr și pe care se depun treptat, ca un șirag, cristalele existente parcă virtual în acea soluție. S-ar putea formula și o teorie a cristalizării imaginilor artistice pe firul de mătase al gîndirii, stabilindu-se și legile acestui proces. Dar cu aceasta

[1] T. Vianu, *Filozofie și poezie*, București, 1943, p. 45.

[2] J. Volkelt, *System der Aesthetik*, vol. I, Ch. Beck, München 1905, p. 383.

părăsim tema stării de spirit poetice și a corelației sale cu gîndirea și abordăm tema majoră a poeziei filozofice, a subordonării creației artistice față de gîndirea abstractă. O asemenea încercare făcută anterior, e drept sumar și insuficient, ar merita să fie reluată de specialiști, la nivelul cuvenit. Ea ar pune într-o nouă lumină însăși tema stării de spirit poetice, privită, de data aceasta, de pe versantul celălalt, cel al gîndirii dominante, diriguitoare, dispunînd de rezervele unui lirism pe cît de specific și de adînc, pe atît de bogat. Cu acest prilej ar putea fi relevate unele aspecte inedite dintre cele mai importante, ca de exemplu, creșterea ponderii gîndirii în actul de creație artistică și a poeziei filozofice în ansamblul literaturii poetice, pe măsura ridicării artistului pe trepte mai înalte ale valorilor și problematicii spirituale, pe măsura asimilării de către publicul amator, în forme calitativ superioare, a culturii artistice a timpurilor, pe măsura educării și dezvoltării sensibilității artistice a acestuia, creșterii în acuitate, finețe și profunzime a receptivității sale.

Pentru moment ne vom mărgini să repetăm, în opoziție cu adversarii puriști ai acestui gen de poezie, că nu orice poezie este o poezie filozofică. „Există o poezie fără filozofie", arată T. Vianu [3]. Un cîntăreț poate folosi numeroase și variate instrumente muzicale. Dintre acestea numai unul este capabil să realizeze timbrul grav și profund al ecoului pe care marile întrebări ale existenței îl trezesc în simțirea lui. Ca formă a conștiinței sociale, orice poezie este purtătoarea unei anumite încărcături ideologice. Arta este, după Aristotel, o „teorie filozofică", deoarece rolul ei e de a surprinde esențele, universalul, de a fi un organ de simțire a absolutului. Frumusețea este reflexul unei idei, spunea Platon, iar noi putem interpreta astăzi aforismul platonician într-un sens mai realist, care îl și legitimează, considerînd că ideile sînt și ele, la rîndul lor, reflectarea lucrurilor, a lumii obiective. În același sens poate fi înțeleasă și sentința lui Hegel, potrivit căreia arta are un rol cognitiv, ea fiind manifestarea sensibilă a Ideii, reluată apoi de Schopenhauer, deși adversar înveterat al acestuia, dar interpretată în spirit voluntarist.

Imaginea artistică concentrează, îndeobște, un anumit conținut abstract, e simbolică, avînd un mesaj intelectual intrinsec și îndeplinind o funcție de reflectare generalizată a lumii. Scriind despre „semnificațiile vaste și profunde ale poeziei", Alain afirma că poetul e „un gînditor" și că „orice mare poezie este filozofică". El a definit nu o dată poezia ca o „metodă naturală de a gîndi". Desigur, atîta vreme cît filozofia este luată în accepție generală și curentă de meditație asupra sensului evenimentelor, de reflectare mintală a acestora, se poate afirma că, în genere, poezia este prin esență și filozofică. În consecință, de la aceasta n-ar face excepție nici arta a cărei senzorialitate imediată cultivă fie onomatopeea și armoniile imitative, fie mesajul frust sau relativ-spiritualizat al senzualității, cum le-ar numi Dante, „Quei che ti fanno in basso batter l'ali". Cu toate acestea poezia propriu-zis filozofică, înțeleasă în sensul ei major, de purtătoare a problemelor existenței (în spiritul celei cultivate de marea tragedie greacă și franceză, de Dante, Goethe și Shakespeare, de mari

[3] T. Vianu, *op. cit.*, p. 70—71.

romantici ca Eminescu, Leopardi, Byron, Lermontov), reprezentînd ceva mai mult, nu trebuie confundată cu poezia în genere. Fără a putea fi separată în mod rigid printr-un „zid chinezesc" de aceasta din urmă, ea poartă totuși însemnele unei identități distincte, dintr-un anumit punct de vedere superioare. În *Filozofie și poezie*, Tudor Vianu [4] susținea fără echivoc : „Putem vorbi, în adevăr, despre o filozofie a lui Goethe și Schiller, a lui Vigny sau Eminescu, nu însă și despre una a lui Villon, Heine sau Verlaine". Într-adevăr, goetheana împăcare panteistă cu lumea, ca și idealismul etic schillerian, implicite și transparente în poezia lor, nu pot fi confundate cu „filozofia" dedusă de noi, uneori cu bunăvoință, din interpretarea creațiilor, de pildă, ale unor trubaduri, chiar și geniali.

La capătul de sus al scării de mătase a dragostei de adevăr nu ne așteaptă oare acea răsplată care încununează toate eforturile căutărilor noastre (de o mie de ori mai pasionate decît căutarea aurului), pe care Spinoza (înțeles, în felul lor, de Goethe, Lessing, Herder, Novalis, Balzac sau Flaubert) o numea fie „odihna intimă a spiritului", fie (în spirit pseudoteologic) „Amor Dei intellectualis", fie „beatitudine", și pe care Dante a definit-o în „Paradisul" ca „Luce intellettual piena d'amore, amor di vero che ben intelletta", sau poate o altă scară, urcînd și mai sus, pe treptele evoluției infinite a conștiinței umane, în regiuni pentru moment aparent fantastice și inaccesibile ? Oricum, aspirația unor spirite cu o sensibilitate cultivată către o artă al cărei obiect să-l constituie contemplarea frumuseții „ideale", prin eliberarea simțurilor de condiționarea elementară și prin ridicarea lor în sfera unor afecte din planul spiritului, este de multe ori notabilă în istoria artelor și literaturii. Poate că la această aspirație spre poezia meditației filozofice de mare altitudine se adresa și Rilke, invocînd-o în *Cartea orelor* : „Ich will meine frömsten Gefühle befrein".

Referindu-se la concurența imaginii și noțiunii în orice creație, Lunacearski arăta că ar fi greu să concepem un artist „pur", care să gîndească exclusiv prin imagini, în afara oricărui concept, sau un savant „pur", care să gîndească exclusiv prin concepte, în afara oricărei imagini. În funcție de aceasta, Lunacearski a preconizat două categorii de tipuri artistice, reprezentînd combinarea, în doze diferite, a celor două virtuți : imaginația și gîndirea. „Așa-numitul « artist pur » — spunea el — creează, probabil, în virtutea unui elan emoțional. În realitate, aceasta înseamnă numai că la el are o importanță hotărîtoare gîndirea concretă, în imagini. Plehanov afirmă pe bună dreptate că activitatea artistică nu poate exclude gîndirea prin noțiuni. Ne putem imagina însă un om la care gîndirea emoțională, gîndirea în imagini, să fie dominată de procesul ce se desfășoară în sfera noțiunilor logice. În primul caz vom avea un artist gînditor, în al doilea un gînditor artist..." [5]. În *Metafizică și artă*, Mircea Florian s-a străduit să tăgăduiască, de-a lungul a 246 de pagini, „în mod nemilos", cum singur afirmă, conținutul cognitiv, conceptual și filozofic al

[4] T. Vianu, *op. cit.*, p. 79.
[5] A. V. Lunacearski, *Despre literatură*, București, E. S. P. L. A., 1960, p. 554.

artei, apelînd (ce e drept, cu adîncă şi fină erudiţie), la argumentele esteticienilor autonomişti. Puţinele referinţe la opiniile unor artişti de renume cuprinse în carte vin să infirme totuşi această teză, iar la p. 238, în cadrul concluziilor, invocîndu-l pe Volkelt, adept al teoriei despre rolul central al gîndirii în creaţia artistică, autorul se autocorectează astfel : „Poate că şi aci e necesară corectarea noastră. Există şi în artă o « comprehensiune », o « lumină », care nu înlocuieşte însă comprehensiunea filozofică, explicarea lucrurilor. « Ideile filozofice » din unele forme poetice sînt un mijloc pentru scopul artei : a gusta sensuri umane, idealitate, spiritualitate. Drept aceea, poetul-filozof nu se pasionează niciodată pentru noutatea ideilor, ci pentru rezonanţa lor afectivă, pentru valoarea lor de mărturii ale vieţii" [6].

Fără îndoială, poezia filozofică, în calitate de specie autentică şi aparte a poeziei lirico-meditative, nu e însă nici acea falsă poezie care mimează arta, care foloseşte mijloacele prozodiei pentru a formula în versuri artificiale, concepte, sentinţe şi uneori platitudini cu pretenţii aforistice şi pentru a facilita impostura penibilă şi retorică a prozei în poezie.

Istoria poeziei notează asemenea alunecări pedante, aride şi apoetice la Sully Prudhomme (*Le Bonheur*, *La Justice*), la Schiller uneori (*Das Ideal und das Leben*, *Die Künstler*), la Lucretius (*De rerum natura*), la Voltaire şi chiar la Victor Hugo. „Adevărata poezie se sufocă în impasul didacticismului", arăta T. Vianu[7]. „Die Wahrheit singen ist ein andrer Hauch", spunea Rilke în *Sonette an Orpheus*.

Poezia filozofică se concretizează, ca şi orice poezie, în imaginea artistică a cărei dezinvoltură este intim legată de fondul muzical generat de ea. Poezia propriu-zis filozofică este expresia subordonării naturale a universului de imagini unei idei predominante, de înaltă şi îndelung elaborată valoare gnoseologică, care îl încălzeşte şi îi dă viaţă, aşa cum orice sistem planetar este guvernat şi însufleţit de soarele său. Mesajul gnoseologic al poeziei filozofice, problematica ei majoră sînt făţişe, intenţionate, exprese şi înzestrate cu o forţă, frumuseţe şi originalitate care nu sînt numai ale formei de exprimare, dar şi ale ideilor înseşi, şi nu numai ale ideilor, dar şi ale formei de exprimare. În această poezie, ideile dispun de o energie poetică specifică, vibrează, oferindu-şi melopeea lor spontană, autentică şi originală. Ele dau amatorului de poezie nu numai satisfacţii estetice pure, dar şi încîntarea (sau tulburarea) prilejuită de contactul cu un mediu ideologic captivant prin climatul frămîntărilor de mare altitudine, prin setea chinuitoare de cunoaştere, prin pulsaţia febrilă a vieţii angajate în căutarea pătimaşă şi dramatică a adevărului. Ar fi oare forţată disocierea poeziei în care filozofia e implicată, de poezia manifest filozofică, în care filozofia, căutarea esenţelor, constituie factorul prim, termenul central, în opera lui Arghezi sau Blaga ? În această privinţă distincţia ni se pare evidentă şi se impune de la sine. Poezia filozofică a lui Arghezi şi Blaga există. Cine ar putea contesta, sub acest raport,

[6] M. Florian, *Metafizică şi artă*, Bucureşti, 1945, p. 238.
[7] T. Vianu, *op. cit.*, p. 49.

locul distinct (deşi nu izolat) pe care *Cîntare omului* sau *Psalmul* îl ocupă în ansamblul operei argheziene?

Uneori adevărul nud depăşeşte prin frumuseţe orice transfigurare fantastică a lui. „Sînt cazuri cînd conţinutul însuşi, prin proprietatea lui, poate deveni o structură poetică"[8], menţionează criticul G. Călinescu, referindu-se la vestitele versuri eminesciene din *La steaua*.

Cum s-ar putea tăgădui valorile poetice intrinseci ale acelor versuri care par să exprime cu rece obiectivitate un simplu adevăr ştiinţific? Şi cu toate acestea nu sînt ele pline de aluzii filozofice care ar putea căpăta cîndva, într-un anumit context literar, o valoare simbolică şi căruia i-ar putea ţine oricînd loc de comentariu?

Citînd versul eminescian „La început pe cînd fiinţă nu era nici nefiinţă", Tudor Vianu îi adaugă următorul comentariu: „...Cuprinsul gîndurilor (acestui vers. — *R.S.*) interesează nu numai prin valoarea lor filozofică, dar şi prin faptul că, asociat cu ele, sentimentul poetului urcă el însuşi o treaptă, căpătînd o rezonanţă mai vastă şi un nimb august". Aceste gînduri „îndeplinesc funcţiunea certă de adîncire a sentimentului liric"[9].

Uneori modalitatea filozofică şi artistică a versului shakespearian ne surprinde şi ea prin actualitatea ei, într-o lume care se clatină,

„A muri, a dormi. Nimic mai mult...
A muri... a dormi... a visa poate!"

Problematica acestei balansări la marginea neantului, tipică pentru răscrucile istoriei, nu-şi menţine ea şi azi forma modernă, adecvată prin autenticitatea, concizia şi ritmicitatea ei lăuntrică? Mereu proaspăt ne răsună în urechi timbrul grav al lui „The rest is silence". Aceeaşi remarcă şi pentru densele şi tulburătoarele versuri ale *Orestiei* lui Eschil, în care umbra Clitemnestrei îşi lansează mereu chemarea ei vizionară, ca şi pentru strigătul inspirat al Prometeului eschilian.

Mireasmă a unei flori rare, de o concentraţie şi o suavitate neobişnuită, datorate supradistilării spirituale a experienţei afective („Gloire du long désir, Idée", sau „Calice balançant la future fiole", o numea Mallarmé), starea de spirit filozofică mai poate fi decantată şi prin dialogurile platoniciene (abstracţie făcînd de alegorie şi mitologie), înscrise în istoria universală ca monumentale poeme dramatice pe tema căutării adevărului, ca şi din acea proză filozofică inspirată şi bogată în sugestii poetice pe care o găsim în operele filozofilor neoromantici, dar pe care istoria gîndirii filozofice o sancţionează astăzi, pe drept cuvînt, ca pe un tragic eşec al cunoaşterii, avertizîndu-ne împotriva seducţiilor ei. Concepţia romantică a filozofiei ca poezie, susţine Tudor Vianu în opera citată, degenerează însă într-o mărginită înţelegere estetizantă a filozofiei, aşa cum poate fi ea identificată la un Marsilius Ficinus, la Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Keyserling sau Dielthey, ca şi la toţi reprezentanţii „filozofiei vieţii"[10].

[8] G. Călinescu, *Principii de estetică*, Bucureşti, 1939, p. 48.
[9] T. Vianu, *op. cit.*, p. 47.
[10] Cînd Bergson afirma în *Le Rire* că finalitatea artei este revelarea naturii, el *reducea* de fapt filozofia la intuirea artistică a realului.

Coexistența mai mult sau mai puțin armonioasă, unitară, fungibilă, a poeziei și filozofiei, fie sub forma filozofiei poetice a neoromanticilor, fie sub forma filozofiei versificate greco-romane, fie sub aceea a poeziei filozofice autentice, constituie însă mărturia de netăgăduit a tendinței istorice — apărute atît în sînul filozofiei, cît și în cel al poeziei — de înfăptuire a sintezei lor organice într-o modalitate artistică superioară. Cînd Heraclit a spus : „nimeni nu se scaldă de două ori în același fluviu" (în loc de „două fenomene de același fel nu sînt identice în două momente deosebite"), el a semnat unul din primele acte de naștere din istoria speciilor poeziei : pe cel al poeziei filozofice. Istoria culturii arată că poezia și filozofia nu se pot reduce una la cealaltă, nu se pot suplini reciproc, dar și că ele nu se exclud în mod obligatoriu. Contopite în proporții și feluri diferite, hibridate uneori eclectic, ele atestă mereu necesitatea unei simbioze, pe linia ridicării poeziei naive la nivelul poeziei reflexive. În virtutea acestei osmoze firești și ascendente a ideii și emoției specifice generate de ea, monologul lui Hamlet sau meditațiile lui Faust nu reprezintă în antologia poeziei universale doar momente izolate și întîmplătoare. Există o corelație intimă și activă a poeziei și filozofiei, o interferență repetată, dictată de întîlnirea fericită a marilor temperamente meditative cu secolele lor, un dialog tot mai insistent și grav al personalității artistice creatoare cu natura, al spiritelor poetice cu lucrurile, cu evenimentele epocii lor, prin care poezia depășește contemplarea uimită și candidă a lumii, abordînd realitatea și întrebările ei cu îndrăzneala înfruntării Sfinxului de către un Oedip lucid, avertizat asupra destinului său.

Istoria artelor, și în special a poeziei, consemnează, în ciuda unor sinuozități, o evoluție tot mai pronunțată a creației de la empirism la intelectualism. În această privință, un exemplu edificator îl constituie poezia lui St. Mallarmé.

Stăpînit de demonul analogiei și al speculației poetico-filozofice, Mallarmé a distilat fin conținutul emoțional uman prin alambicul gîndirii sale pînă în cele mai îndepărtate capilare ale acestuia. El a conferit „corespondențelor" beaudelairiene un farmec cerebral, virtutea unei subtilități infinitesimale, transferîndu-le în atmosfera rarefiată și rece a „Ideii".

Datorită dublului lor caracter, filozofic și poetic, dialectica legăturilor, conexiunea lucrurilor, corelațiile antinomice de care hegelianul Mallarmé era mai mult sau mai puțin conștient au căpătat în creația acestuia însușiri aproape magice. Simbolismul lor abstract, dacă rătăcește uneori pe tărîmurile neguroase ale confuziei idealiste, ale misticismului morbid și amar sau ale estetismului ermetic, reprezintă totuși una din modalitățile poeziei filozofice.

Mutația suferită de simbolism prin ridicarea lui din domeniul sensibilului în domeniul inteligibilului în poezia lui Mallarmé echivalează cu preludiul unei reforme adînci în istoria poeziei. Pregătirea acestui transfer, a cotiturii spre intelectualizarea nu numai în formă, dar și în fond, a poeziei este cerută de înseși coordonatele progresului gîndirii, de gravele lui chemări și imperative, este condiționată de accentuarea rolului *lucidității* în procesul de creație, de creșterea ponderii factorului *conștient* în acest proces, ca și în tematica lui.

Examenului lucid al conștiinței nu-i rezistă, după însăși sincera mărturisire a poetului, nici propria inspirație :

„O miroir, eau froide par l'ennui dans ton cadre gelée,
Que de fois, et pendant des heures, isolée,
Des songes, et cherchant mes souvenirs qui sont
Comme des feuilles sous ta glace au trou profond,
Je m'apparus en toi comme une ombre lointaine,
Mais, horreur, des soirs, dans ta sévère fontaine,
J'ai de mon rêve épars connu, la nudité".

Saltul prin răsturnare, a cărui amploare și frumusețe filozofică nu ne scapă astăzi, de la dialectica hegeliană a raporturilor dintre concepte și lucruri la dialectica marxistă a raporturilor dintre lucruri și concepte, dă o perspectivă gnoseologică nelimitată evoluției acestui raport. Același salt deschide, pe planul artei, perspectiva reprezentării în imagini sensibile a luptei eroice pentru adevăr, pentru surprinderea esențelor, a încleștării epice cu necunoscutul, a competiției dramatice cu Sfinxul, luîndu-se ca punct de sprijin realul, viața, istoria, a căror complexitate și bogăție își regăsesc imaginea în conștiința noastră. În felul acesta, scrutarea filozofică a necunoscutului, intuirea și descoperirea filoanelor, aștrilor, continentelor adevărului, îndoiala și neliniștea stimulatoare, iluzia, deznădejdea și speranța care încearcă pe rînd conștiința cercetătorului, asemenea celei a lui Columb, devin temele, subiectele, eroii, substanța spectaculoasă a creației artistice.

Dacă tendința istorică a evoluției creației poetice spre specia poeziei filozofice se va realiza mai puțin în sferele unei condiționări sociale prielnice idealismului ca reprezentare generală a lumii, individualismului ca morală și formalismului ca estetică și mai mult în cadrul unei ambianțe ideologice autentic umaniste, atunci poezia în general și poezia filozofică în special își vor atinge din plin propria, fireasca și majora lor finalitate.

★

Așadar, dacă orice creație poetică reprezintă o luptă pentru dezvăluirea adevărului și are prin aceasta un sens filozofic implicit, luarea acestei lupte însăși drept temă a creației constituie obiectul exclusiv al poeziei filozofice. Și, după cum dintre toate filozofiile de pînă acum numai filozofia marxistă are darul de a dezaliena raportul dintre obiectiv și subiectiv, de a demistifica corelația lor și de a-i conferi o fecunditate gnoseologică nelimitată, numai poezia filozofică întemeiată pe reflectarea acestei corelații își poate justifica autenticitatea umană, își poate ridica problematica, dezbaterea ideologică, conținutul pasional în sferele cele mai înalte.

Saltul în artă, de la viziunea umanismului premarxist la aceea a umanismului comunist, a început încă dinaintea primului război mondial, sub auspiciul realismului tradițional și chiar sub semnul naturalismului, expresionismului, futurismului, cubismului, ca și al altor curente moderniste.

Cu toată diversitatea de forme în care viziunea umanist-marxistă despre lume și-a făcut loc în viața artistică, este cert că — prin problematica și tematica ei, prin modul de abordare a acestora și prin soluțiile oferite — arta care se face purtătoarea acestei viziuni noi, profund revoluționare, nu poate să nu poarte pecetea corespunzătoare, cel puțin în conținut, să nu se distingă prin cîteva coordonate specifice.

Dacă omul este un produs al istoriei, comunistul, artistul comunist, este în cea mai conștientă și mai înaltă măsură un asemenea produs. Principala coordonată definitorie a artistului comunist și, totodată, criteriul care-l delimitează de artistul umanist de formație nemarxistă îl constituie viziunea sa filozofică, optica sa, concepția despre viață, faptul că reprezintă o parte înaintată a conștiinței sociale a epocii, conștiința sa fiind o reflectare mai limpede și mai luminoasă a problemelor și perspectivelor acestei epoci.

Artistul comunist cunoaște profund, prin proprie experiență, în mod intens dramatic, întrebările epocii, și răspunsurile pe care le dă sînt rodul propriilor sale frămîntări, ale frămîntărilor unei largi colectivități umane la care participă cu precădere și în numele cărora ia cuvîntul, în for, cu mijloacele ce-i stau la îndemînă. Artistul comunist nu se poate lăsa învins de iluzia existențialistă sau teologică a nonexistenței sau a unei alte lumi, opuse realității umane și superioare acesteia.

Arta comunistă nu se sustrage realității, ci trăiește din darurile ei și chiar atunci cînd se ridică pe aripile anticipației și fabulosului, părăsind solul ei imediat, o face întotdeauna pornind de la ea și pentru a se întoarce la ea. „Artistul, pentru a exprima mai bine realul, se simte îndemnat nu să îl copieze, ci să îl deformeze, stilizîndu-l", arată criticul de artă francez Louis Vax, în lucrarea sa *Arta și literatura fantastică* [11]. Sustragerea din realitate și încercarea de a-i substitui irealitatea a fost și este întotdeauna o iluzie și o imposibilitate chiar și pentru fantezia cea mai inventivă. Fantasticul și fabulosul și-au construit întotdeauna imaginile din materialele oferite de viața reală. Atît folclorul și mitologia, cît și rafinata artă suprarealistă sau cea abstractă n-au putut depăși, din acest punct de vedere, niciodată, granițele realului. Chiar și dîndu-se de repetate ori peste cap, ca eroul din poveste, artistul dotat cu cea mai originală fantezie creatoare nu poate ieși dintre hotarele lumii noastre. Nici monștrii saturnieni ai lui Goya sau Redon, nici groteștile „muze" ale lui Chirico, nici viziunile dantești, cele ale lui Swiburne, Poe sau Kafka, nici prodigiosul caleidoscop al lui Klee, Malevici, Mondrian sau Kandinski, nici cosmosul bizar al lui Dali, Miro sau Picabia, nici recile construcții sonore ale lui Schönberg, Webern sau Berg nu pot să evite referirile transparente la lumea pe care încearcă parcă să o substituie. Creația, spuneau Hebbel și Goethe, nu înseamnă pomparea din neant a unei lumi inexistente, ci producerea ineditului cu materialele preexistente în realitatea obiectivă.

Adevărata artă fantastică cultivă alegoria, hiperbola, parabola, mitul sau pur și simplu hipertrofierea însăși a unor laturi negative ale

[11] Louis Vax, *L'Art et la littérature fantastique*, Paris, P.U.F., 1963, p. 56—57.

realității, cu aerul că se îndepărtează de ea sau că i se contrapune, în scopul nemărturisit de a o nega critic și de a-i dezvălui laturile iraționale, neomenești. Dar cultul gratuit al fantasticului irațional, imitarea artificială, necreatoare a superstiției, antirealismul exhibiționist și ocult, în măsura în care exclud orice aluzie la realitate, ne lasă indiferenți, sînt neconvingătoare, afirmă același Louis Vax [12]. În schimb, arta fantastică, în calitatea ei de reconsiderare și interpretare creatoare și critică a realității, ca expresie a neliniștii omului cinstit și sensibil față de aspectele contradictorii, imperfecte, iraționale sau vulgare ale vieții, ca protest al unei fantezii cu just temei surescitate, poate adeseori să ne comunice fiorul sublimului.

Pe de altă parte, artistul comunist mai știe că existența universală obiectivă e mult mai bogată și cuprinzătoare, cunoaște ipostaze infinit mai variate și mai ascunse decît cele concepute de orice fantezie umană, oricît de fecundă ar fi aceasta și oricare ar fi „profunzimile abisale" pe care ar pretinde că le investighează. Realitatea obiectivă depășește granițele cunoscute prin simțurile noastre și este ea însăși de mii și mii de ori mai *fantastică* decît am dori noi să ne-o imaginăm. Este inutil și dăunător să rătăcim pe tărîmurile unei pseudorealități, închipuite, dar iluzorii, cu prețul unor căutări laborioase, dar sterpe, numai din ambiția desperată și nesăbuită de a cuprinde dintr-o singură privire, o așa-zisă imagine unică și inaccesibilă a absolutului.

Respingînd saltul metafizic și naiv în irealitate, fascinația vidului și a nonreprezentării, artistul comunist cultivă alura rapidă, dar metodică și treptată în cucerirea adevărurilor relative ale epocii sale, în apropierea de hotarele acesteia și în încercarea de a scruta împărăția încă obscură de dincolo de ele. Respingerea unei finalități conștiente, înscrise între granițele împărăției realului, vertijul neantului, desperarea în sine și gustul evadării în absurd nu pot fi cei mai buni sfătuitori ai creației. Ele pot genera însă manierismul cel mai steril și stereotip, oricît de savant ar fi procesul de creație care le-ar susține și oricît de bine utilat ar fi laboratorul lui. Prezența irealității în opera de artă își găsește însă rațiunea în măsura în care i s-ar opune cu succes și prin antiteză existența sau ar sugera-o pe aceasta ca termen final.

Pentru artistul comunist, ca și pentru orice artist, de oriunde și de oricînd, realitatea obiectivă există și constituie pivotul, axul de înfășurare a universului său interior, a conștiinței sale, fragment strălucitor din conștiința socială a umanității timpului său.

Realitatea obiectivă nu poate constitui însă un fetiș, un scop în sine al reflectării artistice. Artistul comunist respinge subiectivismul absurd al unor curente „moderne" care, făcînd din realitate obiectul unor experiențe hazardate, o eludează, o deformează sau o reinventează arbitrar, uneori cu prețul unor excesive eforturi cerebrale. El nu poate accepta însă nici copierea ei naturalistă, eclectică sau academică.

[12] Louis Vax, *op. cit.*, p. 82–83; și 110.

Predominanța preocupării pentru asemănare, modalitatea interpretării impersonale, necritice și necreatoare a realității poartă, în ultimă analiză, semnele tendințelor conservatoare.

Atitudinea față de realitatea obiectivă nu poate constitui în sine un criteriu de disociere a artistului comunist de orice fel de alt artist, decît în măsura în care ea e inspirată de o viziune filozofică mai matură despre lume.

La vremea ei arta lui Stendhal sau Balzac a coexistat cu aceea a romanticilor, dar a depășit-o pe aceasta prin viziunea ei realistă, lucidă, de o deosebită acuitate critică.

Realitatea obiectivă, naturală sau socială este obiectiv aceeași pentru toți artiștii unei colectivități omenești. Ea devine însă *altceva* pentru fiecare dintre ei, în măsura în care este sau nu confruntată critic cu un anumit ideal filozofic înaintat, este sau nu luminată de o anumită viziune filozofică, care *are dreptul* să transfigureze realitatea, să-i aplice chiar și corective, fără însă a o mistifica. Nu reproducerea exactă a realității obiective lipsește artiștilor considerați astăzi ca antirealiști, ci viziunea filozofică menită să o transforme pe aceasta în suportul unui univers mai adevărat, mai omenesc.

După cum spunea Plehanov, referindu-se critic la Knut Hamsun, pe care de altfel l-a admirat, „nici un talent din lume n-ar putea preface în adevăr ceea ce este contrariul adevărului" [13]. Realitatea obiectivă este scheletul de oțel pe care se proiectează și se durează opera de artă autentică potrivit unei viziuni filozofice constructive, optimiste, iar excluderea ei din creația artistică denotă, cel mai adesea, fie lipsa unei asemenea filozofii, fie prezența unei filozofii eronate, antiumane, generatoare a unor opere fără mesaj, nevertebrate, denumite odinioară „compoziții moi", iar astăzi, tot mai frecvent, pur și simplu, „compoziții". În *Estetica generalizată*, Roger Caillois afirmă că „structurile naturale constituie punctul de plecare și ultima referință a oricărei frumuseți imaginabile, cu toate că frumusețea implică aprecierea umană" [14]. Iar F. Heidsieck, declară că „îndepărtarea de natură... înseamnă apropierea de insignifiant" [15].

Realitatea obiectivă nu reprezintă însă un scop în sine nici pentru inginerul sau economistul care o privesc cu ochiul celor ce-și propun să o transforme, în interesul omului, pînă la totala ei transfigurare. Ea poate constitui tot atît de puțin un fetiș pentru artistul care caută și el *esența* lucrurilor, vede în realitate un punct de plecare, o platformă de lansare în timp și spațiu într-un univers al viitorului sau într-o regiune a acestuia cu dimensiuni și coordonate noi, care transfigurează realitatea în sens comunist, adică în sensul umanizării ei progresive, cu o fantezie veșnic însetată de noutate și desăvîrșire.

În transformarea, recrearea sau reconstruirea uneori radicală a realității obiective, hotărîtoare nu e, așadar, *asemănarea* reflectării artistice cu

---

[13] G. Plehanov, *L'art et la vie sociale*, Paris, Ed. Sociales, 1949, p. 121.

[14] R. Caillois, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1962, p. 8.

[15] F. Heidsieck, *La Beauté, aliment de l'âme*, în „Revue Philosophique de la France et de L'étranger", 1965, nr. 1.

realul, ci calitatea umană a viziunii filozofice care dictează fanteziei proiectarea înfăţişărilor acestei realităţi. Aceste ipostaze ale realităţii obiective nu ar putea purta caracteristicile originalităţii derutante şi ale excentricităţii gratuite, formele demenţiale şi delirante, supralicitate de preferinţe morbide, *dacă* viziunea filozofică a artistului aparţine unei conştiinţe înaintate, părticică a conştiinţei sociale înaintate. Garanţia împotriva oricărei mistificări a realităţii o constituie deci nu confruntarea asemănărilor, a gradului de fidelitate al reflectării, ci valoarea umanistă, revoluţionară a viziunii filozofice care o guvernează pe aceasta.

În ceea ce priveşte optimismul artei comuniste, trebuie să spunem, spre liniştirea adepţilor neliniştii existenţialiste şi misticismului maladiv, că acesta nu are nimic comun nici cu optimismul speculativ şi iluzoriu oferit de Leibniz, nici cu optimismul naiv, paradisiac şi idilic denunţat cîndva de Dostoievski. Este vorba însă de un optimism lucid, matur ca însăşi vîrsta omenirii, eroic, despre a cărui virtute şi frumuseţe esenţială mărturisesc cicatricele luptelor sîngeroase date pentru afirmarea lui. Ca un bătrîn şi glorios războinic, acest optimism care a supravieţuit tuturor dezamăgirilor şi înfrîngerilor, care a gustat din fructul otrăvit al cunoaşterii răului şi a rătăcit îndelung în noaptea fără liman a erorii, trecînd adeseori Styxul, se întoarce cu întreaga experienţă a suferinţei acumulată de-a lungul veacurilor şi îi învaţă pe oameni cum se poate face faţă cu o conştiinţă morală nealienată celor mai distrugătoare încercări. Nu e vorba deci de un optimism de paradă, care suflă în trîmbiţele festive ale unui eroism formal, demagogic, ci de acel optimism care şi-a cîştigat dreptul la viaţă cu preţul unor grele încercări, gata să dea piept, în continuare, cu altele noi şi necunoscute. Este vorba deci de un optimism îndelung elaborat, produs al unui salt calitativ pregătit de întreaga istorie a culturii, prin care mizeria pesimistă, multă vreme predominantă, se transformă în contrariul său.

Coexistenţa răului şi binelui pare să fie eternă şi inerentă naturii umane. Dialectica pesimismului şi optimismului, a misticismului şi a prometeismului ateu, a iraţionalismului şi raţionalismului, a idealismului şi materialismului care reflectă pe plan filozofic dialectica acestor forţe în luptă cere şi impune astăzi superioritatea optimismului real asupra pesimismului desuet, supraexploatat de-a lungul a cîtorva mii de ani de istorie culturală. Omenirea a început să fie sătulă pînă la intoleranţă de spectacolul apocaliptic, de coşmarul nevropat, de halucinaţiile spaimei ale cărei toxine şi-au făcut simţit uneori efectul dezastruos în istorie. Omenirea vrea să iasă din noapte, să *vadă* cu ochi limpezi şi fără teamă perspectivele adînci ale viitorului îndepărtat. „Latura nocturnă" a vieţii, tărîmul negurii mistice, interesează astăzi numai în măsura în care pot fi depăşite cu succes. Amărăciunea, îndoiala, teama cer astăzi afirmarea prin antiteză a alternativelor lor. Altminteri, afirmate ca atare, ele rămîn nişte locuri comune. Nimic nu e mai comod, mai ieftin şi derizoriu decît să răscoleşti zăcămintele inconştienţei ancestrale, disponibile în toată grosimea lor arhimilenară, să apelezi la izvoarele care aduc din adîncurile preistoriei, o dată cu aburii lor înecăcioşi, miturile groazei, anxietăţii şi desperării.

Există însă o frumusețe și un farmec al adevărului uman superior, al optimismului de înaltă elaborare și perspectivă, prea puțin cunoscute și gustate de omenire. Dezvăluirea virtuților și seducțiilor sale constituie unul dintre dezideratele artei comuniste. Descoperirea filonului bucuriei filozofice, al frumuseții adevărului, precumpănitoare față de frumusețea fatală și ademenitoare a minciunii și răului, implică însă o muncă mai istovitoare, o căutare mai dramatică și mai puțin sigură de succes, sacrificii mai dureroase decît valorificarea minelor mizeriei umane exploatabile chiar „la suprafață".

O trăsătură distinctivă a optimismului realist este caracterul lui critic. Acest optimism nu e o stare de spirit vecină cu satisfacția totală, cu suficiența și chietudinea filistină. El nu reprezintă încheierea definitivă, deznodămîntul fericit al unei drame domestice și banale, nu are nimic comun cu platitudinea și confortul vulgar. El nu e răsplata paradisiacă a „munților de pilaf". Dimpotrivă, el presupune mereu ispita unui ideal îndepărtat și greu accesibil, desăvîrșirea morală și estetică a omenirii cu prețul unor mari și necontenite lupte, ideal căruia realitatea prezentă i se raportează veșnic inferioară și nesatisfăcătoare și veșnic „mai bună" față de trecut.

Conținutul artei comuniste își mai spune cuvîntul atît în problematica dezbătută, cît și în natura și sensul dezbaterii acesteia. Este, de pildă, sigur că vechea dilemă romantică a existenței sau morții sau cea existențialistă a ființei sau neantului trebuie (abordate fiind cu curaj de către artistul comunist, asemenea celui care cucerește cetățile *pe dinăuntru* și nu prin asediu) să facă loc, prin răsturnarea dilemei, afirmării existenței și ființei ca termeni finali ai acesteia. Ar trebui ca, reluată, falsa dilemă să fie substituită printr-una adevărată. Arta comunistă, indiferent de ipostazele ei actuale sau viitoare, e chemată să afirme cu autoritate și prestigiu, chiar și cu prețul unui dialog dureros, îndelung muncit, trecerea calitativă de la invocarea sterilă, pesimistă a eternității abstracte și iluzorii, la dezvăluirea bogățiilor eternității concrete, reale, palpabile și inepuizabile a clipei. Ea poate dezvălui întreg farmecul, frumusețea și profunzimea clipei de viață, în opoziție cu ficțiunea unei eternități preluate cu întreg arsenalul prejudecăților din cel mai îndepărtat trecut. Temele etern și general umane nu-și pot găsi realizarea decît smulse din fierberea clipei de viață realmente trăită, împrumutînd de la aceasta căldura autenticității.

Himera visului utopic și speculativ, odată prăbușită, a făcut cîndva loc decepției sau resemnării. Visul îndrăzneț, călit în focul unei concepții critice și revoluționare despre lume, are terenul obiectiv, și deci șansa, de a învinge atît în realitate, cît și în artă. În perspectiva desfășurării istorice, abulica pseudodilemă „a fi sau a nu fi" devine retorică și vetustă. În locul ei apare, ca o mărturie a vremurilor noi, dilema gorkiană dialectic născută din aceasta : „a putrezi sau a arde".

O valoroasă și contemporană mărturie a înrîuririi umanismului socialist asupra genezei poeziei filozofice o constituie creațiile în acest gen, uneori amar, dar întăritor, ale lui Gorki și J. Attila, Brecht și Machado. Ele sînt dovada continuității unei tendințe străvechi în istoria, cîteodată

comună, a filozofiei și poeziei, ca și a ridicării creației poetice în sferele calitativ noi, mai înalte, ale unei filozofii consecvent umaniste.

Epoca noastră, bogată în dileme cruciale, este autorizată în maximă măsură să inspire artistului *starea de spirit filozofică* tot atît de răscolitoare și fecundă, sub raportul creației, ca și cea concepută odinioară de autorul nemuritoarei răzvrătiri prometeene.

★

Starea de spirit filozofică, altă categorie a creației artistice, constituie și ea o temă vrednică de abordat. După cum logicul este sinteza istoricului și continuă să se îmbogățească din el și după cum raționalul însumează experiența neraționalului și o coordonează, starea de spirit filozofică reflectă, pe o treaptă gnoseologică mai înaltă, stările de spirit poetice, descoperindu-le semnificații mai adînci. În acest sens, poezia filozofică sau starea de spirit filozofică, posibile în orice fel de artă, pot oferi un registru de emoții estetice a cărui întindere, rezonanță și complexitate omenească să satisfacă o dublă cerință : euristică și artistică propriu-zisă. Între starea de spirit poetică și cea filozofică are loc un salt calitativ, dialectic, prin care emoția artistică este învestită cu virtuți noi, înnobilată cu o altă ipostază a frumuseții, mai aleasă. Starea de spirit poetică pregătește și sugerează starea de spirit filozofică, iar aceasta din urmă o desăvîrșește pe cea dintîi, fără ca opoziția dintre ele să fie ireductibilă. „Experiența poeziei — afirmă Tudor Vianu — deschide perspective către viața supremă a spiritului" [16]. Deosebită de starea de poezie, strîns legată de aceasta, *filozofia ca stare de spirit artistică* reprezintă o încununare a evoluției gîndirii spre străvechiul ei ideal de cucerire a acelui absolut în care frumusețea și adevărul se confundă într-o imagine adîncă și care nu se rușinează cu limpezimea lui.

Fuziunii frumuseții și adevărului, vechi ideal umanist, i-au închinat eforturile lor creatoare de la poeții gnomici la Hesiod, Empedocle, Parmenide, Heraclit, Pitagora sau Lucretius, de la Platon la Hölderlin, Novalis sau Eminescu. Și nu e întîmplător faptul că întîlnirea acestor două virtuți cardinale s-a făcut prin mijlocirea și în cadrul poeziei filozofice. Și dacă la primii filozofi poeți integrarea artificială a sentințelor în forma versificației alternează cu reala frumusețe a versurilor inspirate de marile probleme ale existenței, la poeții filozofi tensiunea și sinceritatea liricii meditative atinge un înalt, permanent și nedesmințit nivel artistic. Unitatea poeziei cu filozofia, susține Tudor Vianu, este idealul care fascinează pe romantici prin excelență [17]. Pentru Schelling, de pildă, adevărul și frumusețea trebuie să se confunde în artă [18]. Filozofia însuflețește arta, spune tot Schelling, așa cum rațiunea însuflețește organismul uman [19]. În concepția lui Schelling, filozofia este, așadar, principiul dinamic și spiritual al artei.

[16] T. Vianu, *op. cit.*, p. 51.

[17] *Ibidem*. Această ideea este împărtășită, de altfel, și de esteticianul francez V. Basch (*Essais d'Esthétique de Philosophie et de Littérature*, Paris, 1934, p. 129—130).

[18] Schelling, *Bruno oder das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, Berlin, 1902, p. 430—431.

[19] Schelling, *Philosophie der Kunst*, München, 1958, p. 403.

Firește, speculațiile lui Vico și Hegel cu privire la pretinsa expirare a mandatului poeziei și artei filozofice din clipa în care „cugetarea filozofică a întrecut în zbor arta" [20], rămîn tot atît de relative ca și respingerea filozofiei ca poezie de către estetizanți și autonomiști ca Valéry sau Gautier. („În artă — spunea acesta din urmă — dispar toate... și nu rămîne decît frumusețea" [21]. Maiorescu decretase și el prin exces estetizant că poezia este repausul inteligenței.) Totuși, valoarea filozofică a poeziei, arată Tudor Vianu, „este un efect care se obține fără nici o încordare pedantă : în cel mai simplu cîntec de Goethe se luminează o înțelegere a lumii care contaminează și fructifică pe a noastră... Înrudirea dintre poezie și filozofie nu este un efect al identității lor de conținut, ci al unui elan către totalitate și necondiționat care le străbate deopotrivă" [22].

Sinteză superioară a stărilor de spirit poetice, acolo unde ea se produce, poezia filozofică realizează unul dintre idealurile sincretice caracteristice culturii eline și reluate de romantici : fuziunea frumuseții cu adevărul, cunoscută sub numele de *Calokagatia*.

★

Socialmente condiționată, ca și starea de spirit poetică în genere, și cunoscînd numeroase variante istorice și individuale, starea de spirit filozofică poate fi regăsită în aceleași perioade nu numai în poezia filozofică, dar și în diferitele specii ale altor arte, ca muzica, pictura și sculptura. Păstrînd rezerva cuvenită față de considerațiile antiintelectualiste ale cunoscutului critic muzical vienez Eduard Hanslick, care contestă muzicii orice conținut generalizator, vom spune și noi, o dată cu criticul George Bălan, că filozofia își găsește în această artă o formă de penetrație indirectă, specifică, deosebită calitativ de reprezentările picturii sau literaturii. „Consider muzica — spunea Beethoven — o revelație mai înaltă decît înțelepciunea și filozofia", lăsînd să se întrevadă faptul distinctiv al existenței unei gîndiri filozofice tipic muzicale și superioare ca treaptă de generalizare.

Se știe că arhitectura de catedrală a viziunilor lui Bach a aspirat către cer, dar l-a și înfruntat pe acesta cu imensa și cutezătoarea dragoste de viață pusă la temelia ei. Muzica lui Beethoven vorbește ca nici o alta de jocul furtunos al pasiunii și speranței care se contemplă uneori și se domolesc, despre căutarea dureroasă a împăcării cu sine și cu lumea, despre meditația pe tema gravă a destinului și despre revolta titanică împotriva lui, despre zorii întrevăzuți ai unei umanități superioare. Nu o dată s-a vorbit de „metafizica" muzicii wagneriene, în care cețurile Walhalei și undele unui Rhin fabulos se despart pentru a lăsa să se vadă tărîmul schopenhaurian al „Lumii ca voință și reprezentare", prielnic isprăvilor unor eroi supradimensionați, titani setoși de absolut. Este notoriu de asemenea romantismul nestăpînit al creației lui Berlioz, care a opus veșnica tinerețe și desăvîrșire a fanteziei și visului, realității tot-

[20] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, în *Werke*, 1842, vol. I, p. 129.
[21] Th. Gautier, *Histoire du Romantisme*, Paris, 1874, p. 327.
[22] Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 27.

deauna bătrîne în comparaţie cu ele. Mai aproape de noi, muzica lui Enescu şi, îr zilele noastre, aceea a lui Şostakovici, atît de deosebiţi totuşi între ei, aduce fiecare în felul său mesajul unei gîndiri concentrate, pline de semnificaţii adînc omeneşti.

Artele plastice plătesc şi ele tribut filozofiei în imaginea umanităţii radioase a lui Fidias, care, încrezătoare în sine, zîmbeşte eternităţii, ca şi în imaginea savantului lui Reysmerwaele, îmbătrînit în contemplarea fără răspuns a unei hîrci.

O adîncă şi lucidă filozofie conţin alegoriile groteşti, acţiunea fantastică şi dramatică, umorul amar al unor pînze ale lui Pieter Brueghel cel Bătrîn, peisajele sale vaste şi monumentale, pline de fiorul comuniunii cu infinitul. Parabolele şi simbolurile burleşti ale lui Hyeronimus Bosch relatează şi ele acrimonia unei viziuni filozofice care depăşeşte spiritualmente sordida viziune apocaliptică şi, mai ales, pe cea a contemporanilor săi. Dürer, vlăstarul umanismului nüremburghez, ne-a lăsat o operă care poartă şi astăzi vie amprenta căutărilor febrile a locului nostru în univers. Ca şi el, Leonardo da Vinci, „profundă şi întunecată oglindă" a lumii, cum l-a numit Baudelaire, a surprins cu lucidă virtuozitate şi pentru eternitate, în apele sale, surîsurile enigmatice ale acestui univers. Munca de savant alchimist a lui Rembrandt a smuls din întuneric fluviul mirific de aur al luminii şi l-a făcut să se reverse peste existenţa mizeră şi obscură a semenilor săi, dîndu-le acestora sentimentul că izvorul acestei lumini şi scena confruntării ei feerice cu umbra, este propriul lor suflet. Opera lui Goya ne oferă oracolul unor coşmaruri, inspirate de un miraculos sentiment al comediei umane şi al istoriei, iar Michelangelo, printr-o epică dezlănţuire de forţe, a opus morţii geniul şi frumuseţea concentrată a întregii seminţii umane. Un autentic sentiment filozofic se degajă şi din unele pînze ale lui Delacroix şi Géricault, în care încleştarea dramatică a omului cu moartea sau nebunia atinge dimensiuni de mit.

Se înţelege că exemplificările, arbitrar expuse din punct de vedere cronologic, ilustrează, la un examen mai atent, fie că e vorba de secolul de aur atenian, de Renaştere, de apropierea sau agravarea unei situaţii revoluţionare sau de un reflux general, felul condiţionării social-istorice la care ne refeream mai sus, patosul, tensiunea şi amploarea viziunii filozofice fiind, în majoritatea cazurilor, determinate de momentul unor mari frămîntări politice, sociale, de ridicarea la zenit a semnului unor mari întrebări şi îndemnuri.

Abătîndu-se uneori spre o falsă intelectualizare practicată prin desfăşurarea unei energii, ce e drept impresionantă în direcţia căutărilor formale, arta a tins însă permanent spre o intelectualizare *de fond* a ei, prin ridicarea ei în sferele gîndirii filozofice, prin înnobilarea cu semnele interpretării filozofice a realităţii, prin transformarea treptată a filozofiei în muza regentă a actului artistic.

Este de presupus că publicul amator de artă, cu trecerea timpului, va deveni într-o măsură crescîndă deschis la farmecul şi sugestiile artei filozofice.

În virtutea noului tip de condiționare social-istorică adus de comunism, arta va îmbina contemplarea directă și ingenuă a frumuseții materiale a lucrurilor cu contemplarea frumuseții lor spirituale, sau reflectarea mirajului simplu al obiectelor și întîmplărilor cu aceea a ideilor în care ele sînt adecvat și adînc întruchipate.

Fără îndoială, cele cîteva sugestii făcute în prezenta încercare, ca și altele anterioare ei, ar putea fi considerate și ele ca discutabile. Dar chiar și sub acest raport, ele și-ar putea găsi utilitatea în contextul discuțiilor înseși. Cu atît mai mult cu cît literatura și arta noastră contemporană dispun de pe acum de un valoros și bogat repertoriu de creații, care ar putea spori autoritatea diferitelor argumentări și opinii.

CRONICA IDEILOR

LINIAMENTELE TEORETICE ALE SOCIOMETRIEI

DE

ACHIM MIHU (Cluj)

Plecînd de la ideea că sociometria nu este numai o modalitate de măsurare a fenomenelor sociale, așa după cum se consideră uneori, articolul își propune să dezvăluie trăsăturile ei teoretice. În acest scop sînt prezentate succint, în mod special, concepțiile lui J. L. Moreno — întemeietorul și figura cea mai reprezentativă a acestui curent al sociologiei burgheze —, urmărindu-se filiațiile de idei și semnificațiile ei de clasă. Autorul conchide că, avînd în vedere caracteristicile teoretice ale sociometriei, evaluarea principială a tehnicilor folosite de sociometriști presupune o atitudine circumspectă.

Deseori, sociometria, care a înregistrat chiar și în ultimii ani o oarecare extindere în S.U.A. și într-o serie întreagă de țări, de pildă în R. F. Germană, Franța, India, Japonia, menținîndu-se în continuare printre curentele influente ale sociologiei burgheze contemporane, este redusă doar la un aspect al ei, și anume la unele procedee pur tehnice de măsurare, calculare, ordonare și prezentare grafică a fenomenelor sociale. Termenul de sociometrie este privit astfel în sensul său strict etimologic. Natura cuvîntului respectiv, folosit pentru prima oară încă în 1887, la un congres de la Roma, de către Neumann Spallart, provine de la o combinație a latinescului *socius*, care înseamnă social, și a latinescului *metrum*, care înseamnă măsură, sau a grecescului *metron*, care înseamnă tot măsură. În această manieră este privită, de exemplu, în lucrarea *Sociometry in France and the United States* (1949), de către doi din reprezentanții mai cunoscuți ai științei sociale burgheze contemporane : Leopold von Wiese și Georges Gurvitch. În *Dictionnaire de la langue philosophique*, scris în 1962 de Paul Foulquié, cu colaborarea lui Raymond Saint Jean (Presses Universitaires de France), și în *Petit Larousse* (Librairie Larousse, Paris), apărut anul trecut, sociometria este definită drept măsurare a fenomenelor sociale, iar statistica este socotită ca baza ei.

Această optică este unilaterală din punct de vedere științific. Reprezentanții sociometriei, și îndeosebi J. L. Moreno, considerat părintele ei

Rev. filoz., **12**, 9, p. 1257 – 1266, București, 1965

spiritual, nu privesc cercetarea socială strict de pe poziţiile empirismului sociologic extrem, ci uzează în mod explicit de premise neempirice şi teoretizează în chestiunile majore ale sociologiei [1].

Structura şi cuprinsul *Antologiei sociometrice*, apărută la New York în 1960 (*The Sociometry Reader*, The Free Press of Glencoe, Illinois)[2], editată şi prefaţată de J. L. Moreno, la care au colaborat, de asemenea, unii dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai sociometriei americane, ca, de pildă, Helen H. Jennings, Joan H. Criswell, Robert R. Blake, Jane S. Mouton, Merl E. Bonney ş.a., este de asemenea o dovadă elocventă în acest sens. Lucrarea are patru părţi, în a căror ordine nu primează cea afectată metodelor de cercetare, ci, dimpotrivă, cea care afirmă principiile teoretice : I. Bazele (*Foundations*), scris aproape în întregime de J. L. Moreno ; II. Metodele (*Methods*) ; III. Ariile majore de cercetare (*Major Areas of Explorations*) ; IV. Istoria (*History*). Încă din prefaţă, J. L. Moreno dezvăluie pretenţiile teoretice ale sistemului sociometric. „Esenţa sociometriei — scrie el — este doctrina despre spontaneitate şi creaţie" (p. X)[3].

Cum se explică atunci că, cu toată această clară profesiune de credinţă, se obişnuieşte de multe ori ca sociometria să fie identificată cu anumite metode empirice de cercetare? Pot fi constatate, după părerea noastră, cel puţin cîteva fapte care favorizează o asemenea simplificare [4]. Mai întîi este vorba de un considerent istoric. Faptul că metodele de măsurare a fenomenelor sociale, dintre care fac parte şi cele ale cercetării sociometrice, au premers, în special în domeniul demografiei, constituirea sociometriei ca un sistem sociologic întreţine convingerea existenţei unor metode sociometrice independente de orice teorie sociologică. Nu putem

---

[1] Printre tendinţele care se manifestă în rîndurile celor ce se interesează de problemele sociometriei, spune J. L. Moreno, într-un articol publicat în 1943, în *Sociometry Monographs*, veritabilii promotori sînt aceia care se străduiesc „să conjuge măsurătoarea cu înţelegerea calitativă", conjugare care ar constitui noutatea orientării sociometrice.

[2] În continuare, trimiterile din text au în vedere această ediţie.

[3] Această fundamentare teoretică i-a dat, chipurile, posibilitatea că creeze o metodologie aplicabilă la toate ariile cercetării sociale. Sociometria poate fi privită — spune Moreno — ca avînd o poziţie medială între sociologia clasică a lui A. Comte şi socialismul ştiinţific. Dacă cu socialismul ştiinţific se aseamănă prin ideea acţiunii sociale, cu sociologia clasică se aseamănă „prin tendinţa spre elaborarea sistemelor sociale" (p. XII).

[4] În unele cazuri, studiile despre concepţiile lui J. L. Moreno şi referirile la sociometrie, printre acestea unele chiar marxiste, fac o apropiere foarte strînsă, care merge pînă la identificare, între sociometrie şi microsociologie.

Există, fără nici o îndoială, anumite puncte de contact între sociometria lui Moreno şi microsociologia lui Gurvitch, decurgînd în esenţă din aceea că şi una, şi alta îşi propun să cerceteze legăturile sociale „microscopice", care se constituie la nivelul grupurilor mici. La un Congres al Societăţii americane de sociologie (1946), Moreno a declarat, spre satisfacţia lui Gurvitch : „Noi am opus macrosociologiei lui Comte, Marx, W. G. Sumner etc., microsociologia... Noi considerăm studiul acestor manifestări atomice elementare (sau microsociologice) ale relaţiilor umane ca preludiul şi fundamentul necesar pentru investigaţii macrosociologice" (J.L. Moreno, *La méthode sociometrique en sociologie*, în *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. II, 1947, p. 89—90. Citat după Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris P.U.F., 1947, p. 255). Însă cu toate acestea, între sociometrie şi microsociologie există anumite deosebiri. Sînt semnificative în această privinţă notele preliminare la un capitol al lucrării *La vocation actuelle de la sociologie*, în care autorul arată că înrudirea dintre concepţiile sale şi ale lui Moreno „a fost considerabil exagerată" (p. 247).

uita, de asemenea, nici adevărul că și în prezent metodele sociometrice pot să pară uneori independente de concepția filozofică asupra vieții sociale datorită extinderii lor și în alte discipline sociale, ca, de pildă, economia politică, etica, estetica etc., ai căror reprezentanți nu recunosc, cel puțin formal, tutela sociologiei.

Tendința reducerii sociometriei la metodele de cercetare empirică folosite de ea își are rădăcina gnoseologică în confundarea a două fenomene ale sociologiei burgheze contemporane, și anume : 1) folosirea de către diferite științe sociale a unor metode de investigație concretă și de redare a materialului într-o oarecare măsură specific sociometrice și 2) sociometria ca sistem sociologic care nu se limitează doar la afirmarea unor metode, ci s-a constituit ca o teorie socială. Spunînd toate acestea, nu putem trece cu vederea nici faptul că distincția dintre metodă și teorie este relativă și că, prin urmare, chiar și acei sociologi burghezi care folosesc tehnicile și procedeele sociometrice, dar vor să creeze impresia că nu pornesc în cercetările lor de la nici un fel de premise sînt implicit afectați de anumite teze care în multe cazuri sînt tocmai acelea ale sociometriei.

Pentru sociologii marxiști, cunoașterea teoriei sociometrice prezintă importanță atît din considerente istorice și critice, adică mai ales pentru determinarea locului acestui curent de gîndire în ansamblul sociologiei burgheze contemporane și sublinierea caracterului său esențialmente neștiințific și al semnificațiilor sale de clasă, cît și din motivele valorificării eventuale, cu grijă și competență, a unor procedee de cercetare utilizate de reprezentanții sociometriei.

Ne vom opri în cele ce urmează asupra liniamentelor principale ale teoriei sociometrice, asupra semnificațiilor ei gnoseologice și de clasă, așa cum rezultă în mod deosebit din *Antologia sociometrică*, amintită mai sus.

★

Înțelegerea concepției sociometrice trebuie să pornească de la definiția pe care o dă ea obiectului de cercetare, adică socialului.

Mergînd pe linia deschisă în sociologie de Le Bon, Durkheim, Simmel și mai ales Leopold von Wiese, Moreno acordă un interes deosebit, aproape exclusiv, relațiilor interpersonale de la nivelul grupurilor sociale, mai ales al grupurilor mici. Universul social are, după părerea sa, trei dimensiuni esențiale, aflate într-o strînsă legătură reciprocă : societatea externă (*external society*), matricea sociometrică (*sociometric matrix*) și realitatea socială (*social reality*). Societatea externă (sau, altfel spus, oficială), macroscopică, este reprezentată de totalitatea grupurilor reale și vizibile, mari și mici, care au sau nu încă o formă conturată, ca, de pildă : familia, atelierul, școala, armata, biserica etc. Deoarece ea se descoperă simțurilor, este relativ ușor de descris și de înfățișat într-un tablou general. Matricea sociometrică, sau, în alți termeni, societatea microscopică, este constituită din structura socială detectabilă doar prin analiza sociometrică. Pentru a obține un tablou al grupurilor din care este formată această dimensiune socială (întîlnirea întîmplătoare a doi indivizi, mulțimea de oameni, grupurile spontane constituite la colțurile străzilor etc.), este necesară o investigație competentă și repetată în lumea intimă a societății, care să

folosească tehnici speciale și să fie capabilă să surprindă în acțiune, adică în devenire, cele mai noi și mai ascunse constelații sociale. Realitatea socială este înțeleasă ca o sinteză dinamică a primelor două dimensiuni. Societatea externă nu coincide, de regulă, cu grupurile microscopice, ea este în mod continuu supusă unor tensiuni intense din partea structurii intime. Din această dialectică rezultă acele forme ale vieții sociale care în ansamblu constituie ultimul element al socialului.

Sociometria are ca obiect studierea matricei sociometrice, adică a realității sociale intime, pentru a sesiza astfel discrepanțele dintre ea și societatea externă, cu scopul de a descoperi și determina cele mai corespunzătoare forme de compromis ale realității sociale, care să asigure desfășurarea normală a vieții grupurilor, a întregului organism social. Iată, de altfel, o apreciere a lui Moreno însuși, făcută într-un articol din 1949, intitulat *Three Dimensions of Society*, inclus în volumul *Sociometry. Experimental Method and Science of Society* : „Sociometria este o axă cu doi poli. Capătul unui pol este îndreptat spre descoperirea nivelurilor adînci (profunde) ale structurii societății, celălalt este îndreptat spre schimbarea bazei societății potrivit cu faptele dinamice găsite în structura ei" (p. 709).

Depășirea stadiului unor considerații generale cu privire la obiectul sociometriei presupune în mod obligatoriu analiza în continuare a cel puțin trei probleme principale : 1) Ce stă la baza formării grupurilor din care este articulată matricea sociometrică, 2) care este configurația ei intimă și 3) ce rol își asumă sociometria în perfecționarea vieții sociale.

1. În concepția reprezentanților sociometriei, grupurile sociale microscopice se constituie pe baza relațiilor afective, de atracție, respingere și indiferență, dintre oameni, izvorîte din manifestarea spontană a vieții lor spirituale. În relațiile de interacțiune dintre oameni în societate, spune Moreno, spontaneitatea este *alfa* și *omega*, rădăcina întregii configurații sociale.

J. L. Moreno, la fel ca unul dintre înaintașii săi, G. Simmel, este sensibil influențat de gîndirea lui H. Bergson, deși nu împărtășește unele din ideile lui și chiar îl critică pentru negarea oricărei posibilități de a măsura și cuantifica durata. El consideră că relațiile dintre oameni sînt caracterizate prin spontaneitatea lor, prin elementul lor creator, prin legătura lor cu momentul, prin integrarea lor în concret, într-o configurație unică. Spontaneitatea și creativitatea sînt elemente centrale în activitatea oamenilor înzestrați cu conștiință, ce nu sînt doar niște „păpuși" care se comportă conform cu stimulul exterior, așa cum susțin behavioriștii. Pentru că oamenii sînt niște veritabili „actori" care participă și evoluează în fiecare moment al desfășurării vieții sociale, creativitatea și spontaneitatea pot fi descoperite în fiecare act sau coact uman, pe toate nivelurile realizărilor omenești, de la cele mai banale pînă la cele superioare.

Concepția sociometrică despre spontaneitate și creativitate este strîns înrudită cu imaginea bergsoniană despre libertate. Spontaneitatea sociometrică, asemănătoare cu aceea despre care vorbește Bergson, este un fapt psihic imediat, care nu se naște prin cumpăniri de motive, ci izbucnește direct din formația intimă a psihicului ca o manifestare a „elanului vital".

Ea reprezintă reacția sufletească bruscă a unui om față de un fenomen nou, ca, de pildă, întîlnirea întîmplătoare cu un om necunoscut.

Creativitatea, deși legată de spontaneitate, are un conținut diferit, asemănător cu acela al originalității, dezvăluit de părintele intuiționismului. „Un individ — arată Moreno — poate avea un înalt nivel de spontaneitate, dar poate fi total necreator, un idiot spontan" [5]. Creativitatea reprezintă un șir de acte de creație, de manifestare inedită a subiectivității umane, rodul activității psihice a eului oarecum independent de tot ce nu este el. Spontaneitatea și creativitatea trebuie cercetate în devenirea lor *aici* și *acum*; acestea formează singurul lor cadru de referință pentru evaluare.

Afirmînd că sociometria studiază indivizii numai cînd ei intră în mod spontan în relații care conduc spre formarea grupurilor, adică *sub species momenti*, J. L. Moreno îl critică pe Freud, care nu se poate spune că nu a avut o oarecare influență asupra sa pe linia interpretării psihologiste a vieții sociale. Determinismul lui Freud, spune Moreno, care caută explicații referindu-se la „traumatisme" plasate întotdeauna în trecut, a devenit o adevărată obsesie. Reducerea tuturor aspirațiilor, inovațiilor și creațiilor la complexe și refulări a eliminat din analiza profundă a psihicului elementele de spontaneitate și instantaneitate și dizolvă prezentul și viitorul în trecut.

Produsul actului de creație este valoarea, bunul spiritual (*cultural conserves*), care are un caracter antipodal față de matricea creativă spontană. Așa, de pildă, nu se poate confunda șirul de momente ale creației care au avut loc în mintea lui Beethoven și care au dat naștere *Simfoniei a IX-a*, cu produsul finit separat de compozitor, care de acum constituie o treaptă pe linia dezvoltării muzicii simfonice. Deoarece, așa după cum susțin reprezentanții sociometriei, o mare sumă de acte spontane și de creație operează și în relațiile interpersonale, în același fel trebuie să se procedeze și cu analiza grupurilor pentru a se descoperi matricea sociometrică ce duce la constituirea lor. Mai mult decît atît, dacă spontaneitatea și creativitatea au o importanță centrală în comportarea oamenilor, atunci acestea trebuie să aibă o anumită constanță, apariția lor trebuie să prezinte o anumită frecvență și regularitate. Iar dacă există o anumită constanță, ea ar putea fi prevăzută. Acesta este, de altfel, și unul dintre scopurile cercetărilor sociometrice [6].

---

[5] J. L. Moreno, *The Sociometry Reader*, p. 718.

[6] În ultimele lucrări, J. L. Moreno, sub influența recunoscută a lui G. H. Mead, introduce în analiza vieții sociale și conceptul de „rol social" cu scopul de a depăși unele insuficiențe ale explicării naturii grupurilor exclusiv prin raportarea lor la spontaneitate, semnalate de către diferiți critici.

„Rolul social", adică o comportare oarecum stabilizată a individului, care poate fi descrisă prin tehnicile de măsurare sociometrice, presupune un element de spontaneitate imprevizibilă. Putînd îmbrăca diferite aspecte, „rolul social" este considerat ca fiind cel mai important factor definitoriu al atmosferei sufletești a unei personalități. El poate apărea numai în contactul unui om cu alți oameni, adică la nivelul relațiilor din interiorul grupurilor.

Această străduință a lui Moreno de a-și perfecționa teoria nu s-a concretizat într-un progres real de natură să înlăture deficiențele sociometriei. Introducerea conceptului de „rol social" cu implicațiile sale teoretice nu este însoțită de o depășire a orientării psihologiste, de o explicare aprofundată a conflictelor dintre „rolurile sociale" jucate de același individ sau de aceleași grupuri în conjuncturi diferite, de o analiză a variațiilor rolurilor în diferite tipuri de grupuri etc.

Viziunea sociometrică ni se dezvăluie astfel, prin însești punctele ei de plecare teoretice, ca o fațetă a sociologiei idealiste de speță psihologizantă, opusă într-o anumită măsură concepțiilor behavioriste și freudiste, avînd în același timp implicații vădit bergsoniene. Sociometria, dat fiind faptul că acceptă ca obiect spontaneitatea și creativitatea ca pe niște date ale duratei necondiționate și necauzale, este limitată în mod firesc la înregistrarea și măsurarea lor. Deși afirmă necesitatea studierii matricei sociometrice și, prin urmare, recunoaște putința de cunoaștere a societății, dat fiind faptul că aceasta este considerată ca fiind constituită în intimitate din elemente nesupuse nici unui determinism, sociometria are implicată o nuanță agnostică. Fără sublinierea acestor trăsături teoretice fundamentale ale sociometriei nu putem înțelege și aprecia în mod corect întrebările și datele pe care le cuprind testele, preferința sociometriștilor pentru acest procedeu de investigație sociologică, care, chipurile, ar fotografia intacte spontaneitatea și creativitatea, și, prin urmare, nu putem stabili valoarea lor ca eventuale puncte de plecare ale cercetării științifice a unor aspecte ale vieții sociale.

Totodată, ele atrag atenția cercetătorilor marxiști asupra necesității înfăptuirii unor analize multilaterale asupra practicilor de testare, stabilirii condițiilor subiective optime necesare investigației sociologice concrete și în general asupra necesității circumscrierii domeniului limitrof de studiere al sociologiei și psihologiei, ce se dezvăluie cu ocazia efectuării unor cercetări care solicită anchetarea subiecților. Rezolvarea acestor probleme va contribui, fără îndoială, la impulsionarea cercetărilor concrete și, totodată, va fi un răspuns calificat dat unor considerații prezente abundent în sociologia burgheză contemporană.

În viața socială, după cum se știe, aceia care acționează în vederea realizării unor scopuri anumite sînt oamenii înzestrați cu conștiință, cu chibzuință sau cu pasiune. Aceasta nu înseamnă, desigur, ca acela care studiază realitatea socială să se oprească doar la individ, ci trebuie să cunoască îndeosebi grupurile de oameni. Dar grupurile sociale care se pot constitui în funcție de anumite criterii obiective, profesionale, ideologice, psihologice etc. sînt, la rîndul lor, extrem de numeroase, variate și mobile și constituie obiectul unor tipuri de cercetare socială de o mare diversitate. În aceste condiții, șansele de a descoperi esența vieții sociale cercetînd doar grupurile sociale ivite pe temelia spontaneității în sensul ei sociometric și plecînd de la cele mai mici, așa după cum procedează sociometriștii, sînt practic excluse. Știința generală despre societate trebuie să ia în considerare nu atît mobilurile în virtutea cărora acționează indivizii, oricît de importanți ar fi ei, sau mobilurile grupurilor sociale mici, nesemnificative pentru dezvăluirea esenței vieții sociale, „cît mobilurile care pun în mișcare mase mari de oameni, popoare întregi și, în sînul fiecărui popor, clase întregi...” [7]. Și acestea, în ultimă instanță, nu sînt, după cum se știe, de natură ideală, ci materială.

[7] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1959, p. 43.

Teoria sociometrică cu privire la structura microscopică a societății (matricea sociometrică), strîns înrudită ca esență cu concepția relaționistă a lui Leopold von Wiese, rupe din contextul vieții sociale doar un tip de relații și mobiluri care contribuie la constituirea unor grupuri sociale, și anume pe cele psihologice, care sînt de cele mai multe ori în conexiune cu alte relații și mobiluri, și le absolutizează, considerîndu-le determinante. Această deficiență este semnalată chiar și de G. Gurvitch, care spune : „Moreno se orientează în mod exclusiv spre psihologic, reducînd formele de sociabilitate la respingeri și atracții între indivizi și grupuri"[8]. Fără îndoială că *afinitățile psihologice pot oglindi, într-o anumită măsură*, trăsături ale unor grupuri sociale și, datorită acestui fapt, pot avea o oarecare valoare gnoseologică. Însă orice încercare de a explica natura tuturor grupurilor sociale și mai ales a acelora care hotărăsc progresul social, cum sînt, de pildă, clasele sociale, nu prin deosebiri existente în sfera vieții materiale, ci prin deosebiri existente între oameni în ceea ce privește conștiința lor și legăturile lor psihice, are un caracter unilateral și inevitabil idealist, subiectivist. Totodată, sociometria privește diferitele grupuri sociale, ca, de pildă, întîlnirea la un colț de stradă, clasele, poporul etc., într-o manieră mecanicistă, ca o multiplicare strict cantitativă a unor fenomene psihice sau a grupurilor mici, nesesizînd specificitatea lor, calitatea lor intrinsecă esențial diferită.

2. Matricea sociometrică constă, după cum spune J. L. Moreno, într-o varietate de constelații sociale diferite ca extensiune, deși au comun așa-numitul teleelement, adică legătura psihică elementară de ordin afectiv dintre oameni : de alegere, respingere sau indiferență, rod al spontaneității și creativității conștiinței lor individuale. Teleelementul este considerat „cimentul care leagă indivizii în grup"[9] și factorul nutritiv al existenței grupurilor intime. Cea mai mică unitate relațională este atomul social, un veritabil cîmp de atracție, respingere și indiferență care înconjoară sau, mai bine spus, reprezintă orice om și îl transformă în *socius*, adică într-un fapt social. Atomul social este constituit din nucleul intern (*inner nucleus*), reprezentînd persoanele cu care un individ oarecare se află în prezent în relații psihologice, și din nucleul extern (*outer nucleus*), format din persoanele cu care el ar dori să intre în legături afective. În jurul atomului se află o arie largă, reprezentînd volumul cunoștințelor (de persoane) (*acquaintance volume*), care sînt în afara oricărui înțeles emoțional pentru el. Expansivitatea emoțională a indivizilor, adică atomii sociali, prezintă anumite particularități de la individ la individ, care pot fi măsurate. Volumul atomului social este într-o continuă creștere pe măsură ce omul înaintează în vîrstă și stabilește din ce în ce mai multe legături cu cei din jur. Cu timpul se realizează un echilibru (*sociostasis*) între pierderile naturale sau de altă natură și reînnoirile de cunoștințe cu care un om întreține relații afective. Zdruncinarea acestui raport, în sensul neputinței de a înlocui pierderile afective, atrage după sine îmbătrînirea atomului social. Acest fenomen poate influența puternic viața grupurilor sociale.

[8] G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, p. 126.
[9] *Op. cit.*, p. 19.

Diferiți atomi legați împreună formează un superatom sau, altfel spus, o moleculă. Unitatea socială rezultată din îngrămădirile de atomi legate împreună cu alte îngrămădiri prin verigi, lanțuri interpersonale sau rețele se numește socioid. Socioidul este expresia intimă a structurii externe a grupului social. El este rareori identic cu grupul social extern, vizibil, mai ales din cauză că teleelementele și atomii acestuia și legăturile dintre ele pot fi extinse într-un alt socioid. O altă constelație care poate fi urmărită într-o matrice sociometrică este țesătura interpersonală (*interpersonal networks*). Aceasta este o structură care leagă atomii sociali în linii complexe de circulație și comunicație. Țesătura interpersonală este o formă a circulației teleelementelor care se modelează în conformitate cu conținutul și cu intensitatea lor. În interiorul țesăturii există linii afective principale și secundare, care, cunoscute, dau indicații prețioase cu privire la starea și configurația grupurilor intime ale societății. Sînt, în plus, grupuri sociale care se constituie îndeosebi în activitatea politică și revoluționară. Ele sînt rezultatul interacțiunii a numeroase socioide și reprezintă dublura ascunsă, sociometrică a claselor sociale, de pildă proletariatul și burghezia. Acestea pot fi definite „ca structuri sociometrice ale claselor sociale sau clasoide" [10].

Metodele de cercetare sociometrice sînt modelate pe acest calapod al structurii sociale așa-zis intime inventat de teoria sociometrică. Testele, procedeele de prelucrare a datelor obținute, tehnicile de înfățișare a rezultatelor au în accepția sociometriștilor scopul de a urmări o serie întreagă de probleme legate de structura microscopică, ca, de pildă : extensiunea cunoștințelor afective ale unui om, rețeaua interrelațională de natură afectivă în cadrul unor grupuri sociale, trăsăturile psihologice „intime" ale claselor și păturilor sociale etc., care, deși nu sînt total lipsite de importanță (însă în nici un caz nu au dimensiunile conferite de aceștia), sînt categoric particulare, nesemnificative pentru dezvăluirea esenței vieții sociale, a determinismului ei, a forțelor ei motrice, a viitorului său.

3. Sociometria este privită în mod unanim de către reprezentanții săi ca fiind un mijloc curativ eficace în direcția îmbunătățirii vieții sociale. Conflictele sociale care cresc, după părerea sociometriștilor, în proporție directă cu diferența care există între societatea oficială și matricea sociometrică, pot fi aplanate, ca urmare a diminuării pînă la zero a discrepanțelor existente, cu ajutorul unor forme reușite de compromis ale realității sociale. Cercetările sociometrice își propun să elaboreze măsuri eficiente împotriva tuturor nepotrivirilor și chiar împotriva urmărilor lor grave, cum sînt revoluțiile de tipul celor desfășurate pînă acum.

Deși J. L. Moreno atribuie sociometriei calitatea de a înlătura revoluțiile sociale, luate în accepția lor științifică, el nu se sfiește să aprecieze sociometria ca un sistem social „revoluționar". Moreno a etichetat sociometria ca „revoluționară" sau ca o „nouă sociometrie", pentru considerentul că ea are ca supraproduct străduința de a îmbunătăți relațiile umane, încă în articolul *Old and New Trends in Sociometry*, apărut în revista „Sociometry" în mai 1954. Aparenta contradicție între tezele

[10] *Op. cit.*, 120.

fondatorului sociometriei rezultă din faptul că conținutul noțiunii de revoluție socială este fundamental diferit în sociometrie de cel din știința marxist-leninistă.

Calea pentru îmbunătățirea vieții sociale nu este revoluția adevărată, care să înlocuiască relațiile de producție existente și să instaureze dictatura proletariatului, ci „revoluția cooperării" grupurilor sociale. Sociometriștii văd în procesul de alegere și apreciere a partenerilor de grup o forță pozitivă prin care omul își afirmă spontan tendința spre o „societate liberă". De aceea ei preconizează, în locul cercetării legilor de dezvoltare istorică și al favorizării acțiunii acestora, în sensul progresului social, „crearea" de sus a unei societăți armonioase în urma analizei „hărții microrelațiilor". „Revoluția" sociometrică ne apare astfel ca o tendință utopică reacționară spre „perfecționarea" realităților contemporane ale lumii capitaliste, spre lichidarea pe calea compromisului a conflictelor sociale generate de ea și totodată ca un tampon față de schimbările revoluționare pentru care militează clasa muncitoare, în frunte cu partidele marxist-leniniste. Concepția sociometrică despre revoluție, urmărind în special menținerea actualei orînduiri sociale în țările capitaliste și apărarea ei de „revoluțiile relațiilor dictatoriale", ascunde, prin urmare, un profund caracter de clasă.

S-ar putea spune chiar că ea a apărut pe firmamentul sociologiei ca urmare a strădaniilor depuse de cercetătorii burghezi ai vieții sociale în direcția găsirii unor soluții pentru înlăturarea efectelor negative generate de societatea capitalistă. Faptul că lucrarea de bază a lui J. L. Moreno, intitulată semnificativ *Who Shall Survive?* (Cine va supraviețui?), a apărut doar la un an după sfîrșitul crizei generale de supraproducție din 1929—1933 e un argument în sprijinul acestei constatări.

Precizarea că sociometria exprimă mai ales interesele burgheziei imperialiste americane este dovedită în mod deosebit prin aceea că teoreticienii ei oferă drept model indispensabil al oricăror încercări curative starea grupurilor existentă în S.U.A. Grupurile mici, spune J. L. Moreno, se bucură în această țară de un mai mare grad de independență în acțiune decît în alte țări din lume. În S.U.A. sînt absente toate religiile și ideologiile „care pot stăvili eruperea spontaneității", ca, de pildă : „catolicismul, naționalismul, marxismul" [11]. Diferite centre sociale din Europa, datorită lipsei de coeziune a grupului, cauzată de neputința manifestării spontaneității și creativității, nu se pot consolida, alternativa lor fiind anarhia și haosul. Rezultă că singura soluție pentru aceste țări ar fi însușirea modului de viață american.

Sociometria nu-și atribuie un caracter vindecativ doar pentru o țară sau alta, pentru un sistem social sau altul, pentru un tip de guvernămînt oarecare, ci și pe planul vieții internaționale. Recunoscînd existența a două sisteme sociale diferite, cel socialist și cel capitalist, și în plus chiar necesitatea îmbunătățirii relațiilor dintre ele, J. L. Moreno părăsește însă terenul solid al realităților, plătind din nou tribut utopiei atunci cînd caracterizează soluțiile posibile în această privință. Tensiunea

[11] *Op. cit.*, p. X.

internațională dintre societățile comuniste și cele capitaliste s-ar rezolva, după opinia sa, ca urmare a acceptării unanime a standardelor universale ale măsurătorii sociale, adică ale sociometriei !

Cercetările sociologice concrete făcute asupra grupurilor sociale, dacă vor să se situeze pe terenul științei, trebuie să renunțe în mod deliberat la țelurile conservatoare și reacționare pe care și le-au propus sociometriștii. Orînduirile sociale nu pot fi schimbate doar prin perfecționări de natură spirituală, psihologice. Pentru aceasta este necesară forța materială, practică, acțiunea revoluționară a maselor populare. Formațiunile social-istorice perimate nu pot fi menținute veșnic, oricîte soluții curative s-ar preconiza. Mai devreme sau mai tîrziu, ele vor fi înlăturate de pe arena istoriei. Contradicția epocii contemporane dintre capitalism și socialism și dinamica ei nu este un fenomen social care depinde de folosirea unor metode de investigație a vieții sociale. Ea este un fenomen extrem de complex, care se desfășoară în virtutea unor legi obiective în mod inevitabil în direcția victoriei socialismului.

Este posibil însă ca, într-un cadru limitat la unele grupuri mici, de exemplu : echipe, brigăzi, echipaje navale sau aeriene, colocatari, grupe de studiu în învățămîntul universitar etc., cercetările asupra structurii preferințelor, care să folosească unele dintre metodele sociometrice și propunerile de restructurare a configurației grupurilor făcute pe această bază, să aibă un oarecare efect psihologic (creșterea mulțumirii sufletești) și chiar practic (sporirea eficacității productive, a disciplinei în muncă, învățătură etc.). O apreciere categorică în această privință nu este încă posibilă din cel puțin două considerente : în primul rînd, nu s-a făcut o analiză critică bazată pe materialismul istoric asupra cercetărilor sociometrice și, în al doilea rînd, nu s-a verificat aplicabilitatea acestor cercecetări în condițiile societății socialiste. Acestea sînt probleme care pot reține, eventual, atenția sociologilor noștri în organizarea și efectuarea unor cercetări concrete.

După cum rezultă din succinta trecere în revistă a trăsăturilor teoriei sociometrice, există o incompatibilitate esențială între ea și sociologia marxistă. În această situație nu poate fi vorba, bineînțeles, de folosirea tale quale de către cercetătorii marxiști a metodelor sociometrice infectate puternic de o teorie falsă. Evaluarea critică principială a tehnicilor folosite de sociometriști presupune o atitudine inevitabil circumspectă.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Considerații pe marginea unei cărți
de critică a idealismului subiectiv.

Schița unei metateorii marxiste a teoriilor filozofice

În celebra sa *Introduction à la Philosophie Mathématique*, Bertrand Russell își exprima convingerea că *logica modernă*, logica matematică, „poate călăuzi cercetările privitoare la problemele clasice ale filozofiei"[1].

Curentele neopozitiviste folosesc această teză de obicei într-o manieră comodă și adesea simplistă, *reducînd* — cu scopul de a-și justifica poziția idealistă — problemele de filozofie la cele de logică formală (de sintaxă și semantică). Tratarea chestiunilor filozofice drept probleme de sintaxă și semantică logică a determinat sterilitatea soluțiilor generale propuse de variantele contemporane ale pozitivismului. Totuși, principiul formulat de Russell cuprinde un miez de adevăr. Azi este cu neputință abordarea creatoare a numeroase probleme teoretice fără a-ți însuși procedeele metodologice care și-au dovedit eficacitatea în cercetările de fundamente ale matematicii și de logică simbolică. Această constatare se impune cu evidență oricărui observator atent al dezvoltării cunoașterii științifice în lumina sarcinii trasate de V.I. Lenin în studiul său *Despre însemnătatea materialismului militant*. „Urmărirea problemelor ridicate de recenta revoluție în domeniul științelor naturii — scria Lenin —... este o sarcină fără a cărei rezolvare materialismul militant nu poate fi în nici un caz nici militant, nici materialism"[2]. Este îmbucurător faptul că în mișcarea filozofică românească această indicație leninistă este înțeleasă din ce în ce mai profund și aplicată în munca de cercetare.

Cartea lui Pavel Apostol *Inconsistența argumentării idealist-subiective* [3] își propune să examineze consistența (coerența) sistemelor idealist-subiective într-un mod ce se deosebește *fundamental* de metodele neopozitiviștilor. D-sa nu aplică teoriilor filozofice tehnicile gîndirii științifice moderne oarecum din afară și mecanic, cum fac aceștia, ci caută — în cadrul unei concepții teoretice și metodologice marxist-leniniste — să valorifice *spiritul* logicii moderne în soluționarea unor chestiuni de filozofie, pe linia distincției curente în cercetările de fundamente ale matematicii între teorie și metateorie. Astfel, lucrarea lui P. Apostol reprezintă o primă încercare făcută la noi de a dezbate o problemă filozofică de interes major cu ajutorul unei metodologii materialist-dialectice care și-a însușit tehnica gîndirii științifice moderne. Pentru a demonstra inconsistența argumentării reprezentanților idealismului subiectiv contemporan, autorul valorifică, din punct de

[1] Bertrand Russell, *Introduction à la Philosophie Mathématique*, Paris, Payot, 1928, p. 8.

[2] V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxism*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1958, p. 468—469.

[3] P. Apostol, *Inconsistența argumentării idealist-subiective*, București, Edit. politică, 1965, p. 218.

vedere marxist-leninist, unele rezultate ale procedeelor metateoretice, ceea ce constituie o realizare meritorie, originală și îndrăzneață. Lucrarea, în ansamblul ei, dovedește eficacitatea căii alese. P. Apostol combate tezele neopozitiviste, folosind o tehnică demonstrativă despre care empirismul subiectiv pretindea că ar constitui un monopol al său.

Teza autorului, expusă în cele șase capitole și în concluziile cărții, se referă în fond la două probleme :

I. Demonstrarea necesității și a posibilității de a elabora o metateorie a teoriilor idealist-subiective (o teorie despre structura logică a teoriilor idealist-subiective). În această direcție, P. Apostol enunță principii care, după părerea noastră, ar fi util să fie dezvoltate ulterior într-o metateorie generală a teoriilor filozofice. Tezele expuse, dintre care multe reprezintă un cuvînt nou în acest domeniu, se pretează parțial și la o tratare formalizată.

II. Dovedirea imposibilității de a construi o teorie logic coerentă, formulată, după cum pretinde idealismul subiectiv, exclusiv în termeni de date senzoriale. După cum se știe, idealismul subiectiv fusese supus criticii chiar de către reprezentanți ai diferitelor poziții idealiste mai puțin radicale (de exemplu, critica făcută de Kant lui Berkeley și lui Descartes sau, mai nou, critica subiectivismului în cadrul așa-numitului „realism" anglo-saxon). Despre aceste critici aduse idealismului de către idealiștii înșiși, Lenin remarca în *Caiete filozofice* că ele servesc materialismului. O critică pînă la capăt consecventă a idealismului subiectiv este posibilă numai în cadrul teoretic al materialismului dialectic și istoric, ținînd seama de toate cuceririle științei și îndeosebi de tehnica demonstrativă curentă în gîndirea științifică. De aceea, folosind cu discernămînt datele criticii marxiste și nemarxiste a idealismului subiectiv, autorul caută să sintetizeze rezultatele anterioare, în principal contribuția clasicilor marxism-leninismului, într-o critică *sistematică* a acestei teorii, într-o fecundă perspectivă metateoretică.

Pavel Apostol arată, pe bună dreptate (cap. 1 și 3), că în critica făcută de Marx, Engels și Lenin filozofiei idealist-subiective este presupus principiul metodologic după care incompatibilitatea teoriilor idealist-subiective cu datele practicii social-istorice și ale științei se manifestă în structura logică a acestora prin folosirea unor pseudoconcepte, confundarea nivelurilor semantice și utilizarea unor forme lingvistice pseudologice, inconsistente. O atenție deosebită merită justificarea riguroasă de către autor a principiului leninist al reductibilității tuturor variantelor idealismului subiectiv la empirismul subiectivist al lui George Berkeley. P. Apostol dovedește că acest principiu funcționează într-o metateorie a teoriilor idealist-subiective ca *principiu semantic fundamental*.

Cap. 2 și 4, intitulate „Sensul opoziției și al luptei dintre materialism și idealism" și, respectiv, „Definiția idealismului subiectiv în cadrul unei metateorii a teoriilor filozofice", cuprind formularea concepției autorului despre bazele materialist-dialectice ale unei metateorii științifice a teoriilor idealist-subiective. În această prezentare sumară nu putem supune analizei conținutul acestor dezvoltări. Va fi deajuns să observăm că, folosind o argumentare densă, convingătoare, autorul reușește să respingă tezele neopozitiviste, în special cele susținute de Rudolf Carnap cu privire la *lipsa de sens* a propozițiilor, problemelor și teoriilor filozofice. Această critică include și expunerea cadrului teoretic al unei sintaxe, semantici și pragmatici (metateoretice) a teoriilor filozofice. Elaborarea se sprijină pe principiile materialismului dialectic și istoric și are în vedere *specificul filozofiei* ca teorie.

Semnalăm unele contribuții originale, cum ar fi : definirea rolului determinant al pragmaticii în cadrul disciplinelor metateoriei, schița unei interpretări a relației de cunoaștere cu ajutorul categoriilor riguros definite ale teoriei mulțimilor (sau ale logicii claselor), înțelegerea adevărului ca relație *sui generis* de congruență, definirea semantică a sistemelor filozofice, stabilirea opoziției materialism-idealism cu procedee metateoretice,

precizarea domeniului de semnificaţie a propoziţiilor filozofice ş. a. Pe această bază, autorul dă o definiţie metateoretică a idealismului subiectiv, care oferă o argumentare metateoretică principiului leninist al reductibilităţii tuturor variantelor idealismului subiectiv la poziţia solipsistă, în esenţă, a lui G. Berkeley. Anume, P. Apostol arată că această reducţie — *piatră unghiulară a criticii leniniste* a filozofiei burgheze contemporane — are o întemeiere riguroasă, deoarece din punct de vedere semantic limbajul oricărui sistem idealist-subiectiv este echivalent, deci complet traductibil şi reductibil la un limbaj formulat în termeni de date senzoriale.

Cap. 5, 6 şi 7 (concluzii) cuprind o minuţioasă critică gnoseologică şi metateoretică a empirismului subiectivist contemporan, urmată de examinarea structurii logice a argumentării idealist-subiective, folosind unele rezultate ale logicii simbolice aplicate la analiza limbajului filozofic. Dezbaterea acestor probleme este făcută cu mult simţ al nuanţelor, avînd mereu în faţă specificul filozofiei. Firesc, detaliile tehnice nu ar putea fi trecute în revistă în limitele restrînse ale acestei recenzii. În esenţă, autorul a reuşit să demonstreze că idealismul subiectiv este infirmat nu numai de ştiinţa experimentală şi de practica socială, ci se întemeiază pe o condiţie logică semantic şi sintactic *irealizabilă* şi, ca atare, *este principial exclusă constituirea unei teorii idealist-subiective consistente sub raport logic*. Rezultatul *demonstraţiei* este remarcabil. Ultimele trei capitole ale cărţii dezvoltă în detaliu consecinţele principiilor de analiză metateoretică expuse în capitolele anterioare. Autorul însoţeşte la tot pasul examenul critic al structurii logice a teoriei idealist-subiective cu ample dezvoltări gnoseologice, dintre care se cere semnalată combaterea argumentată a principiului metodologic de bază al oricărui idealism subiectiv. Este vorba de abordarea principial greşită a problemei cunoaşterii, presupunînd un raport cognitiv caracterizat prin postularea unui observator singuratic, izolat, fără relaţii de comunicare cu alţi observatori şi fără relaţii practice cu mediul, cu obiectul. Dezvăluind această perspectivă metodologică implicată în analiza idealist-subiectivă, şi mai ales în cea empirist-subiectivistă a relaţiei de cunoaştere, autorul arată, pe bună dreptate (p. 142 şi urm.), că această „robinsonadă gnoseologică" nu poate fi aplicată situaţiei reale de cunoaştere, în care avem de-a face cu mai mulţi observatori, care comunică între ei şi se află cu obiectul într-o relaţie practică. Punînd problema pe terenul realităţilor, dispar pretinsele aporii ale cunoaşterii la care se referă empirismul subiectivist contemporan : prin comunicarea interindividuală (socială) şi prin confruntarea impresiilor observatorilor între ei, prin efectuarea unor acţiuni reale asupra obiectului, se elaborează *treptat* conţinutul obiectiv al percepţiei şi apoi al cunoaşterii abstracte, raţionale.

În această perspectivă gnoseologică materialist-dialectică se examinează, ulterior (p. 159—180), structura logică a argumentării idealist-subiective, constatînd că în argumentarea acestei poziţii filozofice are loc, în mod inevitabil, o reducţie, tacită sau declarată, a propoziţiilor formulate în termeni obiectivi la propoziţii formulate în termeni de date senzoriale. Analizînd posibilitatea efectuării unei asemenea traduceri complete dintr-un limbaj în altul, autorul arată că admiterea posibilităţii unei asemenea traduceri complete — a cărei imposibilitate a fost demonstrată calculatoriu, în alt context, de către Carnap, Braithwaite, Malcolm ş. a. — reprezintă mecanismul logic prin care se efectuează acel „sofism al idealismului subiectiv" despre care vorbeşte V. I. Lenin. În structura logică a argumentării idealist-subiective intervine, prin urmare, o încălcare a regulilor de corectitudine care îşi găseşte izvorul în presupunerea că limbajul obiectiv, limbajul practicii social-istorice, al ştiinţei şi al tehnicii, ar fi complet reductibil şi, ca atare, echivalent cu limbajul formulat exclusiv în termeni de date senzoriale.

Lucrarea lui Pavel Apostol aduce un real serviciu atît combaterii idealismului la nivelul metodologiei ştiinţifice contemporane, cît şi promovării unui mod de abordare mai

riguroasă a problemelor filozofice. Această schiţă a unei metateorii marxist-leniniste a teoriilor idealist-subiective constituie o contribuţie personală. În forma actuală, ea reprezintă *ideea* unei astfel de metateorii. Cei care cunosc greutăţile inerente construcţiei metateoretice consemnează cu satisfacţie şi acest început, care va trebui să fie urmat de o mai amplă elaborare a fundamentării şi dezvoltării formalizate a principiilor enunţate. *Inconsistenţa argumentării idealist-subiective* aduce o dovadă a superiorităţii metodologiei marxist-leniniste în domeniul metateoriei teoriilor filozofice, depăşind limitarea, unilateralitatea şi sterilitatea unor aplicaţii încercate în acest domeniu dificil chiar de către logicieni de talia lui H. Scholz, Ajdukiewicz, Szalamucha şi alţii. Autorul pledează, pe bună dreptate, pentru integrarea metodelor de gîndire contemporane în metodologia cercetării filozofice marxist-leniniste, singura care le asigură acestora o valorificare teoretică superioară.

Trebuie relevat faptul că Pavel Apostol aduce o contribuţie valoroasă la arsenalul teoretic al criticii ideologiei burgheze, demonstrînd, cu mijloace şi tehnici adaptate cerinţelor gîndirii ştiinţifice moderne şi în acelaşi timp celor ale specificului filozofiei, temeiul aprecierilor marxist-leniniste că idealismul este prin natura lui sofistic.

Mihail Neculcea

Asupra metateoriei sistemului filozofic[1]

Este oare infirmabil un sistem filozofic prin mijloace pur logice, sau poate fi el supus numai unei discuţii critice, unei analize istorice a valabilităţii tezelor sale confruntate cu faptele etc.?

Părerea autorului acestei lucrări stimulative este „dialectica" şi da şi nu: în încercarea de a demonstra inconsistenţa logică a argumentării idealist-subiective, Pavel Apostol îşi ia numeroase precauţii metodologice:

1) arată sterilitatea reducerii problematicii vaste a filozofiei la chestiuni de logică strict formală, de analiză sintactică şi chiar semantică;

2) refuză să admită că reducţia axiomatică ar fi metoda însăşi a filozofiei, cum fac pozitiviştii logici, şi

3) reproduce părerea clasicilor marxism-leninismului după care numai în practică se poate dovedi în mod irefutabil adevărul sau neadevărul unei concepţii filozofice.

În acelaşi timp, autorul îşi propune să demonstreze că falsitatea fundamentală a poziţiei teoretice idealist-subiective antrenează cu necesitate prezenţa unor incorectitudini de ordin logic în argumentarea ei filozofică. Aşadar, chiar dacă nu crede că ar fi suficientă aplicarea unor criterii logice pentru a demonstra falsitatea unei teorii filozofice, admite că „argumentarea corectă a tezei idealist-subiective este o imposibilitate logică" (p. 192) deoarece „se întemeiază pe o condiţie logică semantic şi sintactic irealizabilă"[2].

Contracararea unei asemenea opinii ar cere un studiu cel puţin tot atît de amănunţit cît şi cel al autorului. Ne vom limita la cîteva observaţii de principiu privind expunerea acestui punct de vedere. Trebuie remarcată întîi noutatea introducerii de către Pavel Apostol a conceptului de metateorie a unui sistem filozofic, înţeleasă, după Ch. Morris, ca ansamblu al sintaxei semanticii şi pragmaticii sale. Ulterior însă, autorul nu mai distinge clar cele trei aspecte şi vorbeşte despre metateoria sistemului filozofic idealist-subiectiv ca despre ceva nediferenţiat, criticînd mai ales sub aspect semantic propozi-

[1] Pavel Apostol, *Inconsistenţa argumentării idealist-subiective*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965.

[2] *Ibidem.*

ţiile unui asemenea sistem. Credem că introducerea în vocabularul filozofic marxist a termenului de „metateorie" a sistemului filozofic are un sens pozitiv, bine determinat. Ea invită în primul rînd pe specialiştii în filozofie la o examinare mai atentă a presupoziţiilor logice ale propriilor lor afirmaţii. Faptul că P. Apostol pune în evidenţă cu multă subtilitate procedeele logice sintactice şi semantice pe care le-au folosit clasicii marxism-leninismului în criticarea idealismului subiectiv reprezintă un ajutor preţios în formarea gîndirii critice a studenţilor şi cercetătorilor. Adesea însă clasicii au avut de-a face cu sofisme, erori de raţionament şi incorectitudini voite ale unor filozofi minori pe care i-au combătut pentru a arăta gradul inconsecvenţei logice şi al lipsei de rigoare la epigonii filozofici ai timpului. Bruno Bauer, Max Stirner, Dühring, Bogdanov şi empiriomoniştii se pretau unor critici din punctul de vedere al incorectitudinii argumentării logice. Ni se pare că acest lucru este mult mai puţin valabil (dacă măcar este în vreo oarecare măsură) pentru filozofi de primă mînă şi, în special, logicieni ei înşişi, cum este Kant sau cum sînt Bertrand Russell, Carnap, Wittgenstein.

Ni se pare că se produce, în cursul efortului de a dezmembra critic spiritul filozofiei idealiste moderne, o alunecare de la mecanismul deductiv al demonstraţiilor la validitatea axiomelor. Axiomele sînt contestabile în sistemul idealist-subiectiv (şi aceasta nu pe cale logică), nicidecum însă raţionamentele înseşi în structura lor; dacă admit: „*esse est percipi*" sau că „lumea e vis" atunci sînt absolut îndreptăţit, conform premiselor propriei mele filozofii, să fac orice fel de deducţii ale propoziţiilor *O* (despre obiecte) la propoziţii *Ds* (despre date senzoriale) şi nimic nu mă poate împiedica din punct de vedere logic să fac aceasta. După cum însuşi autorul a recunoscut, antinomiile la care conduce reducţia unui limbaj obiectual la un limbaj formulat în termeni de date senzoriale, adică la un metalimbaj, „nu sînt accidentale, ci reies cu necesitate din caracterul premiselor" (p. 177).

Într-o axiomă privitoare la lumea exterioară este imposibil să nu fie formulată o judecată existenţială („*Esse est percipi*", sau „Lumea externă există obiectiv, independent de conştiinţă" sau „Există două substanţe echivalente şi paralele: întinderea şi gîndirea").

Pentru a demonstra validitatea acestor afirmaţii existenţiale este imposibil să se recurgă la vreun sistem logic. Cel puţin judecăţile existenţiale de acest tip sînt axiomatice, adică *nu necesită demonstraţie în sistemul dat*. Problema dacă aceste judecăţi pot căpăta o logică în alt sistem metateoretic, care acceptă alte postulate, compatibile sau incompatibile cu primul, este altceva. Pot demonstra într-un sistem materialist ca ontologie şi dialectic ca logică falsitatea premiselor logice ale idealismului în genere, ale celui subiectiv în special. Dar în interiorul sistemului idealist-subiectiv numai o neconcordanţă cu premisele poate fi considerată ca o incorectitudine logică. Din acest punct de vedere, esenţialul argumentării — interesantă de altfel în articulaţiile ei de detaliu — îmi apare ca greşindu-şi ţinta. În chestiunea aceasta m-aş ralia ai curînd la părerea lui Karl Popper, care crede că teoriile filozofice sînt irefutabile atît din punct de vedere logic, cît şi empiric. Ambii termeni ai unei antinomii *sînt de neinfirmat, crede el; astfel*, determinismul şi indeterminismul, sub forma unor aserţiuni, sînt ambele de susţinut, deşi în mod cert teza indeterministă este falsă. Dar în acelaşi fel nu poate fi demonstrată ca falsă propoziţia „există un medicament care vindecă toate maladiile infecţioase"[3], ca şi propoziţia „azi nu e miercuri"; „lucrul-în-sine este neantul", „lucrul-în-sine este voinţa" etc. ar fi de asemenea propoziţii existenţiale tipice, pentru infirmarea cărora atît criteriul

[3] Karl R. Popper, *Über die Unwiderlegbarkeit philosophischer Theorien*, München, Club Voltaire I. Szczesny Verlag, 1964, p. 271.

logic, cît şi cel empiric sînt perfect insuficiente.

Deşi nu credem în posibilitatea separării atît de nete a celor două criterii pe care o postulează K. Popper, ci mai curînd în posibilitatea continuităţii şi completării lor reciproce, totuşi există, după părerea noastră, un miez de adevăr, care reiese prin *negativă* din ceea ce susţine el, şi anume : criteriul adevărului nu poate fi aflat nici la nivelul teoriei (sau al metateoriei) decît printr-un procedeu mult mai larg decît cel strict formal sau cel al verificabilităţii senzoriale.

Autorul cărţii recenzate recunoaşte din plin acest lucru atunci cînd recurge la afirmarea practicii ca un unic criteriu definitiv al adevărului unui sistem filozofic. Dar nu iese nici el, ca şi alţi autori, din afirmarea pur *verbală* a acestui criteriu, cu precizarea atributului de *socială* în cel mai bun caz. Termenul de practică apare cu o frecvenţă dusă pînă la saţietate, fără ca măcar o dată să se precizeze în mod concret cum funcţionează acest criteriu pentru a infirma idealismul şi a confirma materialismul. S-ar putea obiecta că arătarea acestei funcţionări nu era cîtuşi de puţin obligatorie într-o carte care-şi propune să demonstreze inconsistenţa *logică* a idealismului. Dar acea „ultimă instanţă" la care trebuie să se recurgă în materie de filozofie, unde criteriul logic singur este insuficient, iar cel empiric deosebit de limitat şi superficial, ar fi putut căpăta din partea unui gnoseolog o interpretare mai precisă.

Teoriile filozofice nu sînt, după cum pretinde Popper, absolut şi definitiv irefutabile şi susceptibile numai de discutare critică. După cum nici nu sîntem liberi să alegem un grup de postulate filozofice sau altul de semn opus, pentru a construi o anumită teorie. Alegerea postulatelor fundamentale ale unei filozofii este funcţie, în mare măsură, de poziţia de clasă, de tradiţia culturală adoptată, de mecanisme psihologice şi etice care îşi au determinările lor extralogice. Cunoaşterea şi însuşirea axiomelor unei filozofii ţine de asemenea de mecanisme intelectuale ireductibile la criterii logice-formale. Studiul metodelor formale, logico-matematice conduce, între altele, la concluzia caracterului ireductibil al primelor axiome la logică. Aceasta din urmă ar începe o dată cu prelucrarea raţională a unor intuiţii de ordin intelectual, reflectate, a căror origine nu este lipsită de legătură cu practica, cel puţin în plan istoric [4].

Nu este mai puţin adevărat că acest „Sesam" universal care e practica trebuie analizat, descompus în părţile sale componente, care sînt, pentru axiomele unui sistem gnoseologic, observaţia repetată, senzaţia conştientizată, percepţia gîndită şi structurată logic. Idealismul subiectiv, confundînd nivelul semantic al limbajului cu cel obiectual, porneşte totuşi de la un element al practicii pe care îl erijează însă în absolut : senzaţia, gîndită ca ceva de sine stătător.

Idealismul subiectiv contemporan nu este nici pe departe o suită de erori şi sofisme. Însăşi eroarea fundamentală pe care o săvîrşeşte presupunînd că *medierea* cunoaşterii este *străină* obiectului are o justificare gnoseologică, în punctul său de plecare. Nu am fi de acord cu Pavel Apostol că procesul cunoaşterii se petrece ca şi cînd un subiect *S* ar intra nemijlocit în contact cu un obiect *O* pe care l-ar reflecta fără ca acest subiect să-şi mai reflecte înseşi senzaţiile sale. Dublul caracter al reflectării raţionale nu mai constituie o problemă. Atunci cînd G. E. Moore sau E. Mach susţin caracterul nemijlocit al percepţiei senzaţiilor şi caracterul mijlocit al

[4] În controversa materialism-idealism, un loc privilegiat îl ocupă ceea ce Reinhardt Grossmann numeşte în cartea sa, *The Structure of Mind*, materialistă în intenţii şi, parţial, în realizare, „obiecte fenomenale". Stările de conştiinţă şi procesele conştiente sînt inspectate într-un mod radical deosebit de cel în care observăm obiectele exterioare, materiale. De aici, prof. Grossmann trage concluzia falsităţii argumentării idealiste care susţine compunerea lucrurilor din percepţii senzoriale, a argumentului „iluziei" şi „halucinaţiei". Vezi R. Grossmann, *The structure of Mind*, The University of Wisconsin Press, 1965.

perceperii obiectului real-existent, şi anume mijlocit prin relaţia conştiinţă-senzaţie, ei nu greşesc în mod absolut. Eroarea idealistă constă în absolutizarea acestei medieri şi, după cum arată strălucit în carte Pavel Apostol, în desconsiderarea *asimetriei* dintre obiect şi subiect, a primordialităţii primului faţă de cel de-al doilea. „Potrivit tezei empirismului logic — scrie Pavel Apostol — a R. b, (=relaţia dintre conştiinţa cunoscătoare *a* şi obiectul material *b*) ar fi produsul a *două* relaţii mai simple : aR^1s . sR^2b, în care R^1 şi R^2 sînt relaţii diferite, s = un dat senzorial, iar . este semnul conjuncţiei logice. Aşadar, în timp ce *aRb* este decompozabil, aR^1s ar fi nedecompozabil" (p. 127). Formula incriminată corespunde de fapt ideii unei medieri între cunoaşterea obiectului şi conştiinţă, reprezentată prin cunoaşterea sau perceperea nemijlocită a senzaţiilor. Dar nu intervine oare introspecţia şi inspecţia stărilor de conştiinţă în cunoaşterea lumii externe? Putem să concepem obiectele fără să analizăm senzaţiile şi percepţiile? Analiza observaţiei şi măsurătorii, desigur nu numai cu mijloacele introspective, ci mai ales prin calcul matematic, este la baza oricărei cunoaşteri teoretice.

Regresul la infinit pe care l-ar presupune introducerea mereu a cîte unui intermediar *gnoseologic* între subiect şi obiect poate fi evitat dacă presupunem o limită a acestei interacţiuni. Capacitatea de a percepe şi de a simţi este necesarmente finită, ca şi cea de a căpăta de la obiecte informaţii pe această cale, în timp ce capacitatea de a combina între ele aceste informaţii este practic infinită, datorită complexităţii conexiunilor nervoase. Credem validă şi substanţială critica făcută de Pavel Apostol ideii berkeleyene despre impermeabilitatea graniţelor conştiinţei pentru cunoaşterea noastră. De asemenea, întemeiată şi elegant expusă cea a poziţiei lui Bertrand Russell, pentru care este valabilă teza neutralităţii datelor senzoriale şi care crede că cunoaşterea experienţei altora, a ceea ce gîndeşte altă minte decît cea proprie, ar fi imposibilă. Este vizibil efortul de a regîndi parcursul filozofic al unui Russell, de pildă printr-o prismă personală, de a formula concluzii specifice asupra lui în raport cu obiectivele demonstraţiei proprii a autorului.

Valorificarea criticii idealismului subiectiv făcută de filozoful realist englez Gilbert Ryle este deosebit de instructivă şi apare pentru prima dată în literatura filozofică marxistă de la noi. Corectivul pe care Pavel Apostol îl aduce poziţiei lui George Moore, ca admiţînd o ambiguitate fundamentală în accepţia termenului de „obiect", este pertinent şi subtil. În acelaşi timp se evidenţiază încă o dată faptul că nu în formularea logică a argumentaţiei propriu-zise rezidă sofismul idealismului sau al poziţiilor influenţate de el, ci în însăşi formularea premisei majore a oricărui raţionament filozofic idealist privitor la existenţă în genere, la cunoaştere în special. În acelaşi timp, credem că disjuncţia exclusivă *obiectiv-subiectiv* pe care o formulează Pavel Apostol în termenii legii terţului exclus nu are valabilitate *tocmai* pentru „domeniul privilegiat" al actelor psihice, care apar realmente ca subiect şi ca obiect concomitent în actul percepţiei introspective. Dacă subiectul şi obiectul sînt distincte ca corpuri fizice într-o interacţiune macroscopică, interacţiunea lor la nivelul inframicroscopic nu mai permite o detectare distinctă. La nivelul actelor şi proceselor psihice, coincidenţa contrariilor este şi mai evidentă. Subiectivul şi obiectivul coincid, în măsura în care subiectul se ia pe sine însuşi ca obiect. DISJUNCŢIA dintre ele rămîne însă totdeauna posibilă. În orice act de cunoaştere, oricît de avansată ar fi *obiectivarea* porţiunii de psihic pe care o explorăm, rămîne întotdeauna *în potenţă* un subiect neanalizat şi *activ* în actul de cunoaştere, un reziduu neobiectivabil, care constituie subiectul propriu al actului de cunoaştere. Sofismul idealismului sau, mai bine spus, eroarea fundamentală a procedeului idealist de gîndire şi interpretare a acestei probleme fundamentale constă, după mine, mai curînd într-un defect de dialectică : subiectul şi obiectul sînt cate-

gorii polare care se şi presupun, dar se şi exlud reciproc. Tendinţa de desfăşurare a procesului cunoaşterii este înglobarea, asimilarea şi transformarea obiectului de către subiect. Corectivul obiectivant, materialist nu ne permite să uităm că acest proces este infinit, că obiectul este ireductibil totalmente la subiect. Dar, în acelaşi timp, dialectica trebuie să ne arate că în procesul de cunoaştere nici subiectul nu poate fi redus la interacţiuni obiective, exclusiv, deşi tendinţa este de a se obiectiva în permanenţă mijloacele de cunoaştere, între altele prin crearea unor modele obiective şi experimentale ale subiectului şi prin perfecţionarea continuă a aparatelor de măsurătoare.

Dacă ne situăm în planul limbajului pe care îl abordează cu predilecţie logica modernă, nu putem să nu constatăm treceri de tot felul între limbajul obiectual şi cel al metateoriilor. Trecerile sînt în ambele sensuri şi în planul fiziologiei nervoase : de la limbajul obiectiv, fiziologic, la cel introspectiv, psihologic. Ambele puncte de vedere beneficiază de pe urma acestor interferenţe voite. Repetăm, tendinţa majoră este aceea de explorare a obiectelor, inclusiv a entităţilor psihice sau mintale, cu ajutorul unor limbaje formalizate traductibile în termeni de limbaj obiectual. În legătură cu aceasta, aportul logicii simbolice este uriaş. Metodele logic-formale, în ciuda interpretărilor idealiste de care a fost însoţită adesea aplicarea lor sînt adecvate pentru studiul gîndirii. Mai de vreme sau mai tîrziu postulatele idealiste îşi vor găsi o critică completă în studii ştiinţifice cu valoare ontologică. După părerea mea, problema fundamentală a filozofiei poate fi şi argumentată logic, dar postulatul ei fundamental rămîne ontologic. „Dacă şi numai dacă lumea exterioară este un vis, atunci nu pot cunoaşte decît senzaţiile mele". Dar cum lucrurile nu stau aşa...

Ileana Mărculescu

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

REVISTE PUBLICATE DE EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE
REVISTA DE PSIHOLOGIE
STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

- **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
- **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
- **SÉRIE DES SCIENCES JURIDIQUES**
- **SÉRIE DES SCIENCES ÉCONOMIQUES**
- **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

Bibl.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Istoria gîndirii sociale și filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.
* * * **Marxism-leninismul și gîndirea științifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
* * * **Educația estetică prin artă și literatură**. Sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.
* * * **Dialectica materialistă — metodologie generală a științelor particulare**. Sub redacția : C. I. Gulian, Dan Bădărău, Tomin Uroș, 1963, 468 p., 24,50 lei.
* * * **L'homme et la société contemporaine**, 1963, 393 p., 24,50 lei.
C. I. GULIAN, **Metodă și sistem la Hegel**, vol. II, 1963, 551 p., 23,50 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**. Partea I. **Logica**, traducere de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roșca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei ; vol.II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.
DIOGENES LAERTIOS, **Despre viețile și doctrinele filozofilor**, traducere din limba greacă de C. I. Balmuș. Studiu introductiv și comentarii de Aram Frenkian, 1963, 856 p., 47 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărți, 48 lei.
* * * **Industria României 1944—1964**, 1964, 804 p. +10 pl. 47 lei.
COSTIN C. KIRIȚESCU, **Sistemul bănesc al leului și precursorii lui**, I, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIȘAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 300 p., 11 lei.
* * * **Probleme ale creării și dezvoltării bazei tehnice materiale a socialismului în R. P. R.**, 1965, 391 p., 21 lei.
* * * **Uzinele Reșița în anii construcției socialiste**, 1963, 528 p., 34 lei.
* * * **„Industria Sîrmei" Cîmpia Turzii. Dezvoltarea întreprinderii în anii regimului democrat-popular**, 1963, 243, p., 8,85 lei.
DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ștefan I. Dumitrescu 1962, 336 p., 24,40 lei.
ADAM SMITH, **Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei**, vol. I, traducere de Al. Halunga, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei ; vol. II, traducere Al. Halunga, 1965, 639 p. 26 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacția prof. univ. Al. ROȘCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.
E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice și experimentale asupra naturii entităților geometrice și a evoluției lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.
TRAIAN IONAȘCU și colab., **Căsătoria în dreptul R. P. R.**, 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaților. Fapta sau acțiunea ca o condiție a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU și colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R. P. R.**, 1954, 451 p., 20 lei.
Sub red. TRAIAN IONAȘCU, **Persoana fizică în dreptul R. P. R.**, 447 p., 1963, 15 lei.
TRAIAN IONAȘCU, E. A. BARASCH, **Teoria generală a contractelor economice**, I, 1963, 431 p., 19,50 lei; vol. II, 1965, 639 p., 26 lei.

REV. FILOZ., 12, 9, p. 1135 – 1274, BUCUREȘTI, 1965

I. P. C. – c. 3868

43503

Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7908

TOMUL 12 1965

D·I·N SUMAR

PERFECŢIONAREA RELAŢIILOR DE PRODUCŢIE SOCIALISTE ÎN ETAPA ACTUALĂ
GHEORGHE P. APOSTOL

PROBLEME TEORETICE ALE CUNOAŞTERII SOCIOLOGICE
ERICH HAHN (R.D.G.)

DETERMINISMUL
ANDREI POPOVICI

DESPRE GRADUL DE GENERALITATE AL LEGII NEGĂRII NEGAŢIEI
CĂLINA MARE (Cluj)

FENOMENOLOGIA LUI EDMUND HUSSERL ŞI IRAŢIONALISMUL CONTEMPORAN
AL. BOBOC

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL

0 IUL 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv., pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, Căsuța poștală 134—135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

17908

-- DEC 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 12 Nr. 10 1965

BCU IAȘI 2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- GHEORGHE P. APOSTOL, Perfecționarea relațiilor de producție socialiste în etapa actuală 1277
- I. GRIGORAŞ (Iași), Cu privire la determinismul specific al datoriei morale . . 1293
- ERICH HAHN (R.D.G.), Probleme teoretice ale cunoașterii sociologice 1303
- PAVEL CÎMPEANU, Natura contradictorie a creației lui Franz Kafka (I) . . . 1311
- ANDREI POPOVICI, Determinismul 1323
- AL. BOBOC, Fenomenologia lui Edmund Husserl și iraționalismul contemporan 1337

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- OVIDIU BĂDINA, Din tradițiile cercetării concrete a realității sociale în România 1353

DISCUȚII

- CĂLINA MARE (Cluj), Despre gradul de generalitate al legii negării negației . 1365

COMUNICĂRI

- D. POSTELNICU, Dialectica relațiilor de interdependență și autonomie dintre organe 1377

CONSULTAȚII

- UROŞ TOMIN, Datele chimiei cosmice și unitatea materială a lumii 1385

Informare

- În legătură cu cel de-al VI-lea Congres mondial de sociologie (D.S.) 1393

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Despre previziunea științifică *(Aurel Avramescu)*; Cu privire la o „Introducere în logica matematică" *(Sorin Vieru)*; Sociologia burgheză contemporană despre creația tehnică a muncitorilor *(M.Micu și V. Dumitrescu)*; Locul lui N. Wiener în istoria științei *(V. Săhleanu)*. 1395

Rev. filoz., **12**, *10*, p. 1275–1416, București, 1965

6767

STUDII ŞI ARTICOLE

PERFECŢIONAREA RELAŢIILOR DE PRODUCŢIE SOCIALISTE IN ETAPA ACTUALĂ

DE

GHEORGHE P. APOSTOL

Desăvîrşirea construcţiei socialismului este un proces complex, caracterizat prin puternica dezvoltare a forţelor de producţie, prin perfecţionarea relaţiilor de producţie socialiste, a întregii suprastructuri, prin noi şi importante modificări calitative în profilul spiritual al clasei muncitoare, ţărănimii, intelectualităţii, prin creşterea bunăstării întregului popor. Trăsăturile specifice ale acestui proces izvorăsc din faptul că socialismul a învins deplin şi definitiv în Republica Socialistă România.

Profundele schimbări social-economice în întreaga structură a societăţii — care se reflectă în noua Constituţie a ţării — au dus la întărirea naţiunii, la cimentarea unităţii sale. *Unitatea societăţii socialiste este fondul social calitativ nou care exercită o adîncă înrîurire asupra mersului nostru înainte.* Ea face să apară noi posibilităţi de soluţionare a contradicţiilor neantagoniste, noi stimuli ai dezvoltării sociale, ceea ce contribuie la accelerarea ritmului progresului social, la maturizarea şi perfecţionarea întregii societăţi.

Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român, ţinînd seama de bilanţul extrem de bogat în realizări al anilor şesenalului, de necesităţile şi posibilităţile ţării, a stabilit *direcţiile principale* ale dezvoltării noastre în următorii 5 ani (1966-1970) — programul înfloririi multilaterale a României socialiste. În noua etapă se continuă pe o *treaptă superioară* procesul de desăvîrşire a construcţiei socialismului în toate domeniile de activitate : economică, ştiinţifică şi culturală.

La baza progresului general al societăţii, Partidul Comunist Român pune, ca şi în etapele anterioare, *dezvoltarea continuă a economiei.* În acest proces, rolul determinant revine dezvoltării forţelor de producţie, elementul cel mai mobil, cel mai revoluţionar al modului de producţie. Caracterul profund ştiinţific al politicii economice a partidului nostru

Rev. filoz., **12**, *10*, p. 1277–1292, Bucureşti, 1965

se vădește în primul rînd în consecvența cu care este promovată industrializarea socialistă, care determină creșterea impetuoasă a forțelor de producție.

Progresul forțelor de producție are efecte multiple. Pentru *întreaga* dezvoltare socială are o covîrșitoare însemnătate rolul hotărîtor al forțelor de producție asupra perfecționării relațiilor de producție socialiste. „Ținînd seama de legea concordanței între caracterul forțelor de producție și relațiile de producție — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul C.C. al P.C.R. prezentat la Congresul al IX-lea —, *este necesar ca o dată cu dezvoltarea forțelor de producție să perfecționăm continuu și relațiile de producție.* În cadrul acestui proces complex se vor asigura dezvoltarea *întregii* societăți, ridicarea nivelului de conștiință și de cultură al poporului" [1].

I

Partidul Comunist Român și guvernul țării noastre pornesc în elaborarea politicii lor economice de la luarea în considerare a ansamblului economiei naționale ca un tot unitar, organic sudat și indivizibil. Rigurozitatea științifică cu care sînt stabilite sarcinile fiecărei etape de dezvoltare în funcție de cerințele vieții, ale întregii economii și ale bunăstării poporului, îmbinarea sarcinilor curente cu cele de perspectivă și asigurarea unei juste corelații între factorii interni și internaționali, mobilizarea intensă a propriilor forțe și maxima valorificare a resurselor naturale, grija deosebită pentru concentrarea eforturilor materiale și spirituale spre obiectivele hotărîtoare sînt atribute esențiale ale politicii științifice, profund realiste, a partidului nostru, care asigură dezvoltarea armonioasă a tuturor ramurilor, regiunilor și raioanelor țării. Ele se manifestă în mod deosebit în *procesul unitar* de dezvoltare a forțelor de producție și a relațiilor de producție socialiste. Dezvoltarea continuă și nelimitată a ambelor laturi ale modului de producție socialist constituie o trăsătură caracteristică a acțiunii legii concordanței relațiilor de producție cu caracterul forțelor de producție.

Socialismul creează noi posibilități pentru stabilirea la un nivel *mereu mai înalt* a concordanței : a) prin cîmpul extrem de larg, *nelimitat* de dezvoltare *multilaterală* a forțelor de producție ; b) prin natura *socialistă* a relațiilor de producție — cele mai progresiste relații din istoria dezvoltării societății omenești, care corespund cel mai bine nivelului și caracterului social al forțelor de producție contemporane ; c) prin *creșterea rolului factorului conștient,* înainte de toate, a rolului conducător al partidului comunist, în general prin mecanismul intern de promovare a ceea ce este nou și înaintat, în interesul poporului. Desigur, posibilitățile nu se transformă „de la sine" în realitate și sînt organic legate de caracterul științific al politicii economice a partidului și guvernului țării respective. *Perfecționarea continuă a relațiilor de*

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român,* București, Edit. politică, 1965, p. 33 (subl. ns.).

producție socialiste constituie, în acest proces complex, o necesitate obiectivă cu adînci implicații social-economice.

Trăsăturile caracteristice generale ale perfecționării relațiilor de producție socialiste (a bazei economice a socialismului) în România, în etapa desăvîrșirii construcției socialiste, sînt următoarele :

În primul rînd, perfecționarea relațiilor de producție socialiste are loc într-o altă etapă a construcției socialismului decît crearea lor. *Crearea* bazei economice a socialismului s-a desfășurat în perioada de trecere de la capitalism la socialism, în procesul rezolvării contradicțiilor specifice acestei perioade, pe cînd *perfecționarea* bazei economice are loc după ce a fost obținută victoria socialismului, în procesul desăvîrșirii construcției socialiste. În perioada de trecere de la capitalism la socialism, societatea mai purta amprenta vechii orînduiri — capitaliste —, pe cînd în etapa desăvîrșirii, socialismul se dezvoltă pe propria sa bază, în condițiile în care toate domeniile de activitate — înainte de toate producția materială — au fost smulse de sub dominația și influența forțelor spontane, stihinice. Faptul acesta prezintă o mare importanță pentru înțelegerea acțiunii forțelor motrice ale perfecționării relațiilor de producție socialiste, a interacțiunii dintre forțele de producție socialiste și relațiile de producție socialiste în etapa actuală.

În al doilea rînd, perfecționarea relațiilor de producție socialiste este condiționată în mod hotărîtor de avîntul continuu și multilateral al forțelor de producție, de dezvoltarea bazei tehnice-materiale a socialismului pe temelia de granit a industriei grele. Congresul al IX-lea a subliniat că, în perioada care a trecut de la Congresul al VIII-lea, *forțele de producție au cunoscut o nouă și puternică înflorire ;* s-a dezvoltat în ritm impetuos industria socialistă și, pe această bază, au progresat economia națională, întreaga societate. În următorii ani (1966—1970), obiectivul central al politicii economice a partidului este continuarea neabătută a industrializării țării, dezvoltarea cu precădere a industriei grele — în special a industriei constructoare de mașini —, ceea ce va face ca forțele de producție să progreseze puternic, rapid și multilateral în întreaga economie națională. Toate acestea arată nu numai caracterul progresist al relațiilor de producție socialiste, care corespund pe deplin necesității istorice obiective, dar și baza trainică, sănătoasă a dezvoltării și perfecționării relațiilor de producție socialiste.

În al treilea rînd, faptul că socialismul se dezvoltă în etapa desăvîrșirii pe propria-i bază și că avîntul forțelor de producție constituie factorul esențial al ridicării nivelului economic al țării noastre imprimă procesului de consolidare și perfecționare a relațiilor de producție socialiste un caracter *continuu* și *rapid,* cu toate consecințele pozitive care decurg de aici. Se accelerează nu numai ritmul dezvoltării economice în ansamblu, nu numai ritmul dezvoltării forțelor de producție, dar și al dezvoltării și perfecționării relațiilor de producție socialiste, ceea ce întărește și amplifică caracterul lor de forță motrice a progresului social-istoric.

În al patrulea rînd, dezvoltarea și perfecționarea relațiilor de producție socialiste constituie un *proces conștient, care se înfăptuiește*

planificat de către partid și statul nostru socialist. În condițiile victoriei socialismului, acțiunea factorului conștient asupra consolidării și perfecționării relațiilor de producție socialiste se intensifică, ceea ce influențează direcțiile principale de dezvoltare a acestui proces. Partidul Comunist Român ține seama de condițiile istorice concrete în care se desfășoară, în etapa actuală, perfecționarea relațiilor de producție socialiste, aplică în mod creator marxism-leninismul la condițiile specifice ale țării noastre.

În al cincilea rînd, perfecționarea relațiilor de producție socialiste este un proces *complex* și *permanent,* care se desfășoară în timp, și nu un act legat de o anumită dată. Încă în perioada creării bazei economice a socialismului, partidul și statul nostru democrat-popular au luat o serie de măsuri în direcția perfecționării [2] relațiilor de producție socialiste, cum ar fi : măsurile în vederea dezvoltării proprietății socialiste, a extinderii schimbului de mărfuri dintre oraș și sat, a consolidării economice-organizatorice a cooperativelor agricole de producție, măsurile cu privire la dezvoltarea cooperării între întreprinderi, la extinderea întrecerii socialiste, la îmbunătățirea continuă a sistemului de salarizare și altele. Dar, dacă în perioada construirii bazei economice a socialismului, accentul cădea pe *extinderea* relațiilor de producție socialiste în întreaga economie, paralel cu perfecționarea lor, *în etapa actuală direcția principală a devenit perfecționarea relațiilor de producție socialiste.*

Terminarea cooperativizării agriculturii cu aproape 4 ani înainte de termenul stabilit de Congresul al VIII-lea al partidului, în condițiile creșterii permanente a producției vegetale și animale, constituie o victorie de însemnătate istorică a poporului nostru, o confirmare strălucită a justeței politicii marxist-leniniste a partidului nostru, un eveniment cu bogate și profunde implicații asupra dezvoltării forțelor de producție și relațiilor de producție socialiste în întreaga economie. Ca urmare a faptului că relațiile de producție socialiste au cuprins *întreaga economie națională,* s-a desăvîrșit procesul de formare a economiei socialiste unitare. *Republica Socialistă România a devenit pe deplin o țară cu o economie socialistă unitară în plină dezvoltare.* Scoțînd în evidență semnificația cu totul deosebită a acestei victorii, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată în raportul C.C. al Partidului Comunist Român prezentat la Congresul al IX-lea al partidului că „triumful deplin al socialismului la orașe și sate, lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, reprezintă cea mai mare victorie politică a partidului nostru după cucerirea puterii" [3].

---

[2] Încă de la apariția lor, chiar atunci cînd nu cuprind *întreaga* economie, prin conținutul lor, relațiile de producție socialiste sînt cele mai progresiste și mai umane relații de producție dintre oameni. Perfecționarea relațiilor de producție socialiste este determinată de evoluția istorică a forțelor de producție în cadrul modului de producție socialist, oglindește dialectica dezvoltării forțelor de producție și a relațiilor de producție, precum și superioritatea acestei orînduiri social-economice.

[3] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român,* p. 22.

II

Spre deosebire de orînduirile precedente — în care concordanța relațiilor de producție cu caracterul forțelor de producție exista numai în perioada inițială de dezvoltare a acestor orînduiri —, în socialism concordanța caracterizează *în întregime* orînduirea socială, *toate treptele* dezvoltării ei. În această orînduire socială nu există faza de declin specifică orînduirilor bazate pe exploatare, nu există nici împotrivirea claselor reacționare, dușmănoase, interesate în menținerea vechilor relații de producție (deoarece aceste clase sînt lichidate în procesul creării bazei economice a socialismului).

Concordanța relațiilor de producție socialiste cu nivelul și caracterul forțelor de producție nu trebuie înțeleasă în mod absolut. V. I. Lenin subliniază că o concordanță absolută „...nu va exista niciodată, că ea nu poate exista nici în dezvoltarea naturii, nici în dezvoltarea societății..." [4]. Starea de echilibru a celor două laturi contradictorii ale producției socialiste are un caracter *relativ*. O legitate a progresului social este dezvoltarea mai rapidă a forțelor de producție (și în primul rînd a uneltelor de producție), în comparație cu relațiile de producție. Ca atare, *unele* elemente sau laturi ale relațiilor de producție pot să rămînă în urmă ; perfecționarea lor devine astfel necesară, o condiție obligatorie pentru progresul rapid — pe mai departe — al forțelor de producție.

Specificul neconcordanței ce se poate ivi în socialism constă, înainte de toate, în caracterul ei *parțial* și *vremelnic*. Rămînerea în urmă *a unor laturi* ale relațiilor de producție nu afectează *esența* lor ; de aceea realizarea concordanței are loc nu prin schimbarea, ci prin *perfecționarea* relațiilor de producție. De asemenea, *pentru socialism și comunism este caracteristică și dominantă concordanța, și nu neconcordanța, dintre forțele de producție și relațiile de producție*. Înseși relațiile de producție socialiste, acțiunea legilor economice specifice acestei orînduiri și lipsa antagonismelor sociale permit partidului clasei muncitoare și statului socialist rezolvarea conștientă a contradicțiilor ivite, *pe baza și în cadrul modului de producție existent, prin ADAPTAREA CONTINUĂ A RELAȚIILOR DE PRODUCȚIE LA STAREA FORȚELOR DE PRODUCȚIE*. În acest proces are loc *perfecționarea relațiilor de producție socialiste*, cu toate consecințele pozitive care decurg de aici. Numai astfel se pot asigura folosirea *deplină* a resurselor naturale, mobilizarea maximă a capacităților economice și umane. Tocmai această concordanță este o *condiție hotărîtoare a ritmului rapid și continuu de dezvoltare a societății socialiste*, pentru desăvîrșirea construcției socialismului și trecerea treptată la construcția comunismului.

Perfecționarea bazei economice a socialismului în Republica Socialistă România în etapa actuală este o necesitate obiectivă, fără de care nu este posibilă desăvîrșirea construcției socialismului. Fundamentul material al acestui proces îl constituie dezvoltarea puternică a forțelor

[4] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 27, București, Edit. politică, 1959, p. 329.

de producție, la care lărgirea și perfecționarea bazei tehnice-materiale a socialismului contribuie în mod decisiv.

Perfecționarea formei socialiste de economie înseamnă perfecționarea — pe baza dezvoltării puternice și multilaterale a forțelor de producție — a tuturor laturilor relațiilor de producție : a relațiilor de proprietate asupra mijloacelor de producție [5], a relațiilor socialiste de schimb de activități între oameni în procesul de producție și a relațiilor de repartiție socialiste.

În Republica Socialistă România, în etapa desvîrșirii construcției socialiste se consolidează, se dezvoltă puternic și continuu proprietatea socialistă, și în primul rînd proprietatea socialistă de stat, care este precumpănitoare în economia noastră și exprimă în chipul cel mai *complet*, mai *deplin*, esența noilor relații de producție. Acest proces obiectiv are loc prin reproducția socialistă lărgită, pe baza folosirii conștiente de către partid și stat a condițiilor favorabile create de socialism.

Creșterea obiectului proprietății socialiste în anii șesenalului (1960—1965) și al viitorului plan cincinal (1966-1970) este determinată, înainte de toate, de politica de investiții promovată de partid și de stat. Capacitatea crescîndă a economiei noastre de a dirija resurse tot mai mari pentru dezvoltarea susținută a proprietății socialiste se reflectă în faptul că volumul investițiilor statului în anii planului de 6 ani a însumat 193 de miliarde de lei, depășindu-se prevederile inițiale cu 13 miliarde de lei, iar pentru următorii 5 ani se prevăd 250-260 de miliarde de lei, ceea ce este egal cu valoarea investițiilor din ultimii 10 ani. Importanța deosebită a acestor prevederi decurge din faptul că investițiile capitale asigură în mod nemijlocit reproducția lărgită a fondurilor fixe, care reprezintă principalul element al mijloacelor de producție ale societății. Semnificativă și deosebit de importantă este creșterea permanentă și amplă a investițiilor destinate dezvoltării industriei, iar în cadrul acesteia creșterea ponderii producției mijloacelor de producție față de producția mijloacelor de consum. În anii 1960—1965 partea principală a fondurilor — peste 55% — a fost destinată industriei ; în anii 1966-1970 pentru dezvoltarea susținută a industriei sînt alocate 144 de miliarde de lei — circa 58% din totalul investițiilor din fondurile statului —, din care circa $^3/_4$ energeticii, metalurgiei, construcțiilor de mașini și chimiei, în vederea creșterii cu prioritate a producției mijloacelor de producție. În anii șesenalului au fost construite și au început să producă, în toate ramurile industriei, 502 întreprinderi

[5] Relațiile de proprietate asupra mijloacelor de producție determină, în mod obiectiv, situația oamenilor, a grupurilor sociale în sistemul dat al producției, își pun amprenta asupra caracteristicilor fundamentale ale cooperării — legată de diviziunea muncii — în cadrul întreprinderii, între întreprinderi, între diferite ramuri economice etc., determină modul de repartiție a producției sociale în general, a bunurilor destinate consumului maselor în special. Obiectul proprietății îl constituie în principal, pe toate treptele dezvoltării societății omenești, mijloacele de producție, iar relațiile sociale care se stabilesc între oameni cu privire la mijloacele de producție (sau față de mijloacele de producție) reprezintă conținutul acesteia.

și secții noi, iar în următorii 5 ani (1966-1970) urmează să intre în funcțiune 750 de obiective industriale. Toate acestea constituie o ilustrare elocventă a faptului că *politica științifică a Partidului Comunist Român de continuare neabătută a industrializării socialiste este temelia sănătoasă pe care se realizează creșterea obiectului proprietății socialiste în țara noastră.*

Creșterea obiectului proprietății socialiste este legată nu numai de aspectul cantitativ — creșterea numărului de întreprinderi și a capacităților de producție —, ci și de unul *calitativ,* concretizat în nivelul tehnic ridicat, în contribuția sporită a noilor întreprinderi sau a celor modernizate la creșterea productivității muncii sociale, la sporirea acumulărilor, la realizarea reproducției socialiste lărgite și la creșterea venitului național. În cadrul diferitelor ramuri se produc mari schimbări, legate îndeosebi de introducerea largă în producție a celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, de modernizarea utilajului și folosirea unor tehnologii moderne ; ca urmare *se produc modificări în structura obiectului proprietății socialiste :* apar complexe de mare productivitate, capătă o pondere tot mai mare investițiile în utilaje și instrumente [6].

O latură importantă a politicii noastre economice, care influențează asupra obiectului proprietății socialiste, este *creșterea eficienței economice a investițiilor, a întregii activități economice ;* în perioada 1960-1965 aceasta s-a reflectat, printre altele, în faptul că, în timp ce volumul fondurilor fixe din industrie a crescut de 1,7 ori, producția a sporit de 2,24 ori. Partidul și guvernul țării orientează în continuare eforturile și mijloacele materiale spre marile obiective cu caracter productiv și realizarea lor la un nivel tehnic ridicat, scurtarea termenelor de punere în funcțiune și de atingere a parametrilor tehnici-economici proiectați.

După cum mijloacele de producție (obiectul proprietății) nu pot fi confundate cu relațiile de proprietate (conținutul proprietății), tot așa creșterea mijloacelor de producție nu trebuie confundată cu dezvoltarea relațiilor de proprietate. Obiectul proprietății socialiste ține de aspectele cantitative și calitative ale mijloacelor de producție ca atare, pe cînd relațiile de proprietate sînt legate de *aplicarea* în producție, de *folosirea acestora* [7]. *Perfecționarea relațiilor de proprietate socialiste*

---

[6] În perioada 1950—1959 s-au utilizat în medie 32,6% din investiții pentru utilaje și instrumente, iar în anii 1960—1964, la un volum total de investiții mai mare, ponderea acestora a crescut la 38,4% (vezi *Anuarul statistic al R.P.R. 1965,* p. 340).

[7] K. Marx subliniază în mai multe rînduri că nu trebuie să se confunde mașina cu „...*folosirea* ei *capitalistă*...“ (K. Marx, *Capitalul,* vol. I, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1960, p. 442). Într-o formă mult mai directă arată K. Marx, în *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie,* legătura dintre proprietate și folosirea mijloacelor de producție drept condiție pentru activitatea oamenilor : „...Proprietatea — scrie el — în măsura în care nu este decît un raport conștient față de condițiile considerate proprii se realizează înainte de toate printr-un raport activ și real față de aceste condiții ale producției, prin folosirea lor efectivă ca condiții pentru activitatea subiectivă...“ (citat după A. V. Venediktov, *Proprietatea socialistă de stat,* București, Edit. de stat pentru literatură științifică și didactică, 1951, p. 36).

constă în creşterea continuă a acţiunii conştiente a societăţii, a posibilităţilor ei efective de a folosi în interesul progresului social totalitatea mijloacelor de producţie. În procesul perfecţionării relaţiilor de proprietate socialistă are loc apropierea lor continuă de necesităţile producţiei în etapa dată, adaptarea lor la nivelul tot mai înalt al forţelor de producţie.

Una dintre cele mai importante forme de manifestare a perfecţionării relaţiilor de proprietate socialiste, cu largi implicaţii social-economice, este creşterea gradului de socializare a producţiei şi a muncii. La aceasta contribuie nu numai lărgirea diviziunii sociale a muncii, creşterea specializării şi cooperării, dar şi adîncirea concentrării producţiei. În etapa desăvîrşirii construcţiei socialiste, progresul rapid şi multilateral al forţelor de producţie contribuie în mod hotărîtor la creşterea gradului de concentrare a producţiei. *Adîncirea socializării constituie un aspect al perfecţionării relaţiilor de proprietate socialiste, deoarece duce la dezvoltarea caracterului lor social şi la schimbări calitative în gradul şi formele de participare a membrilor societăţii, la organizarea şi conducerea producţiei, în utilizarea mijloacelor de producţie.* În felul acesta, perfecţionarea relaţiilor de proprietate socialiste reprezintă un aspect principal al stabilirii la un nivel mereu mai înalt a concordanţei relaţiilor de producţie cu caracterul forţelor de producţie.

Atît pentru creşterea obiectului proprietăţii socialiste, cît şi pentru perfecţionarea relaţiilor de proprietate socialiste are o importanţă deosebită politica economică a partidului nostru şi a guvernului ţării de dezvoltare proporţională a economiei naţionale, de îmbunătăţire continuă a repartizării forţelor de producţie pe teritoriul ţării, de îmbinare a ridicării regiunilor şi raioanelor mai slab dezvoltate cu criteriile de eficienţă economică.

Îmbunătăţirea continuă a formelor organizatorice şi a metodelor de conducere planificată, pe baza centralismului democratic, exprimă o latură calitativă, specifică a perfecţionării relaţiilor de producţie socialiste în general, a relaţiilor de proprietate socialiste în special. În lumina sarcinilor trasate de Congresul al IX-lea, plenara C.C. al P.C.R. din 11—12 noiembrie 1965 a luat măsuri pentru îmbunătăţirea organizării şi conducerii planificate a agriculturii ţării noastre, ţinîndu-se seama de caracterul specific al acestui sector în economie, de caracteristicile şi particularităţile proprietăţii obşteşti, de natura relaţiilor economice statornicite între stat şi ţărănimea noastră cooperatistă. Plenara a hotărît să se supună cooperativelor agricole de producţie propunerea de a se constitui uniuni cooperatiste raionale şi regionale şi Uniunea Naţională a Cooperativelor Agricole. Uniunile cooperatiste, organizaţii economice obşteşti, să se creeze pe baza adeziunii libere a cooperativelor agricole şi a principiilor centralismului democratic, avînd ca for suprem de conducere Congresul Uniunii Naţionale şi respectiv, conferinţele uniunilor regionale şi raionale. „Sarcina principală a uniunilor cooperatiste — se arată în Rezoluţia Plenarei — va fi orientarea activităţii cooperativelor agricole în direcţia cerinţelor dezvoltării economiei noastre naţionale,

îmbinarea armonioasă a intereselor țărănimii cooperatiste cu interesele generale ale țării"[8].

Numeroase aspecte ale perfecționării relațiilor de proprietate socialiste la sate sînt legate de întărirea economico-organizatorică a cooperativelor agricole de producție. Partidul și statul sprijină prin toate mijloacele cooperativele agricole în vederea întăririi lor economico-organizatorice, creșterii producției agricole, dezvoltării avutului obștesc.

Perfecționarea relațiilor de proprietate socialiste în etapa desăvîrșirii construcției socialiste își pune în mare măsură amprenta asupra dezvoltării și perfecționării schimbului de activități dintre oameni prin aceea că creează posibilități mai numeroase de folosire conștientă și la un nivel mai înalt a caracterului social al producției, prin aceea că ridică nivelul de conștiință al maselor muncitoare și creează condiții pentru participarea lor tot mai largă la organizarea și conducerea producției.

Dezvoltarea și perfecționarea schimbului socialist de activități în etapa desăvîrșirii construcției socialiste în Republica Socialistă România se manifestă sub mai multe forme, din care mai importante sînt : ridicarea pe o treaptă mai înaltă a colaborării economice dintre clasa muncitoare și țărănimea cooperatistă ; intensificarea colaborării economice dintre întreprinderile și lucrătorii aparținînd aceleiași ramuri sau diferitelor ramuri pe baza specializării și cooperării în producție ; extinderea și adîncirea relațiilor directe de colaborare și ajutor reciproc dintre muncitori în procesul de producție ; dezvoltarea rapidă a colaborării creatoare dintre clasa muncitoare și țărănimea cooperatistă, pe de o parte, și intelectualitate, pe de altă parte ; lărgirea și adîncirea colaborării dintre lucrătorii care făuresc bunuri materiale și lucrătorii din sfera circulației.

Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român a subliniat că în cadrul procesului de schimbare a structurii economiei *se va întări și mai mult poziția industriei ca ramură conducătoare ;* aceasta va duce la creșterea rîndurilor și ridicarea nivelului de pregătire a clasei muncitoare, la întărirea rolului ei conducător în societatea noastră socialistă, ceea ce va contribui în mare măsură, multilateral, la perfecționarea schimbului socialist de activități.

Un aspect calitativ nou al evoluției raporturilor economice și politice dintre clasa muncitoare și țărănimea cooperatistă, în etapa desăvîrșirii construcției socialiste, este *creșterea continuă a aportului țărănimii la dezvoltarea întregii economii, la dezvoltarea forțelor de producție ale întregii țări, precum și la perfecționarea relațiilor de producție socialiste.* Măsurile luate în ultima vreme în vederea întăririi — pe baze comerciale — a relațiilor dintre stat și cooperativele agricole de producție contribuie la perfecționarea schimbului socialist de activități.

---

[8] *Rezoluția Plenarei din 11—12 noiembrie 1965 a Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la îmbunătățirea conducerii și planificării agriculturii*, Edit. politică, București, 1965, p. 9.

Sarcina trasată de Congresul al IX-lea al partidului nostru ca ministerele, organele economice și întreprinderile să acorde *o mai mare atenție participării oamenilor de știință la întocmirea studiilor privind dezvoltarea economiei*, la elaborarea diferitelor soluții tehnice-științifice, precum și cerința ca oamenii de știință, toți cercetătorii *să întrețină o legătură strînsă cu producția*, să acorde un sprijin *permanent* întreprinderilor în aplicarea rezultatelor muncii lor sînt nu numai imperative ale vastei revoluții tehnico-științifice, dar și ale perfecționării continue a schimbului socialist de activități.

Pe măsura dezvoltării forțelor de producție și a creșterii venitului național, Partidul Comunist Român și statul socialist perfecționează necontenit relațiile de repartiție socialiste, astfel încît acestea să contribuie în tot mai mare măsură la realizarea sarcinilor desăvîrșirii construcției socialiste. Se extind și se perfecționează normele de muncă cu motivare tehnică, cresc salariile nominale în toate ramurile, precum și salariile reale. Ca urmare a ridicării salariilor tuturor categoriilor de oameni ai muncii, salariul real este în 1965 cu 35% mai mare decît în 1959 ; ținînd seama de creșterea numărului de salariați în cadrul familiilor, venitul mediu pe familia de salariați a sporit în mai mare măsură decît salariul real. În anii 1966—1970 salariul real va spori cu 20-25% față de 1965 ; majorarea salariilor nominale va constitui și în viitor principala cale de creștere a veniturilor salariaților. Măsurile luate de partid și guvern pentru îmbunătățirea sistemului de salarizare au făcut să crească ponderea salariului tarifar în cîștigul total al muncitorilor. Se acordă o deosebită atenție creșterii cu precădere a salariilor mici ale muncitorilor și funcționarilor.

Un criteriu esențial de apreciere a perfecționării repartiției după muncă îl constituie *măsura în care ea stimulează introducerea tehnicii moderne și ținerea pasului cu progresul ei rapid, precum și măsura în care este stimulată ridicarea calificării muncitorilor direct productivi*. În legătură cu aceasta are o însemnătate covîrșitoare sarcina de a perfecționa sistemul de repartiție, astfel ca el să stimuleze în mai mare măsură ridicarea productivității muncii și îmbunătățirea continuă a calității produselor.

Un principiu fundamental al politicii agrare a partidului nostru este cointeresarea materială a cooperativelor agricole de producție și a membrilor acestora la creșterea producției agricole. Este semnificativ faptul că de la terminarea cooperativizării (în mai 1962) și pînă în prezent valoarea avutului obștesc al cooperativelor a crescut cu 36%, iar veniturile lor bănești cu 37%. În anii 1966-1970 veniturile reale ale țărănimii vor spori cu circa 20%. Congresul al IX-lea al partidului a arătat că trebuie să se acorde o mai mare atenție cointeresării materiale, *veniturile cooperatorilor să fie tot mai strîns legate de rezultatele obținute, de cantitatea și calitatea muncii depuse*.

Partidul Comunist Român manifestă o grijă permanentă ca relațiile dintre sat și oraș să fie așezate pe o bază justă, realistă, care să stimuleze sporirea producției agricole. Recentele hotărîri de partid și de stat privind valorificarea produselor agricole au dat un impuls și

mai mare dezvoltării forțelor de producție, creșterii producției vegetale și animale, arată preocuparea conducerii partidului de a găsi noi forme de stimulare în muncă a țărănimii cooperatiste. Plenara C.C. al P.C.R. din 11—12 noiembrie 1965 a apreciat că pentru mai buna cointeresare materială a cooperatorilor în rezultatele muncii lor este necesar să se generalizeze, alături de retribuirea de bază după zile-muncă, sistemul de retribuire suplimentară, precum și plata cu regularitate a avansurilor bănești și, în mod deosebit, a avansurilor lunare. Retribuirea președinților și a celorlalte cadre de conducere și administrative din cooperativă să se facă ținîndu-se seama de sarcinile și răspunderea acestora, de activitatea pe care o desfășoară pentru rezolvarea treburilor obștești, precum și de unii indicatori ce caracterizează în ansamblu activitatea de producție a cooperativei.

Indisolubil legată de perfecționarea relațiilor de repartiție socialiste în etapa actuală este *creșterea formelor sociale de satisfacere a unor cerințe de interes general.* Întregul popor beneficiază, în mod gratuit, de o serie de bunuri și servicii prin intermediul fondurilor sociale de consum.

Desigur, între repartiția după muncă și repartiția din fondurile de consum social trebuie să existe o corelație judicioasă, corelație care este puternic influențată atît de nivelul și caracterul forțelor de producție, cît și de gradul de maturizare și perfecționare a relațiilor de producție socialiste.

Corelația dintre repartiția după muncă și repartiția din fondurile de consum social trebuie înțeleasă în toată complexitatea ei. Există elemente sau părți ale fondului de consum social care intră în fondul de consum individual (de pildă pensiile, diferențele de preț la biletele de odihnă și tratament plătite de stat etc.) și întregesc repartiția după muncă, iar altele rămîn în fondul de consum general și nu se pot individualiza (învățămîntul gratuit, folosirea gratuită a bibliotecilor etc.).

Spre deosebire de perioada de trecere de la capitalism la socialism, cînd repartiția fondurilor de consum social reflecta politica de clasă a statului nostru democrat-popular — în interesul oamenilor muncii și de îngrădire a elementelor fostelor clase exploatatoare —, în etapa desăvîrșirii construcției socialiste, ca urmare a schimbărilor profunde care au avut loc în structura social-economică a țării, repartiția fondurilor sociale de consum capătă un caracter general. *S-a schimbat și funcția socială a fondului de consum social care intră în fondul de consum individual,* în sensul că el nu mai este menit să îngrădească și să limiteze puterea economică a claselor exploatatoare, ci să apropie nivelul de trai al diferitelor categorii de oameni ai muncii [9]. De asemenea, *elementele repartiției după nevoi, pe care și anterior le avea repartiția fon-*

[9] Nu este vorba de o egalizare mic burgheză a veniturilor, ci de ridicarea nivelului de trai al familiilor numeroase și cu salarii mici; astfel, prin ajutorul de stat pentru copii și prin manuale gratuite — acordate începînd cu anul școlar 1965/1966 tuturor elevilor din școala obligatorie de cultură generală și din licee —, familiile cu mai mulți copii beneficiază mai mult de fondurile de consum social decît familiile care nu sînt în această situație.

durilor de consum social, capătă o amploare şi o însemnătate tot mai mare.

Perfecţionarea repartiţiei fondului de consum social în etapa desăvîrşirii construcţiei socialiste se reflectă şi în creşterea sumelor destinate acţiunilor social-culturale. În anii 1960—1965 pentru satisfacerea acestor cerinţe s-au cheltuit 108 miliarde de lei, reprezentînd anual aproximativ un sfert din bugetul ţării. Au fost construite din fondurile statului 270 000 de apartamente — de peste 2,6 ori mai mult decît în cei 6 ani anteriori. Pentru anii 1966—1970 se prevede extinderea activităţii social-culturale, statul urmînd să cheltuiască în acest scop cu 40-45% mai mult decît în ultimii 5 ani. Se prevede construirea din fondurile statului a circa 300 000 de apartamente. Sume importante se vor acorda pentru dezvoltarea învăţămîntului, ocrotirea sănătăţii. Ca urmare, în anul 1970 suma cheltuielilor social-culturale, pe familie, se va ridica la 5 000 de lei, ceea ce va contribui în mare măsură la creşterea nivelului de viaţă al populaţiei.

III

În literatura economică, dezvoltarea relaţiilor de producţie este concepută, de regulă, doar ca o consecinţă a dezvoltării forţelor de producţie. În realitate, *relaţiile economice nu sînt numai condiţionate, împinse înainte de forţele de producţie, dar au în cadrul aceleiaşi orînduiri social-economice şi o ANUMITĂ INDEPENDENŢĂ RELATIVĂ, care permite să se explice mai complet unele aspecte atît ale mişcării lor, cît şi ale influenţei lor active asupra forţelor de producţie.*

Independenţa relativă se datoreşte, înainte de toate, unui *complex de împrejurări,* legate într-un fel sau altul de condiţiile naturale, de unele tradiţii istoriceşte formate etc. F. Engels arăta în scrisoarea către Starkenburg din 25 ianuarie 1894 că „în noţiunea de relaţii economice mai sînt incluse şi *baza geografică* pe care acestea se desfăşoară, apoi rămăşiţele efectiv transmise ale treptelor de dezvoltare economică anterioară, care s-au păstrat adeseori numai prin tradiţie sau vis inertiae, precum şi, firesc, mediul exterior care înconjoară această formă socială"[10]. Acestea nu modifică esenţial raportul dintre relaţiile de producţie şi forţele de producţie, dar îşi pun amprenta asupra felului în care se creează şi se dezvoltă relaţiile de producţie. De pildă, nu este de loc indiferent dacă în procesul creării şi dezvoltării bazei economice a socialismului la sate ţărănimea posedă sau nu tradiţii legate de munca în comun a pămîntului. În România, ţinînd seama de tradiţiile îndelungate ale proprietăţii private asupra pămîntului şi de ponderea relativ mare a micilor producători, partidul nostru nu a trecut la naţionalizarea pămîntului. De asemenea, faptul că în România burghezo-moşierească nu a existat o mişcare cooperatistă dezvoltată care să cuprindă masele

[10] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume,* vol. II, ed. a 2-a, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1955, p. 552.

largi ale țărănimii, în perioada de trecere de la capitalism la socialism, formele inferioare de cooperare în producția agricolă au cunoscut o largă dezvoltare [11].

În afară de aceasta, independența relativă se datorește și *multitudinii de factori* care contribuie la formarea relațiilor sociale de producție. Astfel, în afara forțelor de producție, la crearea și dezvoltarea relațiilor de producție contribuie activ diferite elemente ale suprastructurii — îndeosebi de ordin politic, juridic, moral. Influența lor asupra diferitelor laturi ale relațiilor de producție nu este identică și, ceea ce este foarte important, în această influență se resimte independența relativă a suprastructurii.

Independența relativă se mai datorește *caracterului complex al elementelor componente* ale relațiilor de producție. Se știe că relațiile de producție cuprind, parțial, și o gamă variată de relații sociale a căror influență se face simțită. De pildă, națiunea nu intră în întregime în sistemul relațiilor de producție, ci numai cu acea latură care exprimă comunitatea vieții economice. Acest fapt își pune amprenta asupra unor aspecte legate de dezvoltarea diferitelor laturi ale relațiilor de producție.

Diferitele laturi ale relațiilor de producție posedă *mijloace specifice de reflectare, precum și forme proprii de dezvoltare.* De aceea, *influența forțelor de producție asupra diferitelor laturi* ale relațiilor de producție nu urmează o ordine strictă (relații de proprietate, schimb de activități între oameni, relații de repartiție) *și nici nu are aceeași intensitate asupra fiecăreia.* De exemplu, în cadrul unei orînduiri social-economice, diferitele aspecte ale schimbului de activități dintre oameni în producția materială — de pildă diviziunea socială a muncii — oglindesc cu mult mai direct și mai rapid decît alte laturi ale relațiilor de producție, modificările în starea forțelor de producție. Relațiile de proprietate au rolul hotărîtor, dar nu se poate spune că celelalte elemente ale relațiilor de producție sînt o simplă reflectare pasivă a acestora. Astfel, forma de organizare a muncii societății este determinată nemijlocit de nivelul și caracterul forțelor de producție. În comuna primitivă, slaba dezvoltare a forțelor de producție, dependența oamenilor de natură făceau imposibilă existența izolată a individului, necesitau munca în comun. La rîndul ei, munca în comun a determinat proprietatea comună asupra mijloacelor de producție și a rezultatelor muncii, ca și repartiția egalitară.

Rezultă că *formele de mișcare ale elementelor sau laturilor relațiilor de producție sînt extrem de complexe.* Dezvoltarea bazei economice a socialismului în etapa actuală pe care o parcurge Republica Socialistă România nu este un simplu proces cantitativ, o simplă extindere a relațiilor de producție socialiste, ci un proces cu numeroase aspecte de ordin calitativ. Numai luarea în considerație a tuturor acestor aspecte permite înțelegerea clară a procesului real de perfecționare a relațiilor de producție socialiste.

---

[11] În 1959, întovărășirile agricole cuprindeau peste 1 700 000 de familii și dețineau 3 424 700 ha (23,5%) din suprafața agricolă a țării (vezi *Anuarul statistic al R.P.R. 1965*, p. 223).

Teza independenței relative a relațiilor de producție este întemeiată pe învățătura marxistă ; ea ne ferește de unilateralitate în studierea procesului complex și multilateral al creării și dezvoltării relațiilor de producție socialiste și subliniază cît de importantă este luarea în considerație a condițiilor istorice concrete. K. Marx scrie în legătură cu acest ultim aspect că aceeași bază economică — aceeași din punctul de vedere al condițiilor principale — poate „...prezenta în manifestarea ei, datorită nenumăratelor și diverselor împrejurări empirice, condiții naturale, relații de rasă, influențe istorice care acționează din afară etc., nesfîrșite variații și gradații, care nu pot fi înțelese decît cu ajutorul analizei acestor împrejurări empirice date“ [12].

Caracterul științific, creator al politicii Partidului Comunist Român de perfecționare a relațiilor de producție socialiste se manifestă în felul cum sînt aplicate adevărurile universal valabile la condițiile țării noastre, în luarea în considerație a împrejurărilor care dau naștere în actuala etapă de dezvoltare a țării la aceste „nesfîrșite variații și gradații“.

IV

Perfecționarea relațiilor de producție socialiste constituie o puternică forță motrice a procesului de desăvîrșire a construcției socialismului ; consecințele economice și social-politice ale acestui proces sînt dintre cele mai variate și mai adînci.

Creșterea forței de înrîurire a relațiilor de producție socialiste în etapa actuală este strîns legată de schimbările care au loc ca urmare a perfecționării acestora.

La începutul etapei de desăvîrșire a construcției socialiste, reproducția socialistă lărgită era dominantă, dar nu exclusivă în întreaga economie națională ; cu toate că cooperativizarea agriculturii era în 1959 în linii generale înfăptuită, gospodăriile agricole individuale mai dețineau o pondere relativ mare din suprafața agricolă și arabilă [13] ; cu ajutorul statului nostru, producția în unele gospodării individuale înregistra anumite creșteri, proletarizarea micilor producători nu mai era posibilă, dar nici reproducția lărgită nu devenise caracteristică pentru aceste gospodării. Ca urmare a încheierii cooperativizării agriculturii, *reproducția socialistă lărgită a devenit atotcuprinzătoare, caracteristică pentru întreaga economie națională*. Acest fapt are o importanță deosebită atît pentru înțelegerea consecințelor relațiilor de producție asupra activității productive din toate domeniile, cît și pentru perfecționarea relațiilor de producție socialiste ca atare.

La începutul desăvîrșirii construcției socialismului, sfera de extindere a relațiilor de producție socialiste delimita sfera de acțiune a legilor

[12] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 745.

[13] În 1959, gospodăriile agricole individuale dețineau : 27,3% din suprafața agricolă și 26% din suprafața arabilă a țării (*Anuarul statistic al R.P.R. 1965*, p. 223).

economice ale socialismului ; firește prin consecințele acțiunii acestor legi se exercita o anumită influență asupra întregii economii, inclusiv a cadrului general în care se desfășura producția (de pildă a gospodăriilor agricole individuale) ; dar în domeniul micii producții de mărfuri nu acționau legile economice specifice socialismului, ci legile proprii micii producții de mărfuri. În etapa desăvîrșirii construcției socialismului, ca urmare a încheierii procesului de făurire a relațiilor de producție socialiste în întreaga economie, *legile economice ale socialismului acționează în mod deplin în întreaga economie națională.* Lărgirea la maximum a sferei de acțiune a legilor economice ale socialismului are consecințe dintre cele mai pozitive asupra întregii economii naționale, grăbind procesul maturizării ei.

Se știe că legile economice obiective acționează prin activitatea practică a oamenilor. Cu cît legile economice ale socialismului își lărgesc sfera de acțiune, cu atît este mai necesară extinderea activității conștiente a maselor. *Creînd premise trainice, obiective pentru lărgirea și intensificarea activității conștiente a maselor, perfecționarea relațiilor de producție socialiste face să crească posibilitățile de înfăptuire a progresului social rapid și multilateral în interesul societății.* Aceste noi posibilități se manifestă cu putere în toate sferele de activitate și în mod deosebit în direcția dezvoltării continue și impetuoase a forțelor de producție. În acest fel, *interacțiunea dintre activitatea productivă a omului și natură devine mai complexă ;* în circuitul valorificării superioare intră tot mai multe resurse naturale. În acest proces se dezvoltă baza tehnică-materială a socialismului și, totodată, cresc posibilitățile de a interveni tot mai activ și de a dirija în tot mai mare măsură schimbul de substanțe dintre om și natură.

Recenta Plenară a C.C. al P.C.R. cu privire la îmbunătățirea conducerii și planificării agriculturii a subliniat că factorul esențial de care depinde valorificarea însemnatelor rezerve pe care le deține agricultura noastră socialistă de a obține producții vegetale și animale ridicate este crearea unei puternice baze tehnico-materiale. În strînsă legătură cu dezvoltarea forțelor de producție în agricultură s-au luat măsuri pentru îmbunătățirea organizării și conducerii acestei ramuri, care vor crea condiții mai bune pentru îndrumarea cooperativelor, pentru participarea mai largă a cooperatorilor la rezolvarea problemelor agriculturii cooperatiste. „Aceasta — a spus tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul prezentat la Plenară — va da un nou avînt dezvoltării și perfecționării continue a relațiilor de producție socialiste în agricultură" [14].

Desăvîrșirea construcției socialismului a accelerat considerabil progresul social-economic al Republicii Socialiste România. În 1959 producția industrială globală a țării noastre era de 4,33 ori mai mare decît în 1938, în 1965 este de 9,5 ori mai mare, iar în 1970 va fi de 15,7 ori mai mare în comparație cu același an. În 1960, întreaga producție

[14] N. Ceaușescu, *Cu privire la îmbunătățirea conducerii și planificării agriculturii. Raport prezentat la Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român din 11—12 noiembrie 1965*, Edit. politică, București, 1965, p. 28.

din 1938 se realiza în 77 de zile, iar la sfîrşitul planului de 5 ani, în 1970, se va realiza în numai 24 de zile.

Perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie socialiste stabileşte concordanţa cu caracterul forţelor de producţie la un nivel mereu mai înalt şi creează prin aceasta un cadru social adecvat, POSIBILITĂŢI mereu mai bune pentru progresul forţelor de producţie.

Nu trebuie însă uitat că posibilitatea nu se confundă cu realitatea şi că posibilitatea nu se transformă în mod automat în realitate. Transformarea posibilităţilor nelimitate de dezvoltare oferite de existenţa relaţiilor de producţie socialiste şi de perfecţionarea lor continuă, în realitate palpabilă, în folosul poporului depinde de politica economică a partidului marxist-leninist de avangardă. *Succesele obţinute de Republica Socialistă România în dezvoltarea puternică şi multilaterală a forţelor de producţie cu toate consecinţele pozitive care decurg de aici sînt rezultatul politicii ştiinţifice, creatoare a Partidului Comunist Român, care transformă consecvent în realitate, în funcţie de condiţiile concrete din ţara noastră, posibilităţile create de perfecţionarea relaţiilor de producţie socialiste.*

Perfecţionarea relaţiilor de producţie socialiste creează noi posibilităţi pentru dezvoltarea complexă şi echilibrată, continuu ascendentă a economiei naţionale.

Marile realizări ale poporului nostru în construcţia socialismului, prosperitatea economică şi înflorirea social-culturală a ţării contribuie la întărirea sistemului mondial socialist şi la transformarea lui în factorul decisiv al dezvoltării societăţii omeneşti, la ridicarea prestigiului socialismului în lume, la afirmarea superiorităţii socialismului asupra capitalismului.

CU PRIVIRE LA DETERMINISMUL SPECIFIC AL DATORIEI MORALE

DE

I. GRIGORAȘ (Iași)

Determinismul specific al valorilor morale constituie o problemă fundamentală și actuală pentru știința eticii. Articolul de față reprezintă o încercare de a rezolva această problemă în cazul datoriei morale. Dintre multiplele aspecte ale acestei categorii etice, autorul a selectat una mai importantă, anume datoria morală ca formă specifică de manifestare a necesității morale. De rezolvarea acestei probleme depind înțelegerea esenței și a locului datoriei în sistemul categoriilor etice, a sensului și dezvoltării istorice a acestei valori morale.

În sistemul valorilor morale, datoria ocupă unul din locurile centrale. Cu aproximativ două milenii în urmă, Cicero, care în lucrările sale de etică a acordat o atenție specială acestei categorii, scria : „...În nici o parte a vieții, fie în activitatea publică sau privată, din for sau de acasă, fie că faci ceva pentru tine, sau în legătură cu ceilalți oameni, nu poate lipsi îndatorirea, și în cultivarea ei sălășluiește cinstea vieții, iar în nesocotirea ei toată necinstea“ [1].

Este cert că datoria reprezintă un moment esențial în cele mai diverse raporturi morale, fapt pentru care ea a constituit un obiect de cercetare pentru cei mai mulți dintre marii făuritori de doctrine etice. Pentru majoritatea gînditorilor, datoria este studiată și situată alături de celelalte categorii morale, pentru alții, ca, de pildă, Kant, ea este valoarea morală supremă, domeniul moralității reducîndu-se la datorie, iar pentru gînditori, ca, de exemplu, J. M. Guyau [2] ș. a., morala ar

[1] Marcus Tullius Cicero, *Despre îndatoriri*, București, Edit. științifică, 1957, p. 40.

[2] J. M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1923.

trebui să fie întemeiată pe principiul autonomiei, în afara normelor cu obligativitate generală. Mulți dintre eticienii burghezi contemporani, situîndu-se pe pozițiile unui relativism etic nemascat, ajung pînă la negarea datoriei și a atributului obligativității inerent normelor morale. T. W. Schmith, de exemplu, consideră că „sentimentul datoriei este ultimul martor discret al trecutului, și cu cît mai repede îl vom învinge și uita, cu atît va fi mai bine" [3]. O dată cu negarea datoriei, asemenea poziții teoretice implică și nerecunoașterea valabilității generale a normelor morale care rezultă din funcția socială a moralei — aceea a reglementării relațiilor umane după cerințele unor necesități istorice concrete.

★

Esența specifică a datoriei și, respectiv, a locului acesteia în sistemul valorilor morale depinde de conținutul specific al necesității morale, a cărei expresie ea este și din care își derivă atributele morale proprii.

În literatura etică marxistă este răspîndită opinia potrivit căreia datoria este identică cu necesitatea morală, mai precis, ultima se reduce la datorie. Fiind preocupat de dezvăluirea specificului necesității morale, E. Farkas (R. P. Ungară) susține că aceasta „...este datoria morală" [4]. Pe o poziție similară se situează și A. P. Cermenina [5] (Leningrad), pentru care necesitatea apare în morală ca ceva care *„trebuie"* înfăptuit, iar aceasta îmbracă forma obligațiilor morale. Reducerea necesității morale la unul din momentele ei, e drept esențial și care îmbracă forma raportului obligativității, se explică, pe de o parte, prin neînțelegerea raportului dintre obiectiv și subiectiv în sfera necesității morale, prin îngustarea domeniului complex al ultimei pînă la limitele datoriei, care în raport cu un anumit conținut obiectiv reprezintă numai una din formele de reflectare a necesității, iar pe de altă parte, ea derivă din tratarea abstractă a însăși noțiunii de necesitate morală [6].

Identificarea necesității morale cu datoria lasă lipsite de sens multe din celelalte valori morale și duce la concluzia că datoria epuizează domeniul moralei. Principala concluzie care rezultă de aici e că necesitatea obiectivă determină conduita morală sub forma obligațiilor, unicele ei motive morale. În felul acesta, actele și manifestările morale determinate sub forma altor motive morale, cum ar fi plăcerea, sentimentul dragostei și al iubirii, fie că sînt ignorate, fie că sînt considerate a nu fi de domeniul moralei. Într-un anumit sens, acest punct de vedere

---

[3] Filosofskaia entiklopedia, t. 2, Moscova, 1962, p. 50.

[4] E. Farkas, *Svoboda licinosti i problemî morali*, avtoreferat cand. diss., Moscova, 1962, p. 14.

[5] Vezi A. P. Cermenina, *Ponimanie svobodî v marksistsko-leninskoi etike*, „Filosofskie nauki", 1964, nr. 6.

[6] Lipsa principală pe care o avem în vedere se referă la folosirea de către eticieni a noțiunii filozofice de necesitate nu numai în sensul ei teoretic-metodologic, ci și în sensul ei strict etic. Or, fără a neglija însemnătatea pentru etică a noțiunilor filozofice necesitate-libertate, este importantă pentru teoria etică a libertății folosirea unor categorii speciale, cu reliefarea specificului lor, ca, de pildă, necesitate morală, libertate morală.

amintește de una din cele două poziții unilaterale existente în doctrinele etice premarxiste (ca și în unele doctrine etice apusene actuale), după care morala este conduita inspirată din obligație, și nu din plăcere, ultima fiind declarată incompatibilă cu moralitatea.

Identificarea necesității morale cu datoria este tipică pentru etica kantiană, în care, așa cum s-a arătat mai sus, morala se reduce în fond la datorie. Pentru Kant, raportul de obligativitate în care se află personalitatea față de normele de conduită este universal și atotcuprinzător pentru sfera moralității. „La om — scria Kant —, legea morală e necondiționată ; raportul unei asemenea voințe cu această lege este o dependență care se cheamă de obligație" [7]. Iar această obligație este însăși necesitatea în sfera moralei, fapt care rezultă din următoarele lui cuvinte : „Pentru oameni și pentru toate ființele raționale, *necesitatea morală e constrîngere, adică obligație*, și orice acțiune întemeiată pe aceasta trebuie reprezentată ca datorie, iar nu ca un mod de a lucra plăcut" [8]. Aceeași idee străbate și conținutul lucrării *Întemeierea metafizicii moravurilor*. „Voința — susținea Kant — ale cărei maxime concordă necesar cu legile autonomiei e o voință sfîntă, absolut bună. Dependența unei voințe care nu e absolut bună de principiul autonomiei (constrîngere morală) este obligație. Aceasta deci nu poate fi referită la o ființă sfîntă. *Necesitatea obiectivă* a unei acțiuni din obligație se numește datorie" [9].

Ideea kantiană a identității de sens între datorie și necesitatea morală derivă din modul în care gînditorul din Königsberg rezolva problema, mult disputată în istoria gîndirii etice, cu privire la raportul dintre empiric și rațional pe planul moralei.

Refuzînd să recunoască manifestărilor senzoriale orice valoare morală, situîndu-se în favoarea unei rațiuni rigorice și intransigente față de orice sentiment de plăcere, Kant avea să tragă o linie de demarcație netă între datorie (morală) și plăcere. „Într-o lege practică — scria el —, rațiunea determină nemijlocit voința nu cu ajutorul unui sentiment mijlocitor de plăcere ori neplăcere, nici măcar cu ajutorul unuia legat de această lege, și numai faptul că, în calitatea ei de rațiune pură, poate fi și practică, o face să fie dătătoare de legi" [10]. Concepînd izvorul legii morale într-o rațiune, numită apriorică, și dînd în felul acesta o tratare idealistă conceptului de necesitate morală, Kant avea să deducă universalitatea raportului de obligație pe planul moralei din caracterul constrîngător al influenței pe care necesitatea morală (domeniu al noumenului) o are asupra lumii empirice (domeniul fenomenului). Kant recunoaște că „rațiunea nu-i singurul temei determinant al voinței" [11], că ultima se află și sub influența plăcerilor, iar tentațiile voinței către plăceri l-au determinat să califice voința umană ca imperfectă. De

---

[7] Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Edit. Inst. social-român, p. 32.
[8] *Ibidem*, p. 73.
[9] Idem, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, Edit. Casei școalelor, 1929, p. 127.
[10] Imm. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 24—25.
[11] *Ibidem*, p. 20.

aceea, regula după care se conduce voinţa morală pentru a domina asupra lumii sentimentelor nu poate exercita decît o influenţă constrîngătoare, iar ceea ce asigură îndeplinirea ei sînt respectul datoriei, conştiinţa *solen*-ului, urmarea poruncilor datoriei de dragul datoriei însăşi. Într-o asemenea accepţie, obligativitatea este factorul ultim din care decurge valabilitatea universală a normelor morale şi atributul lor de imperative categorice. Aşa cum în gnoseologie categoriile opun pe omul noumen omului fenomen şi lumii fenomenelor căreia îi aparţine, tot aşa pe planul moralei datoria, libertatea şi legile practice opun „esenţa" umană realităţii empirico-fenomenale a omului. Această opoziţie între esenţă şi fenomen pe planul moralei duce, în ciuda încrederii sincere a lui Kant în progresul moral al omenirii, la concluzia că realizarea morală a personalităţii omului rămîne, în cele din urmă, o imposibilitate. Kant nu numai că a exclus manifestările empirice din sfera moralităţii, dar, văzînd în datorie un factor cu influenţă coercitivă asupra voinţei, nu a putut dezvălui nici diversele niveluri de conştiinţă la care are loc realizarea morală a personalităţii, începînd, de pildă, cu conduita inspirată de obligaţii, a căror acţiune are caracterul unei constrîngeri psihologice, trecînd apoi prin formarea conştiinţei şi sentimentului datoriei, al altor sentimente morale, cînd necesitatea morală acţionează ca o necesitate interioară, organică, şi terminînd apoi cu deprinderile morale, cînd necesitatea respectării anumitor reguli de conduită devine, aşa cum arăta Lenin [12], *deprindere*.

★

Punînd capăt opoziţiei metafizice dintre esenţa umană şi individualitatea fenomenală a omului, tipică nu numai pentru concepţia kantiană, ci şi pentru multe alte teorii etice idealiste, etica marxistă porneşte în explicarea esenţei şi locului datoriei morale în sistemul categoriilor etice de la determinismul social al moralei în general şi al datoriei în special. De la început se impune să folosim categoria de necesitate morală, deoarece datoria este una din expresiile fundamentale ale necesităţii morale. Întrucît morala este un factor normativ principal al reglementării relaţiilor sociale între oameni, înseamnă că necesitatea morală ca bază şi conţinut obiectiv al normelor şi principiilor morale derivă din legile stabilirii şi dezvoltării relaţiilor sociale.

Necesitatea morală reprezintă întruchiparea unei cerinţe fundamentale pentru realizarea relaţiilor umane. Din punct de vedere obiectiv, ea a apărut şi s-a dezvoltat o dată cu apariţia şi dezvoltarea societăţii omeneşti, a comunităţilor şi colectivităţilor sociale, ca urmare a polarizării intereselor umane în personale şi comune, acţionînd în direcţia realizării concordanţei (armoniei) între cele două categorii de interese. Fără o anumită concordanţă sau armonie a intereselor umane, relaţiile sociale, precum şi formele istorice de organizare a oamenilor sînt de neconceput. Deosebirile, foarte adesea contradictorii, dintre interesele

[12] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 33, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 102. Lenin avea în vedere necesitatea respectării normelor elementare ale convieţuirii sociale, care în comunism va deveni deprindere.

individuale şi cele comune, pe de o parte, şi necesitatea legică a realizării acestor interese în condiţiile relaţiilor sociale, prin eforturi comune, schimb de activităţi, experienţă şi cunoştinţe etc., pe de altă parte, au determinat în mod legic apariţia moralei ca factor de reglementare a relaţiilor sociale.

„...O dată cu diviziunea muncii — scria K. Marx — este dată şi contradicţia dintre interesul individual izolat sau al familiei izolate şi interesul comun al tuturor indivizilor aflaţi în relaţii reciproce ; acest interes comun nu există numai în imaginaţie ca «generalitate», ci există în primul rînd în realitate ca dependenţă reciprocă a indivizilor între care este divizată munca“ [13]. Pentru rezolvarea acestei contradicţii, societatea foloseşte mijloace economice în primul rînd. Ca formă a conştiinţei sociale, morala este un factor ideal, a cărui finalitate este rezolvarea acestei contradicţii cu ajutorul unor judecăţi de valoare folosite pentru a da o expresie conştientă importanţei sociale superioare a interesului comun. Conştiinţa valorii interesului sau binelui comun străbate ca un fir roşu sensul tuturor categoriilor şi normelor sociale. Afirmarea valorii morale a acestui interes are ca sens transformarea lui în motivul moral superior al conduitei, ceea ce reprezintă unul din aspectele foarte importante ale realizării morale a esenţei sociale a personalităţii umane. Împlinirea pe cale morală a esenţei sociale a omului are specific structurarea şi restructurarea tipic umană a motivelor, scopurilor, mijloacelor şi conţinutului conduitei.

Societatea cu clase sociale n-a născut contradicţia dintre interesele personale şi cele generale, ci numai i-a imprimat un caracter antagonic. Totodată, relaţiile de exploatare şi asuprire denaturează şi imprimă un caracter înstrăinat interesului comun, ceea ce atrage după sine denaturarea în interesul lor îngust şi meschin a semnificaţiei istorice a moralei.

Libertatea morală este, din punct de vedere obiectiv, înţelegerea necesităţii realizării concordanţei dintre interesele individuale şi cele comune, înţelegere mijlocită de cunoaşterea şi însuşirea sensului normelor şi principiilor de conduită morală.

Necesitatea morală are multiple aspecte şi laturi concrete, determinate de mulţimea diversă a raporturilor sociale ale omului şi de legile obiective care guvernează realizarea şi dezvoltarea lor. Datoria, dreptatea, cinstea, onoarea, hărnicia, modestia etc., fiecare valoare morală răspunde unei finalităţi distincte, expresie a unui conţinut specific, care nu este altceva decît întruchiparea uneia sau alteia din laturile necesităţii morale. Aceasta din urmă se manifestă sub diferite forme ideale, fapt care explică şi diversitatea specifică a normelor şi categoriilor morale. Fiecare din ele implică un sens specific şi atrage după sine o determinare selectivă a actelor de comportament. Este de aceea împotriva realităţii să reducem necesitatea morală la una din formele ei specifice de manifestare aşa cum este datoria. Apare mai evident acest lucru dacă avem

[13] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 33.

în vedere calitatea valorilor morale de a fi motive ale conduitei morale. Datoria îndeplinește un rol foarte important în conduita omului, dar influența ei trebuie înțeleasă în unitate cu influența altor stimulente ideale cu care se completează reciproc. Există unele raporturi morale între oameni, unde datoriei i se neagă într-o anumită măsură valoarea de motiv moral. De pildă, în relațiile de dragoste, de prietenie se nasc deseori situații cînd actele de conduită inspirate de obligații sînt reprobate. „Ce e făcut din obligație față de mine nu accept", se obișnuiește să se spună în asemenea cazuri. Aceasta nu înseamnă că obligațiile dispar în asemenea raporturi, ci numai faptul că un rol important îl îndeplinesc și alte stimulente ideale. În socialism, în atitudinea față de muncă, față de sarcinile politice obștești etc., un rol mereu în creștere îl au, alături de conștiința și sentimentul datoriei, sentimentul dragostei față de muncă, popor, partid, patrie etc. Evident, în conștiința omului pentru care viața este de neconceput fără muncă, a omului ca ființă activă și creatoare, obligația nu este unicul motiv de conduită. Pentru asemenea oameni, necesitatea morală, obiectivă prin conținutul ei, se interiorizează (reflectă) în conștiința omului, luînd forma diverselor motive de conduită care presupun realizarea morală complexă a personalității atît la nivelul rațiunii și voinței, precum și al afectivității și manifestărilor practice.

★

Datoria însă reprezintă un moment principal în raporturile morale dintre om și societate. Nu poate fi concepută morala fără obligații în care se reflectă cerințe de conduită pe care societatea le adresează omului. Morala implică o anumită răspundere din partea individului față de societate, o apreciere a conduitei după criteriul unor imperativități sociale, or, toate acestea decurg din caracterul de obligativitate al normelor morale. Însuși caracterul normativ al moralei este în cea mai mare măsură corolarul cerințelor obligatorii pe care societatea le atribuie principiilor și regulilor de conduită. De aceea, a nu accepta teza, criticată mai sus, după care necesitatea morală s-ar reduce la raportul de obligativitate nu înseamnă a omite faptul că datoria are o însemnătate esențială pentru morală, că una fără alta sînt de neconceput. În ce constă geneza și esența raportului de obligativitate ? Din punctul de vedere al conținutului, datoria, ca totalitate de obligații morale, reflectă sarcini sau cerințe cu privire la activitatea și comportarea omului față de societate și a omului față de om. Obligațiile morale ale omului decurg cu o necesitate legică din convieţuirea lui socială. Exprimînd cerințe de conduită pentru om venite din partea societății, datoria se manifestă, totodată, ca un element esențial al conștiinței personalității, reprezentînd pe plan subiectiv unul dintre motivele morale fundamentale ale conduitei. Temeiul obiectiv al acestui motiv este interesul comun. Din punctul de vedere al caracterului raporturilor pe care obligațiile morale le mijlocesc între individ și societate, datoria reflectă poziția de subordonare a omului față de societate, popor, clasă, națiune, colectiv, familie etc. Datoria exprimă tocmai acea latură a nece-

sității morale care constă în preponderența interesului comun asupra celui personal ; ea reflectă dependența interesului personal de interesul comun, a particularului de general. Această dependență constituie temeiul obiectiv al raportului dialectic dintre obligații și drepturi. Îndeplinirea datoriei poate însemna fie punerea de acord a intereselor personale cu cele generale, pentru ca respectarea ultimelor să poată fi o condiție pentru realizarea primelor, fie renunțarea temporară la interesele individuale în numele interesului comun, fundamental pentru existența societății, a grupurilor sau a comunităților sociale. Nu există datorie care să nu fie expresia determinărilor social-obiective, datorie în afara raporturilor personalității cu societatea, așa cum susțin reprezentanții diferitelor doctrine etice idealiste, propagatoare ale individualismului. Reprezentînd totalitatea obligațiilor pe care omul le are față de societate (clasă), datoria constituie una din valorile morale importante a cărei finalitate este realizarea omului ca ființă în esența sa socială, realizarea existenței sale specific umane.

Spre deosebire de obligațiile juridice, care reflectă mai mult și mai direct raporturile economice și politice ale oamenilor, grupați în clase sociale (deci o sferă de raporturi mai restrînsă decît cea care constituie obiectivul reglementării morale), și a căror împlinire presupune sau se bazează pe legi scrise și pe forța coercitivă a statului, obligațiile morale sînt expresia celor mai diverse raporturi sociale, iar împlinirea lor are ca temei conștiința omului sau influența opiniei publice.

Prin datorie, necesitatea morală acționează sub forma raportului obligativității, raport în care întotdeauna există doi termeni polari : subiectul de drepturi și subiectul datoriilor. Obligațiile se stabilesc și definesc numai în raport cu drepturile. Aflîndu-se într-un raport dialectic, drepturile și datoriile se transformă unele în altele. Spre exemplu, obligațiile omului sînt drepturi pentru societate, iar obligațiile societății sînt drepturi pentru individ.

Sensul raportului de obligativitate poate fi exprimat prin verbul „a trebui", întrucît prin termenul „trebuie" poate fi desemnată atît natura conduitei obligatorii, cît și răspunderea morală pentru înfăptuirea ei. De caracterul obligatoriu al normelor morale depinde și însușirea „imperativității" lor, caracteristica lor de poruncă sau lege de conduită.

Datoria este o formă specifică de manifestare a raportului dintre momentele externe și cele interne în procesul identificării omului cu cerințele necesității morale. Prin izvorul și finalitatea ei, datoria are caracterul unei necesități externe, întrucît ea raportează pe om la cerințe care vin din partea societății. În acest sens, îndeplinirea datoriei presupune efort din partea omului, renunțare la sine, încordare și autodominare.

Conștiința datoriei nu poate elimina momentele externe, fapt care iese în evidență în cazul răspunderii morale. La fel sentimentul îndatoririi presupune persoana sau colectivul față de care sîntem obligați. Datoria însă este și expresia unei necesități interne, întrucît prin ea are loc realizarea esenței umane ; ea este ca atare, pe măsura devenirii cerințelor societății, necesitate a omului însuși.

Datoria este expresia necesității morale interne și prin forma realizării ei — conștiința și sentimentul datoriei. La baza raportului dintre extern și intern în procesul stabilirii și îndeplinirii datoriei stau deosebirile, adesea contradictorii, dintre interesele individuale și cele sociale. De aceea, pe lîngă conștiința datoriei, un rol deosebit în asigurarea îndeplinirii obligațiilor morale îl are opinia publică.

Lipsa conștiinței (inclusiv a sentimentului) datoriei atrage după sine influența coercitivă a necesității morale. În acest caz, îndeplinirea datoriei morale are loc sub forma constrîngerii psihologice. În formațiunile întemeiate pe proprietate privată și relații de exploatare, unde există și polarizarea cu caracter de clasă a îndatoririlor și drepturilor, obligațiile impuse majorității de către minoritatea exploatatoare au prin însăși natura și conținutul lor social caracterul unei influențe externe coercitive, înstrăinate și apăsătoare.

Dezvoltarea morală a personalității are loc prin devenirea continuă a necesității morale dintr-o necesitate externă într-o necesitate internă. În procesul acestei deveniri, condițiile social-economice și politice, precum și educarea și dezvoltarea conștiinței datoriei au o însemnătate deosebită.

Reprezentînd temeiul obiectiv al îmbinării armonioase a intereselor individuale și comune, precum și condiția egalității reale a oamenilor în drepturi și datorii, socialismul condiționează în același timp procesul formării și dezvoltării conștiinței datoriei sociale. În socialism se schimbă nu numai conținutul social al datoriei morale, ci și atitudinea membrilor societății față de obligațiile lor sociale.

„Devotamentul față de cauza socialismului, avîntul în muncă, energia și abnegația în îndeplinirea sarcinilor, înaltul spirit de răspundere față de îndatoririle sociale... — se arată în raportul C.C. al P.C.R. la cel de-al IX-lea Congres al partidului — au devenit trăsături caracteristice ale constructorilor societății noastre socialiste“ [14]. Dacă în *orînduirile exploatatoare* datoria era în mare măsură folosită ca un instrument de asuprire morală, în socialism, datoria devine un factor moral fundamental în dezvoltarea esenței omului, a calităților sale sociale. Rolul datoriei morale în sistemul valorilor morale crește tocmai datorită intensificării și extinderii raporturilor sociale ale omului. O deosebită importanță și semnificație a avut-o și o are educarea maselor în spiritul datoriei morale în perioada construcției și desăvîrșirii construcției socialiste în țara noastră. Mărețele obiective social-economice și culturale stabilite de Directivele Congresului al IX-lea al P.C.R. privind dezvoltarea economiei noastre în următorii 5 ani și a energeticii în următorii 10 ani impun cu necesitate legică intensificarea muncii de educare a oamenilor muncii în spiritul înaltelor îndatoriri sociale, implică formarea conștiinței datoriei la toți membrii societății socialiste.

Totodată, socialismul reprezintă terenul cel mai prielnic pentru ca conștiința datoriei să îndeplinească un rol mare în procesul de trans-

[14] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 86—87.

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

formare a cerințelor întruchipate de obligațiile morale în necesitate internă, „organică". În cadrul progresului moral care are loc în socialism, multe din normele morale, greu de îndeplinit în trecut, devin, treptat, deprinderi de conduită. Necesitatea respectării lor devine o obișnuință pentru om. În perioada desăvîrșirii construcției socialiste și a trecerii la comunism, munca tinde tot mai mult să devină o necesitate vitală. În măsura în care cerințele sociale ale conduitei devin pentru om o necesitate „organică", fără de care viața lui e de neconceput, datoria cedează locul altor stimulente cu valoare morală, cum ar fi pasiunea și dragostea (de pildă pentru munca sau specialitatea aleasă), deprinderile morale etc. Aceasta nu înseamnă că datoria dispare pe măsura trecerii la comunism și că morala va continua să existe numai prin alte valori ale sale. Datoria va continua să fie necesară ca și morala. Dar influența ei asupra conduitei trebuie să fie înțeleasă în legătură cu celelalte stimulente ale conduitei sau în raport cu cerințele și exigențele mereu noi ale societății sau pe care și le fixează însuși omul în procesul activității sale sociale și în procesul muncii.

Unii eticieni marxiști susțin că morala comunistă nu va mai fi o morală a datoriei, că datoria va dispărea pe baza dispariției contradicțiilor dintre obligațiile și interesele oamenilor. În această privință, prof. Fritzgand (R. P. Polonă) scrie că „omul viitorului va fi determinat să muncească nu din datorie, nu din interes, nu avînd în vedere folosul nemijlocit, ci, înainte de toate, de bucuria manifestării esenței sale creatoare. În societatea viitoare nu poate fi vorba de obligații și interese — două laturi ale contradicției specifică societății burgheze" [15]. Că omul viitorului va fi, înainte de toate, determinat să muncească „de bucuria manifestării esenței sale creatoare", aceasta este adevărat avînd în vedere transformarea muncii în prima necesitate vitală. De aici însă nu poate fi trasă concluzia că va dispărea datoria morală în procesul muncii. Morala nu va înceta să reflecte cerințe de conduită venite din partea societății și afirmate de societate, cerințe care vor fi conținutul obligațiilor morale. Pe de altă parte, omul nu va înceta să se simtă în dependență de societate, de interesul comun, dependență care va îmbrăca forma obligativității. Conștiința acestei dependențe va fi și conștiința datoriei față de societate. Necesitatea morală se va realiza sub forma obligațiilor și pentru faptul că nu toți membrii societății se vor identifica în mod direct și „automat" cu sarcinile sociale, iar pentru aceștia societatea va fi nevoită să se folosească de etica datoriei, să educe conștiința îndatoririlor sociale. Nu se poate spune că vor dispărea cu totul discordanțele dintre personal și social și că morala va înceta să fie un factor de reglementare a conduitei după cerințele împlinirii intereselor comune. Altfel, ar însemna că va dispărea morala. Obligativitatea va continua să fie o trăsătură inerentă tuturor normelor morale. Din punctul de vedere al conținutului ei educativ, datoria morală va

[15] M. Fritzgand, *Ucenie Marksa i gumanizm*, în „Filosofskie nauki", 1959, nr. 2.

167

reflecta o treaptă superioară în dezvoltarea relațiilor umane, exprimînd cerințe determinate de multiplicarea și adîncirea relațiilor sociale, a căror realizare va necesita o conștiință morală superioară. Avem, de exemplu, în vedere datoria de a sluji societatea printr-o activitate creatoare, răspunderea pentru generațiile viitoare care va presupune o analiză minuțioasă a consecințelor îndepărtate ale activității proprii, autodisciplina în relațiile de dragoste etc.

În perspectiva unor asemenea determinări ale conduitei datoria, ridicată pe o treaptă nouă a dezvoltării morale, va avea un rol foarte mare în realizarea morală a esenței sociale a omului.

PROBLEME TEORETICE ALE CUNOAȘTERII SOCIOLOGICE

DE

ERICH HAHN (R.D.G.)

Însemnătatea specifică a filozofiei pentru cercetarea sociologică concretă constă, pe de o parte, în aceea că ea studiază legile generale ale structurii și dezvoltării întregului social, devenind prin aceasta baza teoretică a oricărei cercetări speciale a fenomenelor sociale complexe. Dar, pe de altă parte, și prin aceea că ea trebuie să stabilească premisele teoretice și metodologice generale pentru descoperirea multiplelor mijlociri reale dintre întreg și parte, individual și social, voințele individuale și rezultanta lor, precum și dintre comportament și relații. Această ultimă funcție cere o analiză a materialismului istoric din punctul de vedere al stadiului contemporan de dezvoltare a teoriei marxiste a cunoașterii, a logicii și științei.

I

În dezvoltarea cercetărilor marxiste de sociologie concretă nu e vorba numai de faptul că explorarea unor noi domenii ale realității sociale are ca urmare descoperirea unui nou „obiect", apariția unei noi discipline științifice. Evoluția acestor cercetări exprimă mai curînd tendința tuturor științelor sociale de a se ocupa într-un mod nou de obiectul lor. Cu această ocazie iau naștere o mulțime de probleme generale de teoria cunoașterii și de metodologie, a căror rezolvare cere o deosebită atenție. E foarte important ca raportul dintre teorie și observații, dintre teorie și cercetarea faptelor, dintre teorie și înțelegerea primară a factorilor sociali să fie înțeles ca un veritabil raport dialectic, adică ca o unitate contradictorie a unor momente deosebite care se exclud și se presupun reciproc. Formularea unei teze teoretice este imposibilă fără cercetarea faptelor. Dar această cercetare presupune, la rîndul ei, teoria. Aceasta nu numai în sensul că teoria are o influență hotărîtoare în alegerea obiectului, formularea de ipoteze, clasificare etc. Mai mult, teoria clarifică esența, funcția, condițiile cercetării faptelor și locul lor în procesul general al cunoașterii sociologice.

Rev. filoz., **12**, *10*, p. 1303–1310, București, 1965

Discuţia asupra caracterului, sarcinilor şi funcţiilor sociologiei marxiste nu este încă încheiată. În cele ce urmează voi înţelege prin sociologie marxistă un domeniu foarte larg şi totuşi specific de cercetare al ştiinţei sociale, conţinînd următoarele părţi : teoria sociologică generală (materialismul istoric) ; teoria generală a formaţiunilor economice actuale şi a legilor lor fundamentale ; teoria anumitor domenii, fenomene şi procese parţiale ale societăţii (de pildă, a industriei, a agriculturii, a familiei...) şi cercetarea sociologică concretă. Cercetarea sociologică concretă reprezintă în această împărţire o parte relativ independentă, numai în măsura în care se concentrează în ea concluziile teoretice ale celorlalte trei domenii enumerate mai sus şi în măsura în care exprimă o modalitate de cercetare specifică a unor anumite aspecte empirice ale realităţii sociale. Cercetarea sociologică concretă se defineşte prin următoarele caracteristici :

1) Cercetarea sociologică concretă e orientată asupra unor fenomene complexe, delimitate din punct de vedere empiric în timp şi în spaţiu. Ea îşi poate lua drept obiect de cercetare raporturile dintre diferite domenii ale vieţii sociale în forma lor concretă de exprimare (raporturile dintre economie şi morală, economie şi artă, tehnică şi relaţii sociale etc.). Se mai poate ocupa şi de cercetarea unor domenii concrete ale realităţii sociale în complexitatea lor (familie, tineret, uzină, industrie, oraş, sat etc.). Această complexitate în formele ei concrete de manifestare este inerentă obiectului în şi pentru un anumit timp. Această complexitate a obiectului empiric cere o rupere a graniţelor dintre ramurile tradiţionale ale ştiinţei, realizarea unei conlucrări conştiente în procesul cercetării.

2) Cercetarea sociologică concretă se ocupă de fenomene şi procese actuale, contemporane.

3) Cercetările sociologice concrete constau, în esenţă, în confruntarea directă a ştiinţei cu fenomene ale realităţii sociale. Această confruntare este, bineînţeles, mijlocită în măsura în care teoria joacă pe fiecare treaptă a realizării unei asemenea cercetări un rol metodologic dominant. Ea este totuşi nemijlocită şi directă în sensul că, într-o anumită fază a procesului de cercetare, ea se desfăşoară fără intervenţia şi ajutorul unor prelucrări, descrieri sau desemnări anterioare. Bineînţeles, această confruntare directă cu fenomenele date nu reprezintă o caracteristică exclusivă a cercetării sociologice, nici în sensul că aceste cercetări s-ar reduce la respectiva confruntare şi nici în sensul că o astfel de confruntare nu s-ar întîlni şi în alte discipline şi alte cercetări. În orice caz, ea joacă un rol special în cercetarea sociologică concretă, în vederea acestei confruntări este adaptată toată investigaţia teoretică precedentă, ea este aceea care trebuie să ajungă, cu ajutorul teoriei, la o maximă eficacitate.

Această caracteristică a cercetării sociologice concrete condiţionează folosirea pe scară relativ largă a unor metode ca observarea, interviul, studiul însuşirilor personale, culegerea unei mase de factori singulari în vederea prelucrării lor statistice etc.

4) Pentru cercetările de sociologie concretă devine relevantă diferența dintre general, special și particular, dintre esență și fenomen, dintre tipurile generale și specificitatea individualului etc. Bineînțeles, scopul acestor cercetări sociologice concrete constă în descoperirea unor raporturi, conexiuni, procese și tendințe generale, legice și necesare. Dar cercetarea sociologică concretă nu se limitează la formularea unor cunoștințe generale în formă noțională. Ea nu trece cu vederea formele concrete ale fenomenului, abaterile de la general. Cercetarea sociologică concretă reprezintă adesea investigarea fenomenului de masă. Ea se interesează de condițiile de existență specifice ale obiectului respectiv. Rezultatul cercetării sociologice concrete este nu numai formularea abstractă a unei tendințe legice oarecare, ci ea oferă, în același timp, descrierea căii pe care a fost abstractizată, din masa de fenomene, această tendință legică, ea oferă, pînă la un anumit grad, descrierea felului în care tendințele respective sînt ancorate în realitate.

O înțelegere a caracteristicilor schițate mai sus ale sociologiei concrete este necesară, deoarece, după părerea noastră, tocmai din ele se nasc probleme de teorie a cunoașterii și metodologie. Pe de altă parte, din aceste caracteristici rezultă importanța specifică a teoriei filozofice pentru cercetarea sociologică concretă. Importanța filozofiei pentru aceste cercetări poate fi privită atît sub raportul general al însemnătății teoriei pentru cercetarea sociologică concretă, cît și sub aspectul specific al importanței generale a filozofiei pentru științele sociale particulare.

II

În mod inevitabil, cercetările sociologice concrete presupun izolarea temporară a obiectului respectiv, adică izolarea unor domenii și fenomene parțiale de natură complexă ale vieții sociale. Dar în ce măsură și în ce condiții este, în definitiv, posibilă o asemenea izolare? Care este natura raporturilor dintre parte și întreg în societate? Fără a dezbate aici pe larg această problemă, vreau totuși să precizez că raportul dintre întreg și parte în societate este strîns împletit cu raportul dintre individual și social, pe de o parte, și cu cel dintre material și ideal, pe de alta.

Marx a transformat sociologia în știință mai ales prin faptul că a descoperit calitatea specifică a socialului, legile specifice ale vieții sociale. Realitatea socială posedă o calitate specifică în sensul că ea nu poate fi redusă nici la existența și influența factorilor naturali ai mediului și nici la existența fizică, corporală a oamenilor. Marx evidențiază această calitate specifică a socialului în celebra sa definire a societății *nu* ca o sumă de indivizi, ci ca o expresie a acestei sume, ca o totalitate de *relații*, de *raporturi* în care se află acești indivizi. În altă parte, el o definește ca produs al acțiunii reciproce a oamenilor. Engels numește adesea istoria *rezultantă* a mulțimii voințelor individuale. Calitatea deosebită a individualului și socialului reiese din contradicția dialectică dintre spontan și conștient. Marx și Engels caracterizează această contra-

dicție drept contradicția dintre conștiința *individuală* și lipsa de conștiință a *întregului*. Și Lenin subliniază calitatea deosebită a socialului cînd definește sistemul de atunci al relațiilor de producție ca „un organism social deosebit, care își are legile lui specifice de formare, funcționare și trecere într-o formă mai înaltă..." [1].

Structura internă, dezvoltarea și acțiunea relațiilor sociale sînt determinate de existența socială, de acele relații materiale ce se constituie între oameni în cursul producției lor materiale. În sistemul acestor relații, Marx a recunoscut acel factor ce ia naștere în procesul activității oamenilor și care determină, ca realitate obiectivă, gîndirea și acțiunile oamenilor.

S-au evitat, astfel, reducerea determinării omului la factori externi, naturali, cît și reducerea determinării sale la o aparentă determinare nemijlocită, prin conștiință. Oamenii sînt determinați de realitatea socială creată de ei înșiși. În legătură cu existența socială și cu relațiile sociale materiale, Marx a înțeles realitatea ca activitate [2].

Întregul realității sociale este, prin urmare, înțeles aici ca totalitate, ca expresie a existenței sociale. Prin aceasta nu trebuie înțeles că întregul social este suma statistică a tuturor fenomenelor particulare, ci o calitate particulară, care decurge din rezultanta acțiunilor și voințelor individuale, asupra cărora are o influență determinativă. Tipul și trăsăturile particulare ale acestei calități primare a întregului social se fixează teoretic în materialismul istoric, respectiv în teoria generală a formațiunilor social-economice.

În analiza legilor sociale, sociologia face abstracție de individual. Eu înțeleg prin aceasta „individualul" ca o noțiune corelativă la „social", atît individualitatea personală a omului izolat, în varietatea sa concretă, cît și specificul istoric, adică anumite situații, întîmplări și procese particulare. În prefață la *Contribuții la critica economiei politice*, Marx vorbea de faptul că antagonismele relațiilor de producție burgheze nu trebuie înțelese în sensul unor antagonisme individuale, ci „al unui antagonism care ia naștere din condițiile sociale de trai ale indivizilor" [3].

Aici se ridică acum o problematică pentru cercetarea sociologică concretă. Ea nu mai face abstracție de individual în aceeași măsură ca materialismul istoric. Spun intenționat : nu în aceeași măsură, pentru că nu poate fi vorba de o alternativă exclusivă. Individualul și socialul reprezintă polii unei scări. Cercetarea sociologică concretă ne apropie mai mult de polul individualului, dar, în același timp, ea nu poate face abstracție nici de social. În primul rînd, pentru că evenimentele, întîmplările sau însușirile aparținînd sferei individualului nu pot fi înțelese decît în legătură cu întregul.

Să luăm, de pildă, clarificarea unor fenomene ideologice dintr-un anumit domeniu de activitate. Conștiința indivizilor ce lucrează aici nu

---

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, București, Edit. politică, 1963, p. 412.

[2] Vezi prima teză asupra lui Feuerbach.

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 9.

este identică cu conștiința socială ca atare, ca materializare a unui anumit tip. Conștiința socială, ca fenomen social, constă în reflectarea existenței sociale. Ea există sub forma unui anumit sistem de idei, concepții etc., care nu se vor găsi în întregime în domeniul respectiv. În același timp, conștiința indivizilor care trăiesc aici este influențată și modelată de această conștiință socială. Întîi prin faptul că acel tip de relații sociale materiale care constituie esența existenței sociale respective există, desigur, și în domeniul concret, chiar dacă sub un aspect deosebit, împletit cu o mulțime de particularități și caractere particulare, apoi prin faptul că întreaga suprastructură a societății respective mijlocește fiecărui individ în parte conținutul de bază al acelui tip de conștiință socială. Ceea ce există ca ideologie în capetele indivizilor empirici din domeniul respectiv nu poate fi considerat, pur și simplu, în mod mecanic, ca reflectare a relațiilor concrete ce se găsesc în acel domeniu. Deoarece materialismul istoric, cu teza sa : conștiința socială este reflectarea existenței sociale, este radical opus unei explicări a comportării printr-o interacțiune nemijlocită. Sistemul relațiilor sociale ce acționează ca bază a conștiinței sociale există ca o legătură socială generală, mijlocită între numeroși membri intermediari. Dar, întrucît individul este determinat și condiționat în mod obiectiv de realitatea socială ca întreg, el nu poate fi înțeles teoretic decît tot numai în legătură cu întregul.

În al doilea rînd, după părerea mea, relațiile dintre parte și întreg în societate nu se prezintă numai ca relațiile dintr-un mecanism în care fiecare componentă acționează împreună cu celelalte, reprezentînd părți asemănătoare sau diferite ale întregului. Cercetarea sociologică concretă izolează mult mai mult părțile, care, prin complexitatea lor, exprimă in nuce — întregul, îl reflectă, conțin determinările întregului, sînt raportate la întreg și mijlocite prin el. Complexitatea particularului nu există alături de complexitatea întregului, ci ca mod de manifestare, ca element al ei. Înăuntrul acestor domenii complexe se desfășoară procese și interacțiuni care exprimă în mic relațiile respective ale întregului.

Concretul nu există numai în general, ca întreg social, ca ansamblu social. La Hegel găsim următorul enunț : „*Eu*, această nemijlocită conștiință de sine, ...este simpla certitudine a propriei persoane. Dar, în definitiv, *Eu* mai este în același timp ceva concret, sau mai mult, concretul absolut, — Conștiința de sine ca lume infinit variată“ [4].

Marx a eliberat acest enunț de limitarea sa la o participare doar spirituală a eului la lume : adevărata bogăție spirituală a individului depinde foarte mult de bogăția raporturilor sale reale, existența umană în realitatea ei este ansamblul relațiilor sociale. De aceea a izbutit Lenin să deducă din analiza empirică a unei părți cantitativ mici a societății rusești, respectiv a clasei muncitoare a anului 1919, determinările esențiale ale întregului, ale societății viitoare.

Raporturile dintre parte și întreg sînt multiplu mijlocite atît material, cît și ideal. Gradul participării părții la întreg, ca și gradul întipăririi întregului în parte, se poate descoperi, stabili numai în mod concret.

[4] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. 1, Leipzig, 1951, p. 61.

În felul acesta se realizează nu numai cunoașterea particularului. Izolarea și analiza unor domenii parțiale complexe ale realității sociale implică întotdeauna și raportarea la întregul social. O înțelegere adecvată a acestor domenii presupune conștiința teoretică a mijlocirii reale prin întreg, după cum, pe de altă parte, această conștiință teoretică a întregului, reproducerea spirituală a concretului obține date prin analiza continuă și exactă a particularului.

O absolutizare empiristă a nemijlocirii, extinderea arbitrară a raporturilor și relațiilor din domeniile parțiale, din sfera individualului asupra socialului, ca și transpunerea mecanică a problematicii (fragestellung) ansamblului social la domeniul individualului (de pildă reducerea problemei formării conștiinței sociale la formarea ei din interacțiunea socială nemijlocită) duce la idealism. Punctul de vedere al nemijlocirii nu ține seama de determinarea materială a factorilor ideali, determinare care există sub formă de raporturi ale ansamblului social și condiție a activității individuale și care trebuie cunoscută. Secundarul apare ca primar. Forța motrice a ideilor maschează baza ce a produs aceste idei. De aceea reducerea nominalist-pozitivistă a socialului la individual trebuie respinsă.

La rîndul ei, separarea întregului de parte duce de asemenea la idealism. În această privință, marxismul n-are nimic comun cu autonomizarea metafizică a întregului în holism. Numai pe plan noțional-teoretic întregul poate fi opus părții ca ceva autonom. Dacă nu sîntem conștienți de specificul acestei autonomizări a întregului și o absolutizăm, dacă o transformăm într-o autonomie reală, cădem în idealism obiectiv. Individualul și socialul, partea și întregul nu există ca realități independente.

III

Comportamentul unor indivizi sau al unui grup este adesea desemnat ca obiectiv al sociologiei. E adevărat, fără îndoială, că modurile de comportare reprezintă un obiect nemijlocit al cercetării sociologice concrete. Munca în colectiv, inovațiile, procesele de fluctuație, activitățile culturale, întrecerile, toate acestea sînt (dacă facem abstracție de conținutul lor concret, de condițiile și efectele lor) activități sau moduri de comportare, determinate, ale indivizilor. Se ridică totuși întrebarea dacă în felul acesta este stabilit și obiectul sociologiei ca știință empirică și teoretică.

Prin termenul „comportament" se desemnează realizarea faptică a manifestărilor vitale (Lebensäusserungen) ale unor indivizi, grupuri sau unități sociale, rezultînd ca reacție la unele condiții date. Această realizare a manifestărilor vitale este, prin urmare, momentul izolat al unui proces general. Comportarea este pregătită (nemijlocit) și influențată de intenții, păreri și motive ale subiecților respectivi. Iar acești factori ideali nu sînt, din nou, mărimi autonome, ci reflexul subiectiv variabil al situațiilor, care, la rîndul lor, sînt rezultatul schimbărilor din natura

societății, provocate de acțiunea și activitatea oamenilor. Marxismul a făcut posibilă o analiză sociologică științifică a acestui proces general, a acestei înlănțuiri de factori și efecte ce se influențează reciproc, tocmai prin aceea că a descoperit *relațiile* sociale materiale ca fiind momentul ce include *(ubergreifende Moment)* această totalitate de mijlociri.

Relațiile sociale sînt în esență comportare obiectivizată, fixată, ele se nasc necontenit din activitatea oamenilor. Pe de altă parte, relațiile sociale materiale constituie factorul hotărîtor al comportării și activității umane. În această ordine de idei s-ar putea defini comportarea ca realitate și realizare a relațiilor.

În orice caz, relațiile sociale nu sînt numai obiectivizarea, ci și abstracția, generalizarea, concentrarea socială a comportării sociale. Comportamentul viu, real al unor anumite grupuri de indivizi se poate înțelege, conform esenței sale sociale, numai ca mișcare, ca formă de manifestare a relațiilor. Totodată, comportamentul este totuși mai bogat ca acestea, el exprimă suma respectivilor factori determinanți, individuali, concreți, nemijlociți, el se naște ca rezultat al interacțiunii unei mulțimi de factori izolați.

În dezvăluirea acestei unități dialectice dintre relații și comportament, noi vedem premisa hotărîtoare a unei analize sociologice științifice a comportamentului, adică a unei analize a semnificației și legităților sociale ale comportamentului. Relațiile sociale materiale, înainte de toate cele economice, pe care Marx le caracteriza ca formă a activității individuale, ca formă în care se realizează activitățile individuale, sînt baza tuturor celorlalte relații sociale. Prin aceasta, materialismul istoric elimină opoziția metafizică dintre oameni și împrejurări, dintre comportament și relații, înțelegînd realitatea socială ca activitate.

În realizarea postulatelor metodologice conținute în aceste cunoștințe teoretice, cercetarea sociologică concretă va avea de învins noi greutăți. Cînd materialismul istoric formulează teza teoretică: „Existența socială (adică relațiile sociale materiale) determină conștiința socială", sau oricare alte teze teoretice ce exprimă legitățile generale ale realității sociale, atunci el face abstracție de unitatea empirică dintre relații și comportament. În vederea stabilirii legilor generale ale dezvoltării sociale, este inevitabilă autonomizarea relațiilor. Dar această autonomizare este posibilă numai în procesul abstractizării. Marx releva o dată că relațiile „numai prin abstractizare" obțin o concretizare anumită și pot fi chiar din nou individualizate, și că „relațiile pot fi doar gîndite pentru a fi fixate, spre deosebire de subiecții care se comportă" [5].

În privința obicetului, cercetarea sociologică concretă nu are de-a face nemijlocit cu tipurile generale ale comportamentului social, ci cu formele lor de manifestare empirice, indisolubil împletite cu comportamentul indivizilor și grupurilor. Dar tipul general al comportamentului social se poate cunoaște numai prin analiza formelor lor de manifestare. Analiza acestor forme de manifestare implică cunoașterea

[5] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, p. 61.

esenței lor, se bazează pe ea. Tipul general al comportamentului social, existența socială, baza materială a conștiinței sociale nu este, ce-i drept, identică cu baza unei conștiințe individuale oarecare, dar această diferență nu este aceea dintre două substraturi concrete deosebite.

Întreaga problematică converge spre a determina locul, funcția, posibilitățile și limitele cercetării sociologice concrete în procesul general al cunoașterii sociologice, ca și corelația dintre cercetarea sociologică concretă și celelalte momente ale acestei cunoașteri. Definirea existenței sociale ca bază materială a vieții sociale ia naștere în cadrul reproducerii spirituale, teoretice a întregului social, ca concret gîndit, ca totalitate gîndită. Această totalitate gîndită prezintă o reflectare dialectică a întregului real, viu, o reflectare a concretului ca unitate a diversității, ca cuprindere a relațiilor abstracte, generale, desprinse, la rîndul lor, prin analiză din întregul real, cel al realității obiective date, prin contemplare senzorială. Punctul de plecare al imaginii și contemplării senzoriale sînt subiecte care se comportă, indivizi, în cadrul relațiilor lor sociale. Punctul de plecare al reproducerii teoretice a întregului social este reprezentat de relațiile sociale materiale. Aceste relații se obțin prin analiza comportamentului real.

Aceste două trepte ale cunoașterii societății nu trebuie autonomizate și izolate, după cum nu trebuie nici identificate sau confundate. Concretul real este punctul de plecare, concretul reprodus, spiritual, este rezultat al cunoașterii.

Însușirea adecvată a concretului real de către subiectul cunoscător presupune descompunerea noțională a punctului de plecare dat al contemplării, a realului și concretului. Reproducerea spirituală a concretului se bazează pe materialul abstract obținut în urma acestei descompuneri.

Prin analogie, amintim că Marx a spus cîndva despre valoarea de schimb : „Ea nu poate exista decît ca relație abstractă, unilaterală a unui întreg viu, concret, deja dat. Categorial, dimpotrivă, valoarea de schimb are o existență antediluviană“ [6]. Această „existență antediluviană“ a relațiilor sociale materiale în formă categorială este o fază de trecere necesară a înțelegerii teoretice a societății și în același timp singurul mod posibil de autonomizare a ei. Conștiința necesității ca și a caracterului acestei autonomizări noționale este în sine premisa inevitabilă a materialismului istoric, care nu are nimic comun cu o substanțializare materialist vulgară a relațiilor sociale sau cu o negare a lor în favoarea unei pretinse concepții empiriste a unei unice realități date, fizice sau psihice a individualului abstract, izolat.

[6] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, p. 22.

NATURA CONTRADICTORIE A CREAȚIEI LUI FRANZ KAFKA (I)

DE

PAVEL CÎMPEANU

În prima parte a studiului său, autorul, bazîndu-se atît pe lucrările literare, cît și pe cele extraliterare ale lui Kafka, abordează opera acestui scriitor-filozof, considerînd că ea se definește în principal prin natura sa contradictorie. Respingînd interpretările apologetice, cît și condamnările globale, autorul încearcă să surprindă unele dintre principalele contradicții interne ale acestei opere, geneza, particularitățile și efectele lor pe plan filozofic și artistic.

Creația lui Franz Kafka exercită o înrîurire evidentă asupra culturii contemporane. Tocmai de aceea cercetarea marxistă acordă — mai ales în ultimul timp — o atenție sporită creației acestui scriitor, precum și discuțiilor pe care ea le stîrnește.

Există, după cum se știe, o disproporție neobișnuită între amploarea operei și cea a exegezei. Și poate că însăși această exegeză ar putea fi considerată, la rîndul său (mai ales prin dimensiunile și neomogenitatea ei), ca un fenomen într-o oarecare măsură de sine stătător și particular al culturii contemporane.

S-ar putea spune că Franz Kafka e în mai mare măsură un autor studiat decît unul citit (comparativ cu situația altor autori). Sau, cum susține Ehrenburg despre Joyce, el „este un scriitor pentru scriitori". Kafka nu e un prozator de mare accesibilitate ; înrîurirea lui asupra vieții spirituale a omenirii contemporane se exercită nu atît direct, cît prin mijlocirea acelor scriitori și gînditori care s-au format sub influența lui și ale căror lucrări se bucură de o relativă popularitate [1].

---

1 După Gaëtan Picon, Kafka „obsedează romanul francez actual". Într-adevăr, André Gide, J. P. Sartre, A. Camus și alții mărturisesc ei înșiși acest lucru. André Maisonneuve îl consideră pe Kafka drept un inspirator al lui Joseph Konrad, Graham Greene, Rex Warner, George Orwell ; John Brown apreciază că o

Rev. filoz., **12**, *10*, p. 1311–1322, București, 1965

Cercetările asupra lui Kafka au elaborat cele mai multe dintre datele esențiale necesare unei înțelegeri adecvate a operei lui. Concomitent cu acestea a apărut însă și cerința căreia îi răspunde îndeosebi cercetarea marxistă de a se înlătura acea parte a ideilor despre Kafka, puse în circulație de anumiți comentatori, care îngreuiază considerabil limpezirea problemelor, și așa destul de anevoioase, pe care le ridică studierea acestui scriitor.

La 40 de ani după moarte, nu o dată Kafka, asemenea eroului său celebru, este osîndit pentru o vină imaginară de către acei critici-judecători care-l abordează încărcați de o aversiune preconcepută. Apărătorii săi devotați procedează și ei ca maestrul Huld, avocatul lui Joseph K., denaturîndu-l din prea multă dragoste. Ei au creat o cazuistică a detaliilor insignifiante, comparabilă cu aceea a cărților sfinte, de multe ori sterilă și împovărătoare. Intenția de a combate pas cu pas aceste înclinații ar reprezenta însă, prin ea însăși, primejdia unei rătăciri în hățișuri fără orizont, căci s-au scris sute și sute de pagini pe teme ca : simbolul mărului, simbolul animalului (în special al cîinelui), semnificația onomasticii eroilor, simbolul dublilor, eroul unic (eroii secundari fiind considerați drept ipostaze ale acestuia) ș.a.m.d.

Caracterizarea lui Kafka pornește, de obicei, de la interpretarea unui simbol major : castelul sau tribunalul, acesta fiind considerat definitoriu pentru înțelegerea întregii opere. Simbolurile lui Kafka sînt însă în așa fel construite, încît orice afirmație în privința lor este contestabilă cu argumente furnizate chiar de autor. Materia primă din care sînt construite aceste simboluri este echivocitatea. De aceea, orice interpretare univocă e în conflict cu însăși natura obiectului interpretat, fiind în același timp și justificabilă, și contestabilă. Nu e vorba de justificări sau contestări care țin de ingeniozitatea preopinenților, ci de acelea care pornesc de la înseși elementele simbolului [2]. Interpretarea simbolurilor centrale e o operație inevitabilă pentru cunoașterea lui Kafka, dar nu poate reprezenta fundamentul acestei cunoașteri. Incertitudinea premisei exclude certitudinea concluziei.

Lumea lui Kafka e străbătută de senzația derutantă a unei nestabilități funciare. Abia după o strădanie de aclimatizare devine posibilă

---

serie întreagă de scriitori americani : Richard Wright, Robert Penn Warren, Cullers, S. Bellow etc., s-au dezvoltat sub înrîurirea lui Kafka. Pe lista scriitorilor influențați de Kafka (sau considerați ca atare) s-ar putea adăuga multe alte nume. Este semnificativ că printre cele peste 5 000 de titluri pe care le cuprinde bibliografia lucrărilor asupra lui Kafka există numeroase teze de doctorat (mai ales în S.U.A. și R.F.G.), lucrări ale unor psihologi, sociologi, psihanaliști, medici dedicate diferitelor aspecte ale creației kafkiene. Romanele lui au cunoscut numeroase prelucrări. Numai *Procesul* a fost dramatizat în trei versiuni (una a lui André Gide și Jean Louis Barrault), a stat la baza libretului unei opere reprezentate la Salzburg și a cunoscutului film al lui Orson Welles.

[2] Chiar Kafka previne împotriva oricăror asemenea iluzii în acea parte bizară din finalul *Procesului* în care preotul comentează celebra parabolă a legii. Primul comentariu e izbitor prin rigurozitate logică și claritate. Al doilea, care-l răstoarnă pe primul, e tot atît de logic, de subtil și de convingător. Și unul, și celălalt se bizuie pe elementele din parabolă, dar nu pe aceleași, sau, dacă da, nu în măsură egală.

constatarea că această nestabilitate e guvernată de o anumită ritmicitate și un anumit sens, mai mult — de o anumită finalitate.

Aceasta e o lume sinuoasă, opacă, plină de aparențe înșelătoare — un fel de capcane ale spiritului — și mai cu seamă contradictorie. Contradicția e împinsă, de obicei, pînă la un conflict care frizează sfărîmarea unității, dar numai atît, și de aceea unitatea apare cu atît mai prețioasă cu cît e mai primejduită. Așa se explică marea plasticitate a acestei lumi, aptitudinea ei de a părea că se supune oricărui punct de vedere, putîndu-se modela după tiparul celor mai diferite idei preconcepute. Dar tocmai această plasticitate neobișnuită — materializată în interpretări de o varietate inepuizabilă — facilitează cultivarea concluziilor prefabricate.

Pentru a evita asemenea erori, în abordarea lui Kafka trebuie să se pornească de la o constantă esențială, determinantă prin repercusiunile ei. O asemenea constantă nu poate fi descoperită într-un anumit simbol — ea trebuie să țină de însăși structura operei ; nu numai de lucrările literare, ci și de cele extraliterare ; nu numai de structura lucrărilor, ci și de structura viziunii despre viață ca reflectare a structurii vieții autorului, de mecanismul intim al gîndirii sale. Tocmai o astfel de constantă pare a fi caracterul contradictoriu al operei, al viziunii, al gîndirii, al vieții lui Kafka [3].

Contradicțiile creației kafkiene se disting prin caracterul lor atotcuprinzător — ele par a constitui însuși mediul vital al acestei creații ; de aici impresia de firesc, necesar și chiar inevitabil pe care o lasă. Prin interferența și mobilitatea lor, ele se articulează în mod organic, alcătuind o arhitectură bizară, în care același termen, înzestrat cu o ciudată ubicuitate, apare simultan în opoziție cu mai mulți alții. Datorită violenței acestor contradicții, polaritatea termenilor pare precară. Raportul de forțe alternează asemenea unor oscilații fizice de amplitudini inegale ; de cîte ori predominarea unui termen de către altul se apropie de o valoare maximă, raportul se răstoarnă.

Fiecare dintre contradicțiile lumii lui Kafka poate constitui o invitație pentru un studiu special. Dintre aceste contradicții, mai însemnate par a fi : contradicția dintre legitate și absurditate, dintre caracterul irațional al lumii și efortul de a raționa asupra ei, dintre lumea lăuntrică a individului și lumea exterioară, dintre tendința spre solitudine și năzuința spre oameni (prietenie, familie, dragoste) ; dintre implicație — care tinde spre universalitate — și expresie, care tinde spre o individualizare riguroasă, dintre luciditatea raționamentelor și obscuritatea premiselor ; dintre vocație și constrîngere ; dintre esență și aparență ; dintre opacitatea fondului și claritatea detaliilor de prim plan ; dintre eroism și dezumanizare ; dintre pudoare și sinceritate ; dintre combativitate și desperare ; dintre forță și slăbiciune ; dintre tragic și comic ; dintre înstrăinare și conștiința înstrăinării ; dintre năzuința spre adevăr și inaptitudinea de a-l recunoaște ; dintre precizia expresiei și aspirația

[3] Acest caracter contradictoriu a fost remarcat de cei mai mulți comentatori. Ceea ce s-a clarificat într-o măsură mai mică este valoarea definitorie a acestui caracter, raportul dintre cele mai importante contradicții, modul lor de a acționa.

spre inexprimabil, — și acest inventar tulburător ar putea continua încă multă vreme.

Apreciind contradicția drept particularitatea principală a operei lui Kafka, ne aflăm încă în sfera unei generalități prea largi. Totuși, această precizare stabilește un principiu metodologic, un unghi de abordare și — mai ales — circumscrie teritoriul pe care trebuie continuată cercetarea. Într-adevăr, dacă autorul „Procesului" se caracterizează prin factura sa eminamente contradictorie, atunci se pune întrebarea : care dintre numeroasele sale contradicții îndeplinește o funcție determinantă în raport cu toate celelalte ? Care este, cu alte cuvinte, contradicția principală în creația lui Kafka ?

Orice răspuns la această întrebare devine discutabil. Se poate presupune, totuși, că, prin sfera sa, prin intensitate, profunzime și implicații, contradicția în cel mai înalt grad definitorie pentru obiectul studiului nostru e cea dintre viața lăuntrică și viața exterioară, înțeleasă ca contradicție între individ și societate. Această contradicție aparține în măsură relativ egală — și anume într-o măsură hotărîtoare — vieții, concepției despre lume și operei lui Franz Kafka.

Aproape toți cercetătorii marxiști care s-au ocupat de Kafka au subliniat cu mai multă sau mai puțină stăruință condiționarea socială a operei lui. Date și considerații interesante pe această temă se pot găsi în studiile lui Ernst Fischen, Garaudy, Goldstücker, Hermsdorf, Richter, Knippovici, Bratu, Enescu și alții. Societatea cunoscută de Karka tinde să-l alieneze pe individ, constrîngîndu-l să se conformeze nevoilor ei și lipsindu-l astfel de individualitatea sa ; individul nu numai că se impotrivește acestei tendințe, dar acționează, la rîndul său, pentru a domina societatea, înțelegînd-o.

În toate scrierile lui Kafka există un erou sau eroi. Chiar atunci cînd acești eroi își constituie un univers închis, năzuind spre o singurătate absolută (ca, de pildă, în *Vizuina*), ei fac acest lucru nu dintr-un inexplicabil imbold interior, ci tocmai constrînși de factura lumii exterioare. În ultimă analiză, refuzul acestei lumi nu e nimic altceva decît o formă a raporturilor individuale cu ea și, totodată, o recunoaștere a indestructibilității acestor raporturi.

Această temă formează substanța marilor romane *America, Procesul, Castelul.* Doar că aici conflictul individului cu societatea propriu-zisă sau cu personificarea ei nu se constituie în jurul unui impuls de crispare în sine, ci, dimpotrivă : K. e cel care vrea să ajungă la Castel, nu Castelul e cel care îl cheamă ; el încearcă să pătrundă în viața satului, fără ca satul să-l invite ; Joseph K. pleacă în căutarea tribunalului spre a-i descoperi legile ; ca să nu mai vorbim de Karl Rossman, însuflețit de dorința includerii lui în acea Americă fastidioasă, dar inaccesibilă.

Viața lui Kafka e dominată și ea de frămîntările iscate în jurul aceleiași contradicții. „Orologiile nu se potrivesc — notează el în jurnal la 16 ianuarie 1922 — cel dinăuntru se năpustește în chip diabolic sau demonic, sau cel puțin neomenesc ; cel din afară își continuă ostenit mersul său obișnuit. Ce altceva se poate întîmpla decît separarea celor două universuri diferite, și ele se separă, sau cel puțin tind să se rupă,

într-un mod înspăimîntător“ [4]. Începînd cu familia — îndeosebi tatăl [5] —, continuînd cu iubirea, cu îndelunga și chinuitoarea ezitare în fața căsătoriei, apoi cu activitatea lui de funcționar al statului — pe care o detestă — și cu urmările catastrofale pe plan spiritual ale acestei capitulări reale, terminînd, în sfîrșit, cu principalele lui preocupări reluate pînă la obsesie —, viața lui Kafka se mișcă în jurul unui ax, care e conflictul dintre sine însuși și lumea în care trăiește.

Asemenea instrumentelor optice bioculare, această dublă perspectivă : a operei și a vieții — ne îngăduie deslușirea mai deplină a traiectoriei ciudate pe care o descrie la Kafka contradicția dintre viața lăuntrică și viața exterioară, dintre individ și societate. Există situații în care lumea exterioară, concentrată, de obicei, într-un aspect pozitiv, stîrnește nu rezistența lumii lăuntrice, ci dimpotrivă, o tendință spontană — și poate mai mult decît atît : o dorință rațională de autoanihilare a individului. Semnificativ în această privință ar putea fi faptul mărunt că, de pildă, corespondența cu Milena înregistrează o anumită involuție a semnăturii : numele întreg, apoi numai prenumele, apoi numai inițiala prenumelui, apoi nimic : scrisorile se încheie cu cuvintele „al tău“. Dimpotrivă, cînd lumea exterioară e întruchipată de acel simbol al despotismului, cupidității, ipocriziei și conformismului care e tatăl, lumea lăuntrică o neagă cu frenezie. Înfrîngînd o paralizantă inerție a sentimentelor tradiționale, această negare merge pînă la accente de răzvrătire, de dispreț. Însăși contradicția trăiește astfel o viață contradictorie, în care precumpănește totuși tendința conflictului ; dar în același timp, cu o spontaneitate autentică tocmai prin neregularitatea manifestării sale, ea se întoarce mereu în direcția opusă, spre atenuare și conciliere. Tensiunea e sporită de această pendulare și, totodată, de limitele ei, căci conflictul nu ajunge nici pînă la propria-i pulverizare în clipele de paroxism și nici nu se stinge în momentele de relaxare.

Problemele care-l copleșesc pe Kafka sînt de natură etico-filozofică — chiar și atunci cînd e vorba de artă. El apare mai puțin preocupat de enigmele creației artistice decît de implicațiile ei. În această privință trebuie să recunoaștem o comuniune evidentă între Kafka și existențialismul contemporan. S-ar putea spune cu îndreptățire că, asemenea existențialiștilor, pe Kafka îl preocupă în primul rînd „individul în cîmpul social“. Desigur, comunitatea problematicii nu exclude diversitatea soluțiilor (globală sau parțială).

La el lupta individului împotriva alienării se înfățișează nu ca rod al unei dorințe, ci al unei necesități. Constatînd că orice om luptă, dar că el însuși se află în avanpost, Kafka scrie : „Un alt fel de viață nu mi se pare că merită să fie trăită. Pe oamenii de felul acesta, istoria războiului îi numește naturi ostășești. Și totuși nu e așa : eu nu sper în victorie

---

[4] Fr. Kafka, *La Colonie Pénitentiaire*, „Journal Intime“, Eglof-Paris, 1945, p. 245.

[5] Căci tatăl e personificarea lumii ostile. „Scrisoarea către tatăl său — scrie Eleanor Wheeler (S.U.A.) — e un exemplu clasic de «Watermord». El a respins în întregime lumea mercantilă pe care tatăl său o reprezenta“ („New World Review“, september, 1964).

şi nu iubesc lupta pentru ea însăşi, n-o iubesc decît pentru că e singurul lucru pe care-l am de împlinit. Şi în această calitate lupta îmi procură mult mai multă bucurie decît sînt în stare să gust, mai multă decît sînt în stare să exal, şi poate că nu lupta, ci această bucurie mă va face să pier" [6]. Puterea strivitoare a societăţii şi forţa inepuizabilă a individului gînditor se ciocnesc într-o încleştare palpitantă, în care superioritatea trece în mod imprevizibil de la unul la celălalt. Aceste schimbări par a-l defini îndeosebi pe individ, care, o dată cu lumea exterioară, este silit să combată şi slăbiciunea sa lăuntrică, ameninţat astfel în chip mortal pe ambele fronturi şi dezvăluindu-se, la rîndul său, ca un contrast între putere şi slăbiciune.

Iată-l pe K., eroul *Castelului*, îndată după ce a făcut din Frieda iubita lui, transmiţîndu-i, sub impulsul unui fel de automatism (înspăimîntător pentru că incontrolabil) chemarea lui Klamm. Frieda este în acea clipă singurul său sprijin în opoziţia lui solitară faţă de legile absurde ale Castelului. Transmiţîndu-i chemarea lui Klamm, K. acţionează astfel ca instrument al propriei lui deposedări, cu o supunere care ar merita să fie calificată fatalistă, dacă n-ar fi vremelnică şi, poate, doar aparentă. Căci iată-l pe acelaşi erou kafkian ajuns, în sfîrşit, în faţa celui dintîi — şi singurul — reprezentant al Castelului, cu care izbuteşte să discute : secretarul Momus. Acesta vrea să-i pună cîteva întrebări, dar „n-am nici o poftă — spuse K — şi se îndreaptă spre uşă.

— Aşadar, pleacă ? — îi spuse Momus hangiţei, aproape speriat.

— Nu va îndrăzni — spuse aceasta.

K. nu auzi mai mult, se afla de-acum în vestibul. Era frig şi vîntul sufla cu violenţă".

Mulţi comentatori văd în Kafka un exponent al spaimei în faţa lumii incognoscibile, considerînd opera lui drept o confidenţă zguduitoare despre slăbiciunea funciară a omului. Desigur, încrederea lui Kafka în puterea omului asupra lumii exterioare ostile este limitată de mărginirea sa individuală şi de clasă. Dacă la Kafka există un profund sentiment de culpabilitate, acesta e legat în primul rînd de conştiinţa propriei slăbiciuni ; şi dacă teama ocupă un loc de seamă în viaţa lui lăuntrică, aceasta e în primul rînd teama de slăbiciunea sa potenţială şi abia apoi de absurditatea agresivă a lumii exterioare. El nu ştie să fie puternic decît dominîndu-şi această slăbiciune ; dar ştie să nu-şi permită o slăbiciune confortabilă şi, oricît ar părea de istovit, nu renunţă niciodată la efortul de a o controla şi de a o domina.

Slăbiciunea e şi ea relativă, definindu-se în funcţie de sarcinile pe care individul şi le asumă. Poate nici Kafka n-ar manifesta această autosuspiciune, şi nici atîţia comentatori n-ar fi dispuşi să unilateralizeze lucrurile, dacă puterile lui nu ar fi puse la încercare pentru împlinirea unor sarcini omeneşti pentru omenire, dar supraomeneşti pentru un om.

Referindu-se la munca sa literară, scriitorul notează : „...pentru a găsi în ea fericirea, trebuie să pot ridica Universul la Pur, la Adevăr,

[6] *Journal intime*, Edit. Bernard Grasset, Paris, 1945, p. 220.

la Definitiv“ [7]. Efectul amăgitor al raportului dintre puterile reale ale lui Kafka și sistemul etic de referință de care singur s-a legat în ochii noștri duce la mărturiile contradictorii privind opera lui.

Kafka nu e numai un potrivnic oarecare al societății, ci un tip specific de potrivnic căruia *acest* tip de societate — și nu altul — putea să-i dea naștere. În acest sens apare firesc faptul că această societate îl oprimă, îl mutilează, îi stîrnește revolta și disprețul, dar totodată și un tulbure sentiment de răspundere, ca și cum ea i-ar aparține, sau, poate, viceversa ; căci propria slăbiciune, a cărei conștiință îl torturează, și chiar o parte a ceea ce-i face puterea provin tocmai de la ea.

Rădăcina acestei alterități o descoperim în viața scriitorului : el neagă ierarhia societății, dar îi aparține ca funcționar al statului austro-ungar. Rodul acestei alterități îl găsim în operă, într-o anume particularitate a destinului principalilor săi eroi. Astfel, K. din *Castelul* vine în sat și aici e prins în angrenajul — străin pentru el — al unor complicate și absurde raporturi și norme sociale. Mintea lui lucrează cu febrilitate, elaborînd ipoteză după ipoteză pentru a înțelege această lume stranie și a găsi soluțiile tragediilor pe care ea le naște cu necesitate. Tenacitatea, profunzimea și ingeniozitatea acestui efort de gîndire operează însă exclusiv cu datele acestei lumi, între fruntariile ei, s-ar putea spune : pentru ea (deși de fapt împotriva ei). Această gîndire neobosită, impresionantă prin resursele sale, nu e în stare să nască ideea elementară *a plecării din sat !* Doar K. abia a venit în această așezare ciudată. La urma urmelor nu-l leagă nimic de ea : nepăsarea, dușmănia și nebuloasele amenințări cu care e întîmpinat ar trebui să-l împingă, măcar după un anumit timp, spre părăsirea acestui sat străin.

Această problemă nici nu se pune însă. Te poți împotrivi lumii exterioare, o poți refuza chiar, dar prin aceasta nu încetezi să-i aparții, căci în afara ei nu ai cum să exiști. Așa se explică, probabil, faptul că — în afara lui Karl Rossman — principalii eroi ai lui Kafka nu călătoresc și nu fug din fața lumii care le periclitează existența. Contradicțiile acestei lumi devin astfel și ale eroilor ei. Împotrivindu-se lumii exterioare, viața lăuntrică se constituie și se transformă tocmai în funcție de necesitățile *acestei* împotriviri față de *această* lume. Individul își proclamă astfel neaderența la o societate căreia îi aparține apriori. Există și o reciprocitate oarecum firească la un artist dispunînd de fantezia și capacitatea neobișnuită de observare și reorganizare artistică a fenomenelor cum era Kafka : el aparține societății și totodată și-o asimilează, proiectînd asupra ei o scară de valori strict individuală, pe care o aplică unor date exterioare ; de aici tabloul bizar al unei lumi în care obiectele realității dobîndesc o existență ireală în special datorită modificării derutante a corelației dintre ele.

Unii comentatori văd în Kafka un exponent admirabil al tragediei timpului său, ceilalți îl învinuiesc sau, respectiv, îl laudă, pentru pesi-

[7] Citat din Franz Kafka, *Souvenirs et documents*, Gallimard, 4-ème édition, 1945, p. 7.

mismul şi chiar fatalismul său funciar, considerînd că în viziunea lui despre lume absurditatea şi monstruosul apar drept coordonate inalienabile ale existenţei umane [8]. Ca şi în alte cazuri, Kafka oferă argumente atît unui punct de vedere, cît şi celui opus.

Chestiunea se complică datorită faptului că eroii lui nu au trecut, nu se fac referiri la epocă sau la evenimente publice reale care ar permite o oarecare fixare a acţiunii în timp, ba mai mult : adeseori în construcţia naraţiunii el foloseşte o interferenţă de planuri de-a dreptul ameţitoare [9]. Cu toate acestea, atît prin problematica sa, cît şi prin ideile, conflictele, detaliile, construcţia şi stilul său, opera lui Kafka poartă pecetea indelebilă a orînduirii care a generat-o. Apelul la parabolă a determinat — în această privinţă — multe aprecieri eronate. În forma parabolei, Kafka a introdus de fapt şuvoiul tumultos al vieţii din propria sa epocă, şi aici e originea unuia dintre cele mai originale paradoxe ale creaţiei lui. Poate fi astfel amintită forma nepersonificată a rapacităţii, apărînd ca o forţă anonimă, aproape ineluctabilă şi de aceea — aparent — în ordinea firească a lucrurilor, aşa cum acest fenomen se manifestă tocmai în capitalism. Eroul lui e în general un citadin, de obicei mic amploiat, obsedat de lipsuri băneşti, obligaţii de serviciu etc. În povestiri întîlnim industriaşi, directori, procurişti, oameni care caută de lucru, siliţi să îndeplinească o muncă inferioară calificării lor [10].

În mod obiectiv, opera lui reflectă cu precădere propria-i epocă ; aceasta nu înseamnă însă că în mod subiectiv el n-ar fi putut confunda prezentul cu veşnicia. Istoria gîndirii premarxiste dovedeşte că, în concepţia despre lume a multor mari personalităţi, limitele epocii se manifestă mai ales în înclinaţia de a le ignora.

---

[8] Pe cînd Ernst Fischer, de exemplu, insistă foarte mult asupra legăturii dintre creaţia lui Kafka şi împrejurările speciale ale descompunerii imperiului austro-ungar — restrîngînd astfel condiţionarea creaţiei lui nu numai din punct de vedere temporal, ci şi spaţial, E. Knippovici scrie că el „creează tabloul absurdităţii metafizice, insurmontabile a lumii şi a existenţei umane“ („Innostrannaia Literatura“, 1964, nr. 1). Pe de altă parte, un comentator american, Walter Kaufman, autorul lucrării *Existentialism from Dostoiewsky to Sartre*, susţine chiar că, „în majoritatea lucrărilor şi parabolelor lui Kafka, absurditatea condiţiei umane şi-a găsit expresia clasică“ (*lucrarea citată*, Meridian Books — New York, 1957, p. 49). Alt critic american, Heiney, scrie despre lumea zugrăvită de Kafka : „E mai curînd realitatea pe care o întîlnim în Dante decît realitatea naturaliştilor din timpul nostru“ (Donald W. Heiney, *Essentials of contemporary literature*, în „Barrow's Educational“, series Inc., 1954, Great Neck, New York, p. 302).

[9] Tocmai de aceea unele procedee de cercetare care uită aceste premise specifice apar fortuite. Kafka, de pildă, nu respectă cursivitatea cronologică a acţiunii decît uneori. Aceasta nu-l împiedică pe Helmuth Richter ca, în dorinţa îndreptăţită de a recuza anumite opinii eronate ale lui Max Brod, să întreprindă o investigaţie pe cît de amplă, pe atît de inutilă, pentru a propune o altă ordine a capitolelor *Procesului* decît cea stabilită de Brod, bazîndu-se tocmai pe ideea unui flux cronologic obişnuit.

[10] „...Dacă aţi şti cît de prost sîntem plătiţi, nu ne-aţi judeca aşa — îi spune unul dintre agenţi lui Joseph K. — Eu am o familie de hrănit, iar Franz ar vrea să se căsătorească. Încerci să te îmbogăţeşti cum poţi, dar numai prin muncă nu ajungi, chiar dacă te spetesti ca un bou“. Iar în *Cercetările unui cîine* se pun întrebări ca : „De ce recoltează ei fără să semene şi sînt, după cum se spune, deosebit de bine hrăniţi pe socoteala societăţii canine ?“

Kafka nu a fost liber de această iluzie. El nu a izbutit nici pe planul ficțiunii să imagineze omul în afara condițiilor care-l duc la alienare. Mărturie stau — printre altele și, desigur, numai parțial — acele oripilante mutații de la om la animal, și viceversa, și în general granița dintre umanitate și animalitate, pe care el o trasează de multe ori cu o mînă șovăielnică. Totuși, caracteristică pentru Kafka este nu tendința — într-o anumită măsură irefutabilă la un scriitor cu formația lui — spre generalizarea exagerată a tarelor epocii, ci adîncimea cu care el le sugerează, precum și tenacitatea năzuinței sale solitare de a le înlătura. Chiar și prin inconsecvențele lui evidente, Kafka aparține în mod organic epocii. În această privință, el își dă o pătrunzătoare autocaracterizare, scriind : „Mi-am asumat cu putere negativitatea timpului meu, care-mi este, de altfel, foarte aproape, pe care nu am dreptul să-l combat, dar pe care, într-o anumită măsură, am dreptul să-l reprezint“ [11].

Aceasta este una dintre acele judecăți ale lui Kafka asupra lui însuși, care uluiesc prin luciditatea și precizia lor. Ea stabilește și legătura lui cu epoca, și poziția fundamentală față de ea : „negativitate“ și, totodată, propria-i apartanență la această negativitate, cuprinsă în cuvintele „pe care nu am dreptul să-l combat“. E una dintre cele mai adînci și mai exacte autocaracterizări, căci, o dată cu coordonatele esențiale, ea relevă și o limită esențială, și, implicit, facultatea rară a scriitorului de a se înălța spre conștiința propriilor sale limite.

Tarele timpului său — respectiv ale societății în care a trăit — s-au contopit, în viziunea sa despre lume, într-o tară primară : alienarea omului. Lumea exterioară acționează cu metodă, dar fără nici o rațiune, asemenea acelui mecanism din *Colonia de pedeapsă*, care, zdrobind încetul cu încetul oamenii pentru niște vini absurde, exercită de fapt voința unui mort [12]. Asupra locului pe care-l ocupă alienarea în opera lui Kafka, exegeții marxiști sînt de acord, cu toate distincțiile de nuanță. Pe marginea acestei teme s-au făcut numeroase observații remarcabile. Ar putea fi totuși utilă sublinierea unui aspect care privește nu tema alienării în sine, ci geneza ei. Într-adevăr, se poate spune că, dacă procesul alienării capătă în scrierile lui Kafka dimensiunile unei puteri destructive naturale, acest lucru se datorește faptului că, în concepția lui, alienarea nu reprezintă o cauză ultimă, ci e ea însăși efectul unui sistem de cauze.

Pentru înțelegerea lui Kafka, analiza modului cum el întruchipează artistic fenomenul alienării e cît se poate de fecundă. Dar pentru înțelegerea lui Kafka e necesară și stabilirea căilor particulare prin care el a ajuns la reflectarea artistică a acestui fenomen.

---

[11] Franz Kafka, *Journal intime*, Ed. Bernard Grasset, Paris, 1945, p. 22.

[12] Această idee e explicit formulată în *Jurnal*, precum și în *Schița autobiografică* : „Orice om e particular și, în virtutea particularității sale — scrie Kafka —, e educat să acționeze cu condiția să capete gustul acestei particularități. La școală și acasă, cît am avut experiență, se lucra pentru ștergerea particularității“ (*Jurnal intim*, p. 238). Iar la 19 iulie 1910, în *Jurnal*, făcînd aceeași observație, adaugă : „...Această mustrare se întoarce ca un pumnal împotriva întregii societăți“.

Încercînd să eliminăm ceea ce pare superfluu (fără a uita însă ponderea acestor elemente), putem reține un contur — inevitabil schematizant, dar poate că totuși util — al viziunii proprii lui Kafka. Am pornit de la ideea că esența acestei viziuni stă în caracterul ei contradictoriu și că în acest sistem mobil de contradicții locul central îl ocupă aceea dintre viața lăuntrică și viața exterioară, dintre individ și societate. Pentru Kafka, această societate există, la rîndul său, ca unitate a numeroase contradicții. Procesul alienării e produsul ei cel mai nociv și mai lesne perceptibil. În ordinea inversă, dezvăluită de factura investigației, alienarea ne apare în această viziune ca rezultat nemijlocit al contradicției dintre ierarhie și valoare ; aceasta, la rîndul său, considerată într-un orizont mai larg, reprezintă expresia particulară a unei contradicții mai adînci : cea dintre aparență și esență, ale cărei implicații au o ramificație mult mai amplă. Dar și contradicția dintre aparență și esență se conturează, de asemenea, numai ca una dintre formele multiple ale acelei contradicții a lumii exterioare, care — în viziunea lui Kafka — e cea mai profundă și definitorie pentru această lume : contradicția dintre legitatea ei — necesară — și absurditatea ei — reală.

Afirmînd absurditatea lumii exterioare, scriitorul stabilește premisa fundamentală a ostilității lui față de ea (și viceversa). Aceasta este însă o premisă prea generală. Modalitatea concretă de desfășurare a acestei ostilități reciproce decurge nemijlocit mai ales din forma de manifestare a absurdității. Tendința spre dezbaterea unilaterală a absurdității lumii exterioare — manifestată în special de exegeza occidentală a lui Kafka — duce la formarea unei imagini incomplete (și chiar deformate) despre viziunea scriitorului. În realitate, nu e de loc mai puțin important faptul că absurditatea lumii se materializează într-o puzderie de norme de factură juridică sau cutumieră. Absurditatea este numai esența acestei lumi. Ea se prezintă pe sine drept contrarul său : hazardul incontrolabil funcționează ca lege. Adeseori legea — produs al subiectivității, apare ca legitate — produs al obiectivității. Categoria „lege" are în concepția lui Kafka o dualitate de sensuri. Pe de o parte, stă legea manifestă, care e mai curînd o convenție adînc înrădăcinată. Prin ea absurdul simulează raționalitatea și dobîndește puterea de a-i mutila pe indivizi, înstrăinîndu-i de esența lor umană. Pe de altă parte, stă legea ca necesitate obiectivă și cu adevărat rațională, atît de disimulată, încît pînă și posibilitatea ei devine dubitabilă. La temelia lumii exterioare se situează opoziția dintre ceea ce este această lege și ceea ce pare a fi, dintre absurditatea ei congenitală și legitatea pe care o simulează, legitate înțeleasă de Kafka, totodată, ca necesitate și ca aparență. De aici rezultă o serie de consecințe sau de implicații, ca, de exemplu :

1. Lumea absurdității îi apare individului învestită în forme amăgitoare. Prin aceasta ea nu e numai inacceptabilă, ci și mistificatoare, generînd un sentiment care e în același timp de împotrivire și de neîncredere. Înstrăinarea individului începe cu mistificarea lui : el ia drept bune falsele legi. O condiție hotărîtoare a supraviețuirii este, prin urmare,

neîncrederea în pseudolegi. În această privință, scriitorul se abate uneori de la ceea ce el însuși numește „limbaj aluziv" și se pronunță foarte explicit. De exemplu, în *Procesul*, Leni spune : „Nu există armă împotriva justiției, trebuie să mărturisești", la care K. îi răspunde : „Pari să cunoști bine această justiție și minciunile pe care ea le pretinde". Tot în *Procesul*, discutînd parabola legii și referindu-se la paznic, preotul îi explică lui K. : „Nimeni nu e obligat să ia drept adevăr tot ce spune, e deajuns să o ia drept necesar.

— Tristă părere — spuse K. — ea ridică minciuna la rangul de ordine a lumii".

2. Automistificîndu-se, absurditatea ni se înfățișează sub forma falsă a legității. Dar de ce sub această formă, și nu sub alta ? Îndărătul acestei polarități, Kafka nu acceptă un simplu accident, el bănuiește aci — și poate nu numai aci — acțiunea îndepărtată a unei legități autentice. Absurditatea se prezintă ca lege pentru că lumea nu poate exista fără legi. Dacă lumea nu poate exista fără legi, înseamnă că *legea există*. Dacă există, ea trebuie căutată fie în lumea dată, fie în afara ei. Această idee determină necontenita „căutare a legii", a unei legi autentice, umane și raționale, care constituie obiectul principal al gîndirii și creației kafkiene.

3. A nu accepta falsele legi ale lumii nu înseamnă cîtuși de puțin a evita rigorile lor — mai curînd, dimpotrivă. Detașarea interioară față de ele nu reduce puterea lor de coercițiune — prin conștiința acestei situații individul nu dobîndește libertatea, ci sentimentul tragic al propriei slăbiciuni. De aici se desprind și unele laitmotivuri ale literaturii lui Kafka :

vinovăția — fără criterii
judecata — fără legi
verdictul — fără vină reală,

toate raportîndu-se nemijlocit la falsele legi în care se cristalizează puterea distructivă a absurdului.

Absurditatea se manifestă, de obicei, sub forma unor acțiuni care au pierdut orice aparență de finalitate — sau mai precis : de legătură cu finalitatea dată. În virtutea deprinderii cultivate, oamenii pun în mișcare cauze care în nici un caz nu pot produce efectele dorite. K. nu poate ajunge la Klamm răspunzînd interogatoriului, dar, pentru a ajunge la Klamm, nu i se dezvăluie altă posibilitate decît să răspundă la interogatoriu ; Block nu poate obține indulgența tribunalului citind toată ziua aceeași filă din care nu se poate pricepe nimic, dar aceasta i se cere să facă, și o face. Mecanismul intern al absurdității pare a se baza, în cazul lui Kafka, pe o deteriorare gravă a raporturilor cauzale. Această deteriorare ni se relevă deseori sub forma unei disproporții halucinante dintre cauză și efect în ambele sensuri : cauze insignifiante provoacă efecte decisive, sau viceversa. Disproporția este însă forma benignă a acestei deteriorări. De multe ori, ea ajunge pînă la ruperea corelației, și astfel lumea devine o aglomerare de cauze sterile sau de efecte enigmatice.

Joseph K. e arestat — dar care este cauza ? Samsa se trezește transformat în insectă — dar care este cauza ? Lui K. i se refuză slujba pentru care fusese angajat — dar care este cauza ? Sau : Bendeman e condamnat la moarte de propriu-i tată ; cauza : un banal schimb de scrisori cu un prieten. Soldatul e condamnat la oribila stigmatizare mortală practicată în colonia de pedeapsă, fiindcă în cursul nopții nu s-a sculat din oră în oră pentru a-l saluta pe căpitan în timp ce acesta dormea etc.

Aceste legi aparente sînt cu atît mai înăbușitoare cu cît sînt mai lipsite de sens. Fragilitatea raportului cauzal le face neinteligibile. Acțiunea lor e imprevizibilă — ca moment, direcție, rezultat.

Și de astă dată însă Kafka trece numai de primul strat al aparențelor. El izbutește să descopere absurditatea dincolo de falsele legi, dar nu și legitatea reală care guvernează, în ultimă instanță, însăși absurditatea. Lumea exterioară rămîne astfel o stihie deplină. Nestabilitatea distruge orice criterii. Mișcarea dezordonată copleșește totul, repausul relativ e absent. Omul rătăcește înspăimîntat prin acest peisaj amețitor. Capacitatea de a gîndi îi folosește tot atît de puțin ca o busolă fină pe o planetă ale cărei puncte cardinale s-ar învîrti într-un vîrtej necontenit, cu o viteză fabuloasă.

După cum remarcă și Helmuth Richter, în această concepție se fac simțite în mod evident limitele de clasă ale lui Kafka. O dată cu legile aparente, el neagă lumii existente orice legitate. Uneori, neîncrederea față de legile care domină viața omenirii se întinde chiar și asupra legilor naturii. Așa se naște acel iureș în care coordonatele spațio-temporale capătă o elasticitate comparabilă cu a corpurilor aflate în regimul marilor viteze fizice, avînd însă imprecizia proprie raporturilor etice. Îndărătul haosului real — și într-un anumit fel chiar înăuntrul său — el nu reușește să detecteze acele legi obiective, profunde și inexorabile care împing însuși haosul, în totalitatea lui, pe orbita ireversibilă a pieirii sale.

Ne propunem să revenim ulterior asupra cîtorva dintre contradicțiile creației lui Kafka, care pot fi socotite mai fertile sub aspectul implicațiilor lor filozofice și artistice.

DETERMINISMUL

DE

ANDREI POPOVICI

A. CATEGORIILE (FORMELE) DETERMINISMULUI

I. DETERMINISMUL ÎN GENERAL

1. *Definiția determinismului.* Categoriile determinării sînt însești categoriile dialecticii ; determinismul ca atare constituie însă o teorie.

Orice determinare constituie o limitare ; orice determinare este deci o negație (Spinoza) ; „această propoziție — subliniază Lenin în *Caiete filozofice* — este de o importanță extremă". După cum subliniază Hegel, „Spinoza se oprește la negația ca determinare sau calitate ; el nu ajunge la recunoașterea acesteia ca negație absolută — negația negației".

Ca teorie științifică, determinismul constituie o latură fundamentală a materialismului dialectic ; el implică în esență următoarele teze :

a) existența interconexiunii (legăturii reciproce) și interdependenței (condiționării reciproce), deci a mișcării și interacțiunii universale, a legității, a necesității ;

b) caracterizarea lor pe baza metodei dialectice : prin trecerea schimbărilor cantitative în cele calitative, lupta contrariilor și negarea negației ;

c) caracterizarea categoriilor determinării drept categorii ale materiei în mișcare și interacțiune (tezele filozofice ale materialității, obiectivității și cognoscibilității). Legătura reciprocă și condiționarea reciprocă a fenomenelor, stabilite prin metoda dialectică, constituie legile necesare de dezvoltare a materiei în mișcare.

2. *Categoriile determinării.* Determinismul și legitatea nu se identifică ; determinismul existenței (determinismul simplu) și determinismul esenței (corespunzător dedublării existenței în esență și fenomen) constituie momentele fundamentale ale determinismului. *Determinismul exis-*

Rev. filoz., **12**, *10*, p. 1323–1335, București, 1965

tenței (de pildă determinismul spațio-temporal sau energie-impuls) este : a) determinismul calității în general (determinismul existenței, negației și transformării ca unitate dialectică), determinismul calității concrete (finite) ; în sfîrșit, determinismul infinitului calitativ ; b) determinismul cantității : determinismul cantității ca atare (determinismul continuu și discontinuu) ; determinismul cantității concrete finite (= al mărimii : determinismul unității și pluralității) ; determinismul infinitului cantitativ ; c) determinismul măsurii ca unitate dialectică a cantității și calității.

Determinismul esenței este : a) determinismul esenței pure (determinismul conținutului și formei — categorii ale fundamentului absolut ; b) determinismul fenomenului (determinismul obiectului și relației) ; c) determinismul realității ca unitate dialectică dintre esență și fenomen : determinismul absolutului și relativului ; determinismul necesității (= determinismul dinamic) și întîmplării (determinismul aleatoriu = determinismul statistic) ; determinismul raportului absolut : determinismul substanțialității (al substanței, atributelor și modurilor) și determinismul interdependenței (cauzalității, unitate dialectică a cauzei și efectului).

Determinismul legii (legitate) e de tipul determinismului esenței, legea fiind o relație esențială.

Unității dialectice indisolubile a categoriilor contrarii pe baza primatului uneia îi corespunde unitatea dialectică a determinismelor de tip contrar, pe baza primatului determinismului unei categorii.

3. *Determinismul fizic.* În afara clasificărilor de mai sus, valabile pentru toate formele de mișcare și stările materiei, determinismul stărilor și formelor de mișcare fizice ale materiei se mai clasifică astfel :

a) *algebric* (analitic) : determinismul funcțional (corespunzător unor mărimi comutative) și determinismul operatorial (corespunzător unor mărimi necomutative : matrice și operatori) ; determinismul derivatelor inferioare ; determinismul derivatelor superioare (frecvențelor înalte) ;

b) *geometric :* determinismul punctual (local, pur continuu) ; determinismul nepunctual (nelocal), continuu sau discontinuu, realizat în cadrul unor teorii cuantice ale cîmpului ;

c) *fizic :* determinismul nerelativist ; determinismul relativist (determinismul spațio-temporal unic = unificarea covariantă în spațiu-timp cvadridimensional sau polidimensional relativist a parametrilor spațiali și temporali, a condițiilor inițiale și de frontieră) ; determinismul suprarelativist (determinismul reciprocității = determinismul cinematic-dinamic unic : unificarea în varietatea coordonată-durată, impuls-energie, sau în varietăți mai generale, a parametrilor canonic conjugați, a condițiilor inițiale și de frontieră).

Determinismul de tip mecanic corespunde unui număr finit sau numărabil de parametri ; determinismul de tip nemecanic — unei infinități de parametri, de ordinul continuului sau de ordin superior. Determinismul de tip mecanic e descris de ecuații diferențiale și e pur corpuscular (discontinuu), corespunzător mecanicii clasice, teoriei restrînse a relativității sau mecanicii cuantice (în esență nerelativiste). În acest

cadru, particulele — în număr finit sau numărabil — şi natura lor sînt considerate invariabile, iar particulele şi cîmpul material considerate ca entităţi (obiecte) fizice distincte (deşi eventual în interacţiune). Dimpotrivă, cîmpul în teoria continuă sau cuantică (formal, în teoria fenomenologică şi mediile „continue" ale substanţei, ca medie statistică a structurii ei discontinue) constituie un sistem cu un număr infinit de componente corespunzătoare punctelor (în teoria nerelativistă), evenimentelor (în teoria relativităţii) sau evenimentelor generalizate (în teoria reciprocităţii) în sensul determinismului local (punctual), sau corespunzătoare regiunilor spaţio-temporale sau spaţio-temporale-energie-impuls, în teoria nelocală = nepunctuală, în particular în geometria discontinuă (cuantică) a spaţiului-timp relativist sau varietăţii reciprocităţii. Determinismul cîmpului e, în consecinţă, descris de ecuaţii cu derivate parţiale (în teoria continuă punctuală = locală); de ecuaţii globale (integrale, integro-diferenţiale etc.) în teoria nelocală (nepunctuală) continuă; de ecuaţii cu diferenţe finite în teoria nelocală (nepunctuală) cuantică (discontinuă). În aproximaţia relativist-restrînsă, în teoria cuantică, ecuaţiile se înlocuiesc cîteodată prin reprezentări ireductibile ale grupului Lorentz etc.

De asemenea, dată fiind transformarea reciprocă şi interacţiunea diverselor particule şi cîmpuri, verificate de experienţă, ca stări ale cîmpului material unic, în teoria cuantică, relativistă a cîmpului, numărul şi natura particulelor şi cîmpurilor, deci numărul componentelor (parametrilor) variază în special în domeniul energiilor-impulsurilor mari, al distanţelor-duratelor mici de ordinul 10^{-13} cm, respectiv 10^{-20} s şi poate deveni infinit chiar într-o regiune finită a cîmpului.

4. *Determinismul cantităţii* (gradul determinismului). Determinismul absolut (interconexiunea şi interacţiunea universală) e gradat; el constituie pe fiecare treaptă unitatea dialectică a interconexiunii (şi interdependenţei) relative şi a independenţei (relative). Procese sau obiecte relativ independente pot deveni esenţial dependente, şi invers (cazul ciocnirilor). Pe de altă parte, limitarea reciprocă şi întrepătrunderea, deci unitatea dialectică a categoriilor contrarii (ireductibile) se reflectă — între anumite limite — în variaţia în raport invers a determinismelor corespunzătoare — la limită, în existenţa unei conexiuni sau interdependenţe relative pe planul unei categorii şi a independenţei relative pe planul categoriei opuse. Variază astfel, între anumite limite, în raport invers: determinismele continuu şi discontinuu, unităţii şi pluralităţii, finitului şi infinitului, cantităţii şi calităţii, conţinutului şi formei (sau funcţiei şi formei), fundamentului şi condiţiilor, obiectului şi relaţiei, esenţei (legii) şi fenomenului, absolutului şi relativului, substanţialităţii şi cauzalităţii, substanţei şi atributelor, posibilităţii şi realităţii, necesităţii (determinism dinamic) şi întîmplării (determinismului statistic).

Astfel, după cum s-a văzut, în teoria probabilităţii, în măsura independenţei (relative) crescînde a elementelor unui colectiv pe planul determinismului dinamic, ele se subordonează în măsură crescîndă deter-

minismului statistic (în particular determinismului probabilist, devenind elemente ale unui colectiv statistic).

5. *Determinismul calitativ (determinismul parțial și total).* De asemenea, diverse determinisme parțiale corespunzătoare diverselor stări ale materiei și formelor de mișcare se limitează reciproc ; determinismul total e o unitate dialectică ierarhizată — nicidecum suprapunere mecanică liniară — a determinismelor parțiale, calitativ ireductibile : în esență, a determinismelor de tip fizic, chimic, biologic, social, fiecare cuprinzînd o infinitate de nivele. Toate stările și formele superioare ale materiei și mișcării nu se transformă și nu interacționează decît prin intermediul stărilor și formelor fizice ale materiei și mișcării. Determinismul fizic (în ultimă instanță determinismul cîmpului material spinorial neliniar unic, baza unității materiale a lumii) e singurul determinism primar (ca existență) și neîntrerupt. Aceasta e formularea riguroasă a principiului clasic al „cauzalității naturale închise".

Izolarea fiecărui determinism parțial — chiar descris printr-o infinitate de parametri — implică limitarea calitativă și cantitativă a stărilor, formelor și structurilor materiei și mișcării, deci postularea caracterului neesențial al celorlalte determinisme sau neglijarea lor totală ; ele iau în raport cu determinismul parțial dat (cu necesitatea relativă de natură dată) forma întîmplării (necesității formale) relative. Ca unitate dialectică a determinismelor parțiale, determinismul total e, totodată, necesitate absolută, unitate dialectică a necesității relative și întîmplării relative.

Absolutizarea oricărui determinism parțial implică deci negarea unității dintre necesitate și întîmplare (= dintre determinism dinamic și statistic).

În cazul unui sistem finit supus unui determinism parțial de tip fizic dat, pe planul legii, determinismele parțiale de tip fizic excluse se înlocuiesc în fizica clasică și relativist-restrînsă (inclusiv în mecanica cuantică nerelativistă) prin „forțele" exercitate de mediu asupra sistemului sau invers, iar pe planul fenomenului prin condițiile inițiale și de frontieră (de limită). Prin definiție, forța caracterizează interacțiunea de natură fizică oarecare în transformarea ei în interacțiune mecanică (corespunzătoare deplasării spațio-temporale pure — Engels) ; ea e în fond considerată izolat : a) de substratul ei material (cîmp-particule) ; b) de restul interacțiunilor ; c) de acțiunea contrară a sistemului asupra mediului, sau invers. De aici limitele aplicabilității categoriei „forță". Obiectul fiind primar față de relații, dar dezvăluindu-se doar prin ele (Marx), fizica clasică și relativistă a cîmpului subordonează categoria forță (categorie a relației) categoriilor fizice mai primare ale energiei-impulsului și în fond cîmpului (continuu) și particulelor (discontinue) (categorii ale obiectului) ca stări ale materiei. Densitatea forței e derivata densităților energiei respectiv ale impulsului după coordonatele spațiale respectiv durate sau produsul intensității cîmpului exterior și al densității 4-sarcinii-curentului de tip dat corespunzător particulei. Sarcina și curentul constituie măsurile, temporală respectiv spațială, ale

interacţiunii de tipul dat (constante de cuplaj), cel puţin în cazul (probabil general) al existenţei unui cîmp special sau a unor particule speciale mediatoare ale interacţiunii.

Abia în teoria cuantică relativist-generală a cîmpului — ca teorie unitară a cîmpului material şi particulei în transformarea reciprocă — cade separarea artificială dintre cîmpul exterior şi cîmpul propriu al particulei şi, deci, descompunerea în factori a forţei ; forţa este înlocuită prin categorii mai generale.

Descrierea unui sistem — chiar finit — în cadrul determinismului parţial dat doar prin condiţii iniţiale şi condiţii de frontieră e deci incompletă ; ea revine la izolarea relativă a sistemului posibilă : a) pentru un sistem finit (deci exclusă într-o teorie consecventă de cîmp şi mai ales în probleme cosmologice) ; b) pentru viteze mici şi interacţiuni (cîmpuri) slabe, condiţionate de densitatea redusă (cvasinulă) şi cvasiconstantă în timp şi spaţiu (cvasiomogenă) a materiei, la distanţe suficient de mari de sistemul dat. În particular, izolarea relativă este posibilă pentru corpuri cvasirigide prin neglijarea deformărilor — posibilă în primă aproximaţie pentru viteze mici de propagare a interacţiunii şi pentru interacţiuni slabe.

În practică, absolutizarea oricărui determinism parţial rupe sistemul dat, de o parte a reţelei interconexiunii şi interdependenţei universale, considerînd — în condiţii de frontieră date — stările viitoare ale sistemului doar în funcţie de stările sale iniţiale, făcînd cel puţin în parte abstracţie de mediul şi de dezvoltarea acestuia. În consecinţă, din stările iniţiale ale sistemului, chiar determinate în mod riguros (= cu probabilitatea 1), stările viitoare nu pot decurge în cadrul determinismului parţial dat decît cu o anumită probabilitate.

II. DETERMINISMUL DINAMIC ŞI STATISTIC

1. *Definiţia determinismului dinamic şi statistic.* Indeterminismul (în particular şcoala cuantică din Copenhaga) identifică adeseori determinismul cu determinismul dinamic (în particular cu cel mecanicist = laplacian), iar determinismul statistic (în particular cel probabilist) cu indeterminismul. În realitate, „probabilitatea unei anumite comportări a obiectului în condiţii exterioare date este determinată de proprietăţile interne ale obiectului individual dat şi de condiţiile exterioare“ [1] ; în consecinţă „statistica nu exclude determinismul, dimpotrivă, adevărata ei natură poate fi dezvăluită pe baza determinismului“ [2].

Prin definiţie, în cazul determinismului dinamic, starea obiectului, relaţiile (interacţiunile) sale cu mediul şi deci structura sa sînt determinate în mod (relativ) necesar, deci în mod (relativ) univoc. În particular, legea (ecuaţia) fiind dată, condiţiile iniţiale şi de frontieră (con-

[1] V. A. Fok, UFN, 62, *4*, 1957.

[2] I. V. Sacikov, *Discutarea problemelor filozofice ale mecanicii cuantice*, în „Probleme de filozofie“, 1959, nr. 2.

diţiile la limită) determină relativ univoc stările, interacţiunile şi deci structura obiectului în domeniile spaţio-temporale vecine date, în particular cele ulterioare. Dimpotrivă, în cazul determinismului statistic, prin definiţie, stările obiectului şi relaţiile (interacţiunile) sale cu mediul, şi deci structura sa, sînt determinate în mod (relativ) aleator (întîmplător), deci în mod (relativ) neunivoc.

În cazul determinismului dinamic rezultă — între anumite limite — o singură desfăşurare posibilă a procesului, în cel de-al doilea — un ansamblu de desfăşurări posibile („posibilităţi potenţiale").

În cadrul determinismului statistic, determinismul fenomenului ia forma determinismului proceselor aleatorii de masă fără frecvenţă stabilă ; determinismul esenţei (legii) ia forma determinismului probabilistic-aleatoriu, determinismul proceselor de masă cu frecvenţa stabilă. Determinismul probabilistic-aleatoriu (cel de-al doilea tip al determinismului statistic) implică deci (în opoziţie cu determinismul aleatoriu oarecare — determinismul statistic de primul tip) cel puţin existenţa legii fenomenologice de masă, iar în cazuri foarte întinse şi existenţa legilor (esenţelor) probabiliste de ordin superior.

Regularitatea statistică se deosebeşte de regularitatea dinamică, în cadrul căreia pentru fiecare proces izolat valorile unor mărimi determină exact pe celelalte.

Pe planul conţinutului şi al formei, opoziţia dintre determinismul dinamic şi statistic corespunde opoziţiei dintre determinismul riguros şi aleatoriu, deci, în cadrul legilor, opoziţiei dintre lege riguroasă şi probabilistă : determinismul dinamic e riguros în conţinut şi formă ; determinismul statistic (în particular probabilist) e aleatoriu în conţinut şi riguros în formă [3].

2. *Concepţia metafizică a determinismului.* Concepţia metafizică a determinismului reflectă negarea unităţii dialectice a categoriilor contrare şi a determinismelor corespunzătoare. Sub anumite forme moderne, idealiste, determinismul metafizic absolutizează întîmplarea (negarea determinismului dinamic) ; sub forma sa clasică, dimpotrivă, concepţia metafizică a determinismului absolutizează necesitatea pură (determinismul dinamic) şi neagă, în fond, determinismul statistic, considerat categorie subiectivă, mască a ignoranţei noastre. În fizica clasică, relativistă sau cuantică, determinismul clasic izolează, de asemenea, proprietăţile geometrice şi fizice ale materiei şi poartă un caracter strict punctual (local).

În realitate însă, unitatea dialectică : a) a necesităţii şi întîmplării (deci a determinismului dinamic şi statistic, în particular probabilist) ; b) a formelor de existenţă ale materiei (covarianţa legilor fizice în variabilele coordonate-durată şi energie-impuls = legea reciprocităţii) ; c) a stărilor materiei : a particulei (stării discontinue) şi cîmpului (stării continue), baza caracterului nelocal (nepunctual) al particulei şi cîmpului constituie o depăşire a determinismului laplacian. Unitatea dialectică

[3] A. Popovici şi Gh. Ciucu, *Categoria probabilităţii.*

a formelor de existență și a stărilor materiei se reflectă în relațiile de impreciziune ale particulei (de tip Heisenberg) și în relațiile de impreciziune generalizate corespunzătoare fiecărui punct-moment al cîmpului [4].

Determinismul de tip metafizic, determinismul clasic (laplacian) și determinismul mecanicist nu se identifică deci ; determinismul dinamic al ultimelor teorii fizice (determinismul reciprocității și nelocalizabilității) e neclasic (nelaplacian) ; determinismul clasic e mecanicist (determinismul pur corpuscular = pur discontinuu, absolutizarea formei mecanice a mișcării) sau nemecanicist (determinismul cîmpului, corespunzător formelor fizice nemecanice ale mișcării ; determinismul reunit cîmp-substanță) ; determinismul mecanicist (laplacian) constituie un caz particular al determinismului clasic.

Determinismul mecanicist ca teorie filozofică constituie o latură fundamentală a materialismului mecanicist : el absolutizează determinismul obiectiv de tip mecanic (caz limită, corespunzător unor stări — discontinue = corpusculare — și unor forme de mișcare mecanice — efective ale materiei). Determinismul mecanicst reduce deci determinismul : a) la un determinism pur corpuscular, discontinuu (reducerea materiei la particule separate, discontinuitate pură, pluralism pur corespunzător unui număr finit sau numărabil de parametri) ; b) la un determinism pur cantitativ (în esență la forma mecanică a mișcării materiei : deplasarea spațio-temporală pură).

„După Laplace, starea universului la un anumit moment este determinată printr-o infinitate de parametri care satisfac o infinitate de ecuații diferențiale. Dacă vreo «minte atotcuprinzătoare» ar fi în stare să scrie toate aceste ecuații și să le integreze, atunci, după Laplace, ea ar putea să prevadă cu o precizie absolută, întreaga evoluție a lumii în decursul timpului infinit. În realitate însă, infinitul matematic cantitativ este o aproximație foarte grosolană în comparație cu inepuizabilitatea calitativă a lumii reale. Nici introducerea unei infinități de parametri, nici descrierea stării mediilor continue, cu ajutorul unor funcții de punct al spațiului, nu exprimă adecvat complexitatea infinită a fenomenelor reale... Punînd însă în evidență trăsăturile esențiale ale procesului real, obținem un anumit «rest» pe care trebuie să-l considerăm aleator. Factorii aleatori de care nu s-a ținut seama exercită întotdeauna o anumită influență asupra desfășurării procesului" [5].

3. *Fundament și condiție în cadrul determinismului dinamic.* Fundamentul concret intern al procesului dat (în particular, după cum a subliniat Mandelstam, legea fizică dată, deci esența) își găsește expresia de obicei în anumite ecuații. Condițiile specifice concrete ale procesului (corespunzătoare fenomenului) își găsesc, dimpotrivă, expresia în condițiile inițiale și de frontieră (de limită). Unitatea dialectică dintre fundament și condiții (pe baza primatului fundamentului), dintre fenomen și lege (esență) (pe baza primatului legii), deci și dintre necesitate și întîm-

[4] A. Popovici, DAN SSSR, 111, nr. 1, 1956, JETF 32, 4, 1957.
[5] V. A. Fok, UFN, 62, 4, 1957.

plare (categorii ale realității = unitate dialectică a esenței și fenomenului) se reflectă în expresia soluției ecuației ca funcție sau funcțională a parametrilor de bază și a condițiilor inițiale și de frontieră.

În cadrul determinismului dinamic (vezi teoria generală a sistemelor dinamice : N. V. Bogoliubov, V. V. Stepanov ș. a.) : a) starea esențială a sistemului (procesului) dat e definită printr-un anumit obiect matematic ω (un număr finit sau infinit de parametri sau funcții, funcționale etc.) ; b) valorile ulterioare ale lui ω corespunzătoare momentului $t > t_0$ — și în condiții foarte largi și valorile anterioare, corespunzătoare momentelor $t < t_0$ — se determină univoc pe baza valorilor „inițiale" ω_0 corespunzătoare momentului inițial t_0 și unor condiții de frontieră (de limită) spațiale x_0, $\omega = F(t_0, \omega_0, x_0, t)$ — ca consecințe ale unui sistem de ecuații continue și locale (diferențiale, derivate parțiale etc.) sau discontinue (ecuații cu diferențe finite) sau globale (nelocale : ecuații integrale, integro-diferențiale etc.).

Determinarea funcției F necesită rezolvarea acestor ecuații în condiții suplimentare (inițiale și de frontieră) date. Procesul determinist dinamic efectiv poate fi reprezentat în spațiul configurațiilor Ω (în particular spațiul fazelor) = mulțimea stărilor posibile ale sistemului = mulțimea valorilor lui ω.

În condiții foarte largi, în cadrul determinismului dinamic sînt valabile două corolare ale principiilor de mai sus : 1) principiul continuității față de variația (în spațiu-timp) — în particular în timp — a legilor fizice [6] ; 2) principiul continuității față de valorile inițiale : funcția F (t_0, ω_0, x_0, t) e o funcție continuă a valorilor inițiale. În consecință, în formularea lui Gr. C. Moisil [7], din punct de vedere gnoseologic, unei erori suficient de mici relative la valorile inițiale ω_0 îi corespunde o eroare oricît de mică relativă la valorile corespunzătoare ω în momentul t oarecare. În caz contrar (cazul singularităților funcției F), în anumite condiții, determinismul dinamic definit de parametrii ω se încadrează fie unui determinism statistic, fie unui determinism dinamic mai larg.

Anumite legi fizice constituie limite ale unor legi mai generale, limite corespunzătoare valorilor limită ale unor mărimi variabile. Astfel, viteza relativist restrînsă constantă, absolută, c, a luminii în cîmp (viteza limită a oricărei interacțiuni) față de S.C. inerțiale e limita vitezei $f \equiv cf'$ relativist generale variabile în spațiu și timp. În particular, în formularea lui Gr. Moisil, pe plan gnoseologic, anumite valori limită ale unor constante ale noilor legi trebuie să dea legi de tip clasic. Fizica clasică corespunde valorilor limită $c \to \infty$ și $h \to 0$ (h = cuantumul acțiunii) ale fizicii relativist-restrînse și cuantice. Absolutizarea celor două corolare ar implica însă o îngrădire a legilor naturii și postularea unor limite ale cunoașterii.

4. *Fundament și condiție în cadrul determinismului statistic.* Determinismul statistic al unui colectiv poate : a) fie intra în însuși funda-

[6] Gr. C. Moisil, *Problema determinismului (determinism și înlănțuire)*, București, 1940.

[7] *Ibidem.*

mentul (în particular în legea fundamentală) a colectivului, condiţiile iniţiale şi de frontieră fiind determinate riguros ; b) fie doar în condiţiile iniţiale şi de frontieră, legea fundamentală fiind ea însăşi dinamică ; c) în sfîrşit, ambele cazuri pot fi combinate (A. Kolmogorov în prefaţa traducerii lucrării) [8]. În primul caz, determinismul statistic este datorit unor interacţiuni relativ independente şi comparabile ca mărime (în cazul mişcării particulei browniene, interacţiunii cu moleculele fluidului), supuse unui determinism dinamic la un nivel mai profund. În cel de-al doilea caz, determinismul statistic este datorit fie doar condiţiilor iniţiale (cazul sistemelor mecanice conservative tratate după varianta clasică a metodei funcţiilor arbitrare — Hincin — cazul ruletei sau al zarului), fie şi condiţiilor de frontieră (deci perturbaţiilor mici acţionînd în tot decursul procesului — cazul proiectilului supus în esenţă legii dinamice a gravitaţiei, în condiţii iniţiale date, şi interacţiunilor perturbatoare cu mediul).

5. *Unitatea dialectică a determinismului dinamic şi statistic* (formă şi conţinut). În opoziţie cu mecanicismul, materialismul dialectic recunoaşte existenţa unui determinism statistic (aleatoriu) (în particular a celui probabilist aleatoriu, corespunzător frecvenţelor stabile). În cadrul său, necesitatea e valabilă pentru fiecare proces individual în parte, colectivul ca masă fiind supus întîmplării ca rezultantă a necesităţii (cazul proceselor aleatorii fără stabilitate a frecvenţei) ; în cazul proceselor probabilist-aleatorii (frecvenţe stabile), necesitatea îşi croieşte drumul, chiar pe planul colectivului ca masă, ca o tendinţă, ca direcţie generală a dezvoltării, manifestată doar prin fluctuaţii, deci prin perturbaţii şi deci prin întîmplări ; ea se manifestă în aceste întîmplări în mod statistic ca medie a unui număr mare de valori (frecvenţe), oscilînd în jurul valorii fundamentale, a probabilităţii ca măsură a necesităţii statistice. „Legea internă care-şi croieşte drum prin aceste fenomene întîmplătoare şi le regulează devine vizibilă numai atunci cînd ele sînt privite în mase mari“ [9].

În opoziţie cu idealismul indeterminist (în particular cu tezele pur statistice ale şcolii cuantice din Copenhaga), materialismul dialectic recunoaşte existenţa unui determinism dinamic (în particular al legilor dinamice).

Concepţia metafizică (mecanismul determinist ca şi indeterminismul idealist) se caracterizează prin ruperea determinismului mecanic şi statistic. În particular, conform concepţiei sale empiriste, Mises vede „sarcina exclusivă a calculului probabilităţilor“ în „a calcula, din distribuţiile date în interiorul unui anumit colectiv de bază, distribuţiile în colectivele deduse de aici. Acest principiu care conturează pe deplin specificul calculului probabilităţilor îl limitează esenţial în două direcţii : întîi, se pot trage concluzii despre o probabilitate necunoscută numai

[8] N. Arlex şi K. R. Buch, *Introducere în calculul probabilităţilor şi statistica matematică*, Moscova, 1951.

[9] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1955, p. 780.

pe baza unei probabilități date și, al doilea, rezultatul calculului poate să fie întotdeauna iarăși o probabilitate" [10]. În realitate :

a) din unitatea dialectică a categoriilor conținut și formă, fundament și condiții (categorii ale esenței), obiect și relații, întreg și elemente (categorii ale fenomenului), a esenței (legii) și fenomenului în cadrul realității, deci din unitatea dialectică a absolutului și relativului, a realității și posibilității, necesității și întîmplării (categorii ale realității) ;

b) din unitatea dialectică a stărilor materiei (cîmpul material continuu și particulele discontinue, bazele materiale ale determinismului dinamic și statistic) rezultă :

1) unitatea dialectică a determinismului dinamic și statistic (în particular a legilor dinamice și probabiliste), unitate de contrarii calitativ ireductibile ca atare (ca esență), dată fiind și ireductibilitatea calitativă a întregului la elemente ;

2) primatul determinismului dinamic asupra determinismului statistic pe planul existenței, reflex al primatului conținutului față de formă, al fundamentului față de condiții, al obiectului față de relații, al întregului asupra elementelor, al esenței (legii) asupra fenomenului, al absolutului asupra relativului, deci al necesității asupra întîmplării.

Atît determinismul dinamic, cît și cel statistic implică necesitatea ca și întîmplarea, contradicția se rezolvă pe planul esenței și fenomenului, ca și a conținutului și formei.

În cadrul determinismului dinamic, întîmplarea e fenomen (perturbație a esenței de ordinul I = a necesității) ; în particular, în cazul proceselor supuse unor legi dinamice, prin intermediul determinismului dinamic corespunzător esenței de ordinul I, se dezvăluie legea dinamică corespunzătoare a esenței de ordinul al II-lea. Dimpotrivă, în cazul determinismului statistic, determinismul dinamic e fenomen, medie statistică a unor întîmplări corespunzătoare esenței de ordinul I (determinism statistic) ; în particular, în cazul proceselor supuse unor legi statistice (determinismul probabilistic-aleatoriu), prin intermediul esenței de ordinul I (determinism statistic), se dezvăluie esența de ordinul al II-lea (legea probabilistă).

Pe de altă parte, ca formă, probabilitatea însăși ca măsură cantitativă a necesității fenomenelor de masă stabile [11] are o expresie riguroasă (funcție sau funcțională) ; ea conține deci în germen determinismul dinamic și este aproximată prin anumite determinisme dinamice parțiale, corespunzătoare structurii continue a colectivului statistic, ca aproximație a discontinuității sale existentă la un nivel mai profund. În al doilea rînd, determinismul statistic — în particular cel probabilist, corespunzător esenței de ordinul I — e formă a necesității (rezultantă a unui determinism dinamic valabil la un nivel mai profund), fiind, la rîndul său, baza altor determinisme dinamice valabile la un nivel superior (fenomen), și invers. Față de un conținut mai profund, de ordinul al II-lea, corespunzător necesității dinamice (= determinismului dinamic),

[10] Mises, UFN, 1930, nr. 4, p. 447.
[11] A. Popovici și Gh. Ciucu, *op. cit.*

conținutul de ordinul I (probabilitatea = măsura necesității statistice) constituie, la rîndul său, o formă (de ordinul al II-lea) : probabilitatea (deci întîmplarea) e o formă a necesității [12].

Forma riguroasă a conținutului probabilist, care constituie, la rîndul său, o formă a necesității riguroase, reflectă legea negării negației. Unitatea dialectică a determinismului dinamic și probabilist reflectă deci unitatea dialectică dintre conținut și formă, fenomen și esență (într-o infinitate de nivele) și caracterul lor relativ pe ambele planuri : măsura ca formă a probabilității ; probabilitatea ca formă a necesității. Pe de altă parte, ireductibilitatea determinismului statistic și dinamic reflectă ireductibilitatea formei și conținutului, de asemenea, pe ambele planuri : ireductibilitatea calculului probabilității la teoria măsurii ; ireductibilitatea necesității dinamice și statistice (deci a necesității și întîmplării, în particular a necesității și probabilității) [13].

În macrofizică, continuitatea — deci determinismul dinamic — e de ordin fenomenologic ; discontinuitatea — deci determinismul statistic — e esențială. În microfizică, dimpotrivă, continuitatea (cîmpul) și discontinuitatea (particula) — deci determinismul dinamic ca și cel statistic — sînt ambele esențiale ; din primatul cîmpului material asupra particulei rezultă în microfizică primatul determinismului dinamic asupra celui statistic.

6. *Formele unității dialectice a determinismului dinamic și statistic* (esență și fenomen). Triplul caracter al determinismului fenomenului (determinism specific-nespecific, determinism omogen-neomogen, determinism individual-colectiv) și tripla opoziție a determinismului fenomenului (unitatea dialectică a obiectului și relației) și esenței (legii, unitatea dialectică a conținutului și formei) : a) determinismul parțial-total pe planul obiect-conținut ; b) determinismul extern-intern pe planul relație-formă ; c) determinismul particular-general pe planul relație-formă-obiect-conținut — au fost analizate în teoria categoriilor [14]. Ele se reflectă în tripla unitate dialectică a necesității și întîmplării.

Pe de o parte, întîmplarea (determinismul statistic, în particular probabilist) constituie la un nivel dat al structurii materiei, o rezultantă a necesității (determinismului dinamic), în particular a legii dinamice, corespunzătoare unui nivel mai profund :

a) pe planul stărilor materiei (unitate dialectică a conținutului și obiectului), determinismul statistic e rezultanta ciocnirii determinismelor dinamice ale diverselor obiecte individuale în cadrul colectivului (întîmplarea ca latură „parțială" a necesității totale) ;

b) pe planul formelor materiei (mișcării) (unitate dialectică a relației și a formei), determinismul statistic e rezultanta determinismelor dinamice ale diverselor relații eterogene (în particular, încrucișarea de lanțuri cauzale — Plehanov) în cadrul determinismului omogen al între-

[12] A. Popovici și Gh. Ciucu, *op. cit.*
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem.*

gului (întîmplarea ca latură „exterioară" (secundară) a necesității interne (principale)) ;

c) pe planul structurilor materiei (unitate dialectică a stărilor și formelor materiei), determinismul statistic e rezultanta diverselor determinisme dinamice specifice în cadrul determinismului nespecific al întregului (întîmplarea ca latură „particulară", concretă a necesității generale, abstracte ; întîmplarea izvorîtă din esența însăși a necesității — aspect mai profund în comparație cu tipurile a) și b) precedente ale întîmplării). În acest sens, întîmplarea e o „completare" a necesității (Engels) [15].

Pe de altă parte, în mod invers, se regăsesc ca medie statistică :

a) pe planul stărilor materiei (unitate dialectică a conținutului și obiectului), determinismul dinamic colectiv ca rezultantă a determinismelor statistice ale diverselor obiecte individuale ;

b) pe planul formelor materiei și mișcării (unitatea dialectică a formei și relației), determinismul dinamic omogen ca rezultantă a determinismelor statistice corespunzătoare diverselor relații eterogene ;

c) pe planul structurilor materiei (unitatea dialectică a stărilor și formelor materiei), determinismul dinamic nespecific ca rezultantă a determinismelor specifice.

Se precizează astfel, în consecință, teza fundamentală a lui Engels (din *Dialectica naturii*) cu privire la întîmplare ca formă a necesității. Îmbinarea dialectică a întîmplărilor corespunzătoare unui nivel al structurii materiei are deci ca rezultantă necesitatea (determinismul total, intern-general), deci determinismul dinamic, în particular legea dinamică, la un nivel superior ; în cadrul său, întîmplarea (determinismul statistic, în particular legea probabilistă) devine determinism parțial, exterior, particular.

La un nivel dat al structurii și mișcării materiei, regularitatea statistică reflectă comportarea obiectivă a individului sau a ansamblului dat. Față de un complex de condiții concrete date, fiecare fenomen separat este întîmplător, dar îmbinarea unui foarte mare număr de fenomene întîmplătoare implică necesitatea relativă față de complexul de condiții dat (tranziția schimbărilor cantitative în schimbări calitative și invers). La un nivel dat al structurii și mișcării materiei, determinismul elementelor e parțial, exterior, particular, deci : 1° relativ întîmplător și deci totodată relativ necesar în raport cu legea statistică de tipul dat, dar de fapt 2° complet determinat, devenind deci necesitatea absolută (determinism total, intern-general), incluzînd și determinismul statistic dat. Unitatea determinismelor elementelor dă un determinism calitativ nou, superior al întregului și reciproc, variația determinismului calitativ al întregului se transformă în noi variații calitative ale elementului.

În consecință, legile statistice ale particulelor și ansamblelor microcosmice (cuantice) trebuie fondate pe un determinism dinamic al cîmpului material spinorial unic, neliniar, de bază (după cum au subliniat și

[15] V. P. Tugarinov, *Categoriile dialecticii materialiste*, București, Litografia învățămîntului, 1957.

L. de Broglie, D. Bohm și Vigier), dar acest determinism (în opoziție cu autorii citați) e neclasic, bazat pe legea reciprocității și pe caracterul nepunctual al cîmpului [16]. Invers, determinismele (inclusiv legile) dinamice (în particular constantele) macrofizice trebuie fondate pe un determinism statistic al structurii discontinue a substanței.

7. *Determinismul constantelor fizice.* Constantele macrofizice (de pildă constantele gazelor perfecte) rezultă ca medie statistică a determinismelor fenomenului — în cazul gazelor, corespunzătoare distribuției moleculelor individuale (cazul presiunii), distribuției vitezelor mișcării termice dezordonate (cazul temperaturilor), distribuției greutăților specifice (cazul greutății specifice medii a amestecurilor de gaze).

Fenomenele și legile fizice parțiale, exterioare (secundare), particulare depind apriori de anumite constante reflectînd respectiv natura (starea) (substanței sau particulei), forma de mișcare și structura dată. Ca exemplu pot servi, respectiv, legea lui Clapeyron a unui gaz dat; ecuațiile liniare clasice ale unei particule date; ecuațiile grafice einsteiniene cu termen cosmologic λg_{ik}. Legile fizice totale, interioare (principale), generale trebuie să fie, dimpotrivă, independente de aceste constante, permițînd calculul lor, deci independente de etalon (= conform-covariante). Drept exemple opuse celor de mai sus se pot cita: a) legea stărilor corespondente a gazelor; b) ecuațiile conforme ale gravitației; c) ecuația neliniară unică a cîmpului material spinorial [17] (mărimea cosmologică λ rezultă atunci ca valoare particulară a scalarului conform de curbură); masele particulelor elementare ca valori proprii ale densităților — neliniare în spinorii de bază — ale maselor [18].

---

[16] A. Popovici, DAN SSSR, 111, nr. 1, 1956, JETF, 32, *4*, 1957; A. Popovici *Comunicările Academiei R.P.R., 1959*, 9, 7; „Revue des mathématiques pures et appliquées", vol. V, 1960, nr. *2*.

[17] A. Popovici, *Comunicările Academiei R.P.R., 1959*, 9, 7; „Revue des mathématiques pures et appliquées", vol. V, 1960, nr. *2*.

[18] A. Popovici, DAN SSSR, 111, nr. 1, 1956, JETE, 32, *4*, 1957; A. Popovici, *Comunicările Academiei R.P.R.*, 1959, 9,7; „Revue des mathématiques pures et appliquées", vol. V, 1960, nr. 2.

FENOMENOLOGIA LUI EDMUND HUSSERL ŞI IRAŢIONALISMUL CONTEMPORAN [1]

DE

AL. BOBOC

Articolul analizează „metoda fenomenologică" şi „teoria constituirii" a lui Husserl, urmărind îndeosebi conceptul de intenţionalitate şi desprinzînd principalele teme prin care fenomenologia pregăteşte metodologic iraţionalismul existenţialist. Se argumentează că „raţionalismul" lui Husserl este doar aparent, descriptivismul său intuiţionist respingînd teza caracterului activ al gîndirii şi ducînd la concluziile oricărui iraţionalism.

Opera lui Edmund Husserl (1859—1938), întemeietorul orientării fenomenologice, a avut o influenţă imensă asupra filozofiei burgheze contemporane, influenţă pe care comentatorii au comparat-o adesea cu cea exercitată de Kant la începutul veacului trecut [2].

Husserl continuă să stea şi azi în atenţia filozofilor, a specialiştilor din diferite domenii (etică, estetică, antropologie, sociologie, filozofia dreptului etc.), în care metoda fenomenologică şi-a găsit largi aplicaţii. Mişcarea filozofică [3] pe care el a iniţiat-o la începutul secolului în Germania a luat amploare pe plan european mai ales după primul război mondial, afirmîndu-se pe fondul crizei gîndirii burgheze, a cărei adîncire

---

[1] În articolul de faţă nu ne propunem o analiză amănunţită a întregii opere husserliene, ci abordăm doar aspectele necesare înţelegerii implicaţiilor ei iraţionaliste.

[2] Analogia a fost formulată încă la începutul deceniului al 3-lea, fiind reţinută şi în studiile asupra lui Husserl scrise de Camil Petrescu (*Istoria filozofiei moderne*, vol. III, Bucureşti, 1938) şi N. Bagdasar („Revista de filozofie", 1928, nr. 1). *Mutatis mutandis*, analogia este, desigur îndreptăţită.

[3] Principalii reprezentanţi au fost: A. Reinach (1863—1918), M. Scheler (1874—1928), A. Pfänder (1870—1941), M. Geiger (1880—1937), O. Becker (n. 1889), A. Koyré (n. 1892), R. Ingarden (n. 1893), M. Farber (n. 1901).

Rev. filoz., **12**, *10*, p. 1337–1352, Bucureşti, 1965

se manifesta în creşterea tendinţelor voluntariste şi iraţionaliste, în ostilitatea faţă de tradiţiile clasice progresiste ale filozofiei, îndeosebi faţă de raţionalism, dialectică şi materialism.

Fenomenologia a jucat un rol considerabil în primele trei decenii ale secolului al XX-lea în evoluţia filozofiei burgheze de la poziţiile raţionaliste pe care le mai întreţineau unele şcoli neokantiene la iraţionalismul existenţialist şi, totodată, de la idealismul subiectiv „antimetafizic" (în sensul de neontologist) la un idealism obiectiv, ostil celui clasic raţionalist, fenomen cunoscut sub denumirea de „Wendung zum Objekt". Sub influenţa tezelor husserliene, neokantianismul a căpătat treptat nota ontologismului, „filozofia vieţii" şi neohegelianismul s-au dispersat şi s-a constituit „ontologia critică" şi existenţialismul. Totodată, fenomenologia lui Husserl, mai ales teoria sa a „semnificaţiilor intenţionale", a avut o mare influenţă asupra unor gînditori neopozitivişti (mai ales din şcoala Lvov—Varşovia) [4], iar filozofia neotomistă şi catolică în genere a căutat să-şi apropie metoda fenomenologică [5].

După cel de-al doilea război mondial, urmaşii lui Husserl au scos la iveală noi aspecte ale operei sale, dezvoltînd-o şi criticînd-o totodată [6]. Mişcarea fenomenologică a crescut în amploare prin activitatea centrelor husserliene, mai ales a celui de la Louvain (Belgia), prin numeroase publicaţii şi comunicări la colocviile şi congresele naţionale şi internaţionale de filozofie.

Ceea ce izbeşte pe cercetătorul operei lui Husserl este contradicţia dintre repetatele sale declaraţii că fenomenologia reprezintă o încununare a „filozofiei raţionale" şi doctrina intenţionalităţii, în care şi-au găsit izvorul ontologiile iraţionaliste ale existenţialismului. Cum observă unul dintre adversarii neocriticişti ai fenomenologiei — J. Kraft —, dezvoltarea de la „filozofia ca ştiinţă riguroasă" la iraţionalismul lui Heidegger şi Jaspers nu este întîmplătoare [7].

Husserl însuşi nu a fost conştient de faptul că fenomenologia duce la iraţionalism. Astfel se şi explică protestele sale împotriva orientării dată de Heidegger fenomenologiei, uimirea lui în faţa rezultatelor la

---

[4] Vezi A. Şaff, *Vvedenie v semanticu*, Moscova, UJI 1963, p. 235.

[5] Semnalăm, de pildă, fenomenologia naturii a lui R. P. P. Teilhard de Chardin şi atenţia de care s-a bucurat opera lui Husserl în principalele centre neotomiste.

[6] Astfel, Marvin Farber (S.U.A.) a supus criticii doctrina lui Husserl despre „subiectivitatea transcendentală" şi s-a apropiat de naturalism; alţii însă caută „caracterul divin" al transcendentalismului husserlian (A. Diemer, *Die Phänomenologie und die Idee der Philosophie als strenge Wissenschaft*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", Band XIII). Trebuie remarcat că nici unul dintre husserlienii de azi (R. Ingarden, G. Berger, E. Lévinas, E. Fink, L. Landgrebe etc.) nu mai este urmaş ortodox al lui Husserl.

— Pentru cunoaşterea fizionomiei mişcării fenomenologice contemporane, a istoriei şi a interpretărilor operei lui Husserl, vezi studiul *La Phénoménologie* (în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendances principales*, vol. I, Paris, Fischbacher, 1961, p. 401—464) de H. L. Van Breda, directorul Arhivelor Husserl de la Louvain.

[7] Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, ed. a 2-a, Frankfurt am Main, Verlag Öffentliches Leben, 1957, p. 9.

care se ajunsese cu propriile-i concepte. Insistenţele cu care Husserl îşi exprima în 1935—1936 încrederea în „posibilitatea şi semnificaţia culturală a filozofiei raţionale", critica pe care el o făcea concepţiilor pozitiviste care duseseră ştiinţa la pierderea „semnificaţiei ei umane" [8], precum şi preocupările lui din ultimii ani ai vieţii pentru soluţionarea unor probleme etice [9] ce se puneau cu mare acuitate denotă frămîntarea intelectualului burghez care, în plină perioadă de dominaţie a fascismului în Germania, constatînd consecinţele practic-politice ale iraţionalismului, protesta împotriva acestuia, visînd la o „renaştere" a Europei „din spiritul filozofiei, graţie unui eroism al raţiunii" [10]. Husserl trăia însă drama faimosului magician care nu mai putea stăpîni duhurile rele pe care el însuşi le stîrnise. Căci opera sa însăşi, îngrădind prin „tehnicile" fenomenologiei forţa şi valoarea raţiunii umane, proiectînd rezolvarea întregii problematici teoretice în domeniul fictiv al „subiectivităţii pure", contribuise la pierderea omului şi a sensului real al vieţii lui, ceea ce dusese filozofia burgheză în faţa speculaţiilor existenţialiştilor despre neant.

1. *Husserl şi psihologismul. Ideea unei „logici pure".* Husserl a plecat de la matematici, în special de la cercetările aritmeticii formale şi ale „teoriei mulţimilor" a lui Cantor, datorită cărora la sfîrşitul veacului trecut se punea problema unei noi fundamentări logice a matematicii. Husserl însuşi a susţinut la Halle, în 1887, disertaţia *Über den Begriff der Zahl*, subiect înrudit cu preocupările „teoriei multiplicităţii" (formulată în 1877—1879 de G. Cantor). El avea o pregătire ştiinţifică, mai ales matematică, temeinică dobîndită în şcoala lui Kronecker şi Weierstrass. Aşa cum atestă lucrarea sa *Philosophie der Arithmetik* (1891), Husserl ajunsese la ideea unei teorii generale a sistemelor formal-deductive. Cum singur o mărturiseşte, a crezut că se poate ajuta de psihologie, dar s-a izbit de insuficienţele logicilor fundate pe psihologie şi a fost nevoit să treacă la o critică amănunţită a acestora.

În urma evidenţierii contradicţiilor psihologismului şi a consecinţelor lui relativiste şi subiectiviste pentru logică şi teoria cunoaşterii, Husserl a analizat pe larg problema reformei logicii după modelul matematic. Cu aceste idei se şi ocupă lucrarea sa *Logische Untersuchungen* (vol. I şi II, 1900—1901, ed. a 2-a refăcută în 1913 şi 1921). Soluţia propusă de el era însă refundamentarea logicii pe concepţia idealistă a conştiinţei intenţionale, ceea ce de fapt închide căile spre adevărata fundamentare a logicii (dovadă stă chiar faptul că Husserl nu şi-a putut încheia sistemul său de logică, preocupat fiind continuu de elaborarea metodologiei) [11].

[8] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Philosophia, vol. I, Belgrad, ed. Gregorić, 1936, p. 79—83.

[9] Vîdi A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Den Haag. M. Nijhoff, 1960, care scoate la iveală noi texte în care Husserl tratează aşa-numitele domenii „practice", formulînd, sub influenţa lui M. Scheler, ideea unei ontologii a valorilor.

[10] *Husserliana. Edmund Husserls Gesammelte Werke*, vol. VI, Den Haag, 1954, p. 348.

[11] Logica fenomenologiei a fost scrisă de A. Pfänder (*Logik*, Halle, 1921).

Interesantă rămîne incontestabil (a şi avut de altfel mare răsunet) critica psihologismului din logică (a teoriilor lui J. St. Mill, Sigwart, Erdmann etc.) şi a teoriilor biologiste ale lui Mach, Avenarius, Cornelius etc., deşi, trebuie să remarcăm, această critică a pregătit justificarea unei noi variante a idealismului „logic", a apriorismului şi formalismului în logică şi teoria cunoaşterii.

Răspîndirea psihologismului a fost legată de dezvoltarea metodelor experimentale în psihologie, ceea ce a ridicat prestigiul acestei discipline, care atrăgea prin exactitatea ei. Cercetarea activităţii gîndirii a dus însă pe unii psihologi la concluzii subiectiviste, pe care unii logicieni şi gnoseologi le-au urmat în acelaşi timp cu încercarea lor de a fundamenta logica cu ajutorul psihologiei. Psihologismul devenise o formă de răspîndire a subiectivismului şi în ştiinţele sociale [12].

Husserl a descoperit contradicţiile logic-formale ale psihologismului, şi în acest sens critica făcută de el acestei orientări este foarte instructivă. El nu a înţeles însă adevăratele cauze, izvoarele teoretice ale psihologismului : conceperea omului ca individ abstract, în afara relaţiilor sociale, şi de aci şi conceperea activităţii individului în afara legităţii, ceea ce duce la subiectivism. Deşi Husserl declara că psihologismul poate fi ocolit dacă se caută „specificul uman" al cunoaşterii, trebuie să remarcăm că fenomenologia lui nu a aflat acel specific, deoarece, criticînd neajunsurile naturalismului psihologist, el face abstracţie complet de activitatea naturală a omului, opunînd omul ca „subiect pur", naturii. Aceasta arată că de fapt adevăratul obiect al criticii lui Husserl îl constituiau materialismul şi înţelegerea determinării socialistorice a procesului cunoaşterii. Husserl se reîntîlneşte cu maniera psihologismului de a concepe omul în afara determinismului natural şi social. Pornind de la aceasta, el concepe şi adevărul, întreaga problematică a cunoaşterii, într-un mod mistificat. Astfel, el identifică obiectivitatea cu semnificaţia adevărului, adevărul cu valabilitatea. În locul psihologismului, el instituie formalismul. Respingînd ideea unor concepte generalizatoare şi pentru a lămuri chestiunile controversate între logica psihologistă şi „logica pură", Husserl consideră ca decisivă distincţia dintre „obiecte ideale şi obiecte reale şi, prin urmare, distincţia dintre legile ideale şi legile reale" [13]. Legile logice sînt considerate ca pur ideale, fără nici o legătură cu realitatea. Adevărul însuşi „transcende" orice temporalitate, este etern ; ceea ce e adevărat „este adevărat în chip absolut, adevărat în sine" [14]. Evidenţa însăşi nu este „un sentiment accesoriu", cum consideră psihologiştii, ci „experienţa trăită a adevărului" [15]. Evidenţa este „experienţa trăită a concordanţei între gîndire şi prezentul însuşi pe care ea îl gîndeşte, între sensul actual al enunţului şi starea de lucruri dată, iar adevărul este ideea acestei concor-

[12] Sovremennîi obiectivnîi idealizm, Moscova, 1963, p. 118.
[13] *Logische Untersuchungen*, vol. I, ed. a 4-a, Halle, Niemeyer, 1928, p. 77.
[14] *Ibidem* p. 117.
[15] *Ibidem* p. 190.

danţe. *Căci idealitatea adevărului constituie obiectivitatea lui*" [16] (subl. ns. — *Al. B.*).

Husserl nu cercetează problema genezei adevărului, cunoaşterea apărîndu-i ca un complex de adevăruri gata făcute. El uită calea reală, istorică care duce la adevăr, la cunoştinţe adevărate. Husserl nu pleacă de la lumea lucrurilor spre gîndire, ci direct de la gîndirea care posedă cunoştinţe adevărate. Ignorînd momentul reflectării, care este condiţia fundamentală în geneza adevărului, Husserl pleacă direct de la „obiectivitate" şi, uitînd de fundamentul ei *in re*, aceasta îi apare doar ca idealitate pură ; în acest fel, el ajunge la ideea unei „logici pure".

În justificarea acestor teze şi în întreg procesul prin care Husserl caută să refundamenteze logica, rolul principal îl joacă fenomenologia, înţeleasă ca „ştiinţă" despre conştiinţa pură şi intenţionalitatea ei. Cu aceasta ajungem la problema fundamentală a husserlianismului.

2. *Conştiinţă şi intenţionalitate. Problema esenţei logicului şi a metodei determinării lui : fenomenologia.* Tema centrală a fenomenologiei husserliene este conştiinţa şi intenţionalitatea ei. Indiferent de locul pe care-l ocupă antipsihologismul lui Husserl sau teoria sa a „constituirii" şi a evidenţei, toate sînt subordonate temei intenţionalităţii, fără de care nu se poate pătrunde în husserlianism [17]. Termenul intenţionalitate a fost introdus în filozofia contemporană de F. Brentano, care l-a preluat din scolastică şi l-a aplicat în analiza proceselor psihice [18].

Fenomenologia lui Husserl s-a constituit în totală opoziţie cu teoriile constructiviste ale filozofiei clasice germane şi ale celei contemporane neokantiene, încercînd o asimilare a dialecticii pe terenul mişcării intuiţioniste, reprezentată de şcolile „filozofiei vieţii", încercare care se transformă implicit (ca şi în cazul neohegelienilor) într-o reacţie antidialectică. Formula lui Husserl „zu den Sachen selbst", care traduce o anume ostilitate faţă de o „renaştere a hegelianismului" (iminentă la începutul secolului chiar prin evoluţia neokantianismului) îl uneşte însă cu descriptivismul pozitivist, el formulînd un fel de pozitivism al esenţelor.

Husserl vine cu o nouă concepere a conştiinţei şi a spiritului în genere, cu o nouă „teorie a experienţei", cum se vorbea în limbajul tradiţiei kantiene. În noile condiţii ştiinţifice, el a surprins, între alte

---

[16] Logische Untersuchungen, vol. I, ed. a 4-a, Halle, Niemeyer, 1928, p. 190—191.

[17] Tema intenţionalităţii este luată ca fir conducător pentru expunerea filozofiei husserliene în numeroase studii. Amintim : Q. Lauer, *Phénoménologie de Husserl* (Paris, 1955) ; St. Breton, *Consience et intentionalité* (Lyon et Paris, 1956) ; A. Diemer, *Edmund Husserl* (Meisenheim/Glan, 1956) ; G. Brand, *Welt, Ich und Zeit* (Den Haag, 1955).

[18] Franz Brentano (1838—1917) l-a influenţat pe Husserl prin lucrarea sa *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (vol. I, Leipzig, 1874). El susţinea ideea unei psihologii descriptive ca ştiinţă despre fenomenele psihice care prezintă caracteristica „intenţionalităţii", adică a orientării „asupra unui obiect" (ibidem, p. 115). Ceea ce în scolastică se numea *intenţionalitate* vine de la „intendere" — a orienta ; de asemenea, de la „intentio", care avea sensul de acţiunea de a tinde spre ceva. În afară de Brentano, Husserl a mai fost influenţat de B. Bolzano, care în lucrarea sa *Wissenschaftslehre* (1837) formula ideea logicului ca idealitate „pură" şi, totodată, susţinea existenţa „adevărurilor în sine".

neajunsuri ale teoriilor empiriste moderne, şi conceperea mecanicistă a conştiinţei. Teoria cu care el caută să se ridice la o înţelegere a subiectivităţii corespunzătoare noului nivel ştiinţific se constituie însă ca antidialectică şi antimaterialistă, deoarece Husserl, prin însăşi poziţia sa de clasă, nu a putut ieşi din cercul strîmt al înţelegerii transcendentaliste a omului şi a vieţii spirituale a acestuia. Modul în care Husserl caută să determine aportul subiectivităţii în cunoaştere se exprimă în metoda sa fenomenologică, metodă în esenţă subiectivistă, întrucît se concentrează exclusiv la descrierea activităţii subiectului şi dă total uitării ceea ce Hegel numea „viaţa obiectului", singura care dă substanţă şi sens adevăratei metode.

Husserl înţelege fenomenologia ca pe o metodă filozofică, care tinde la o „descriere pură a domeniului neutru al trăitului" şi a esenţelor care se prezintă aici, a „fluxului trăitului pur", aşa cum se prezintă el în intuiţie [19]. Fenomenologia descrie tot ceea ce se arată prin sine ca element „originar şi ireductibil". Ea, consideră Husserl, nu are nimic comun cu fenomenismul (în sensul tradiţional de limitare a cunoaşterii la simple fenomene). Pentru a ajunge la „fenomen", consideră Husserl, trebuie să revenim dincolo de domeniul judecăţii şi al conceptelor, la o sferă anterioară, a „fluxului pur al trăitului ca atare", care nu este nici realitate fizică, nici psihică, nici substanţă spirituală, ci o sferă „neutră", anterioară conştiinţei însăşi ; este o ţesătură a „actelor pure", în care se prezintă esenţele extratemporale *(Wesensheiten)*. Metoda fenomenologică urmăreşte nu explicarea, ci asigurarea condiţiilor pentru găsirea calităţilor „originare" şi „ireductibile" [20].

Metoda fenomenologică prezintă două caracteristici fundamentale : ele sînt de fapt două condiţii ale „descrierii" fenomenologice, ale cunoaşterii aşa cum este ea înţeleasă de Husserl. Aceste două condiţii sînt :

a) „Reducţia fenomenologică" sau operaţia de „punere în paranteză" *(Einklammerung)* a lumii sensibile şi a tuturor cunoştinţelor ştiinţifice şi filozofice ; prin aceasta, lumea („existenţa transcendentă") este scoasă din cauză, din preocupările noastre, lăsată la o parte (epohé) (ἐποχή), pusă provizoriu în suspensie *(Ausschaltung)* şi, fără să înceteze a mai exista ca atare, încetează de a mai fi obiect de cunoştinţă [21]. Această „reducţie" acţionează în orice act de cunoaştere şi are rolul de a pregăti intuirea esenţelor.

b) „Reflexia intuitivă" sau „viziunea esenţelor" *(Wesensschau)*, numită de Husserl şi „act de ideaţie", în care intuim imediat esenţele, degajîndu-ne de procesul abstracţiei logice ; este o intuiţie apriori, o comunicare directă cu lumea esenţelor *(eidos)* pure şi ireductibile. Numai prin această operaţie intrăm în domeniul însuşi al fenomenologiei [22] ; căci fenomenologia, scrie Husserl, este „viaţă pentru adevăr".

---

[19] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, vol. I, ed. a 3-a, Halle, Niemeyer, 1928, p. 139—140.

[20] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, partea I, ed. a 4-a, Halle, Niemeyer, 1928, p. 21.

[21] E. Husserl, *Ideen...*, vol. I, p. 22, 53—57, 94—96 şi 108—119.

[22] *Idem*, vol. I, p. 7—36, 67—68 şi 144—147.

Cîteva precizări în legătură cu cele două condiții ale descrierii fenomenologice, pe care Husserl le numește „tehnici", și nu operații, tocmai pentru a marca deosebirea sa în raport cu constructivismul. Menționăm întîi că prin intuiționismul său Husserl se leagă de mișcarea contemporană a „filozofiei vieții", reprezentată mai ales de Dilthey și Bergson. Totuși el se deosebește prin modul în care înțelege intuiția : nu „ca pe un mijloc de cunoaștere în afară de intelect, transintelectuală sau antiintelectuală, ci, din contra, ca pe treapta cea mai înaltă și mai pură a cunoașterii intelectuale" [23].

În ceea ce privește „reducția fenomenologică", conceptul cel mai dificil poate din husserlianism, ea are rolul de a pregăti o stare de lipsă totală de premise a subiectului, de izolare a lui în sfera „conștiinței pure". Deși ea amintește de îndoiala carteziană, are însă un sens sceptic : ceea ce este pus în paranteză, realitatea „transcendentă", rămîne aci definitiv ; fenomenologul, după ce „neutralizează lumea", nu se mai concentrează decît asupra noii sfere pe care i-a descoperit-o reducția. Fără a intra în complicațiile acestei „tehnici" husserliene menționăm că el precizează rolul a ceea ce numește „epohé" ca deosebit de cel al „reducției" propriu-zise prin faptul că este pur negativă ; reducția însă pune în evidență ceea ce este pozitiv în conștiința „pură". Husserl vorbește de trei etape ale „reducției fenomenologice" : 1. „reducția istorică" (eliberarea de doctrinele și teoriile anterioare) ; 2. „reducția eidetică" (excluderea tuturor izvoarelor cunoștințelor în afară de „conștiința pură", adică a generalizărilor științelor naturii, științelor spiritului, logicii și matematicii) ; 3. „reducția transcendentală" (orientarea „reducției" asupra subiectului însuși și a actelor sale).

De reținut că Husserl reelaborează aproape cu fiecare lucrare „reducția fenomenologică". Și totuși elaborarea acesteia a rămas neterminată ;de aceasta se și leagă caracterul neîncheiat al operei lui Husserl, caracter al cărui sentiment el însuși l-a avut permanent. Astfel, „Cercetări logice" dezvăluie o lume a semnificațiilor, fenomenologia apărînd ca o propedeutică la o logică „pură" ; *Ideile unei fenomenologii pure* (1913) — o lume a esențelor pure ; *Logica formală și logică transcendentală* (1929) și *Meditații carteziene* (1931) pun în suspensie însăși existența esențelor în raport cu singurul fenomen indubitabil : conștiința eului. Aici fenomenologia devine o descriere a „subiectivității transcendentale" [24], o știință despre Eu, o „egologie transcendentală". Fenomenologia devine astfel un fel de metafizică a conștiinței, anticipînd prin „primatul ontologic al conștiinței pure" ontologiile existențialiste. Așa cum atestă opera postumă, Husserl a fost preocupat continuu de

---

[23] N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, București, Casa școalelor, 1944, p. 403. Menționăm, totodată, caracterizarea judicioasă a specificului intuiției husserliene (p. 446), ca : exprimabilă și comunicabilă ; mijloc de cunoaștere absolută ; opusă teoriilor „filozofiei vieții". Cum vom vedea însă, caracterul intelectual al intuiției nu-l ajută pe Husserl să ocolească iraționalismul.

[24] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Niemeyer, 1929, p. 241—245.

găsirea „subiectului universal", de „constituirea subiectivității transcendentale" și a „intersubiectivității" [25].

Metoda „reducției" apare astfel treptat ca singurul drum spre „fenomenologia transcendentală", adică spre formularea unei noi variante a idealismului transcendental. Corespunzător acestui drum, ni se prezintă : o „logică pură" axată pe o teorie a semnificației ; o „fenomenologie pură" ca metodă universală pentru „filozofia fenomenologică" ; o „teorie a constituirii" (care înlocuiește teoria cunoașterii).

Elaborarea „reducției" înseamnă, totodată, și elaborarea obiectului „descrierii fenomenologice". Căci reducția pune în evidență ceea ce este „pozitiv" în conștiință, ne pune în fața unei noi „sfere a existenței". În rezultat avem „reziduul fenomenologic" sau domeniul „conștiinței pure" ; eliberat de orice legătură cu lumea ; ea se află în fața domeniului „trăitului pur" (experiența ca atare) în care se prezintă esențele („fenomenul") și pe care trebuie să-l descrie. Conștiința pură este însă „intențională", adică este conștiința a ceva *(Bewusstsein von)* ; ea este în esență contemplare, intenționalitate, este deschisă. De aceea, o dată cu ea avem : a) subiectul ca centru al intenționalității ; b) actul pur sau orientarea intențională a conștiinței ; c) „obiectul" a cărui existență este „intențională". Cu excluderea realității obiective din cîmpul preocupării, problema cunoașterii a fost transpusă exclusiv în planul subiectivității. Căci în reducție și prin ea, lumea naturală este transformată într-o „lume intențională", adică într-o lume a semnificațiilor pentru conștiință.

Husserl își propunea o „renovare radicală" a gîndirii filozofice, „o ultimă raționalizare a experienței". „Reducția" nu reprezintă o abstracție în raport cu lumea și experiența, ci o modificare a atitudinii conștiinței, care „pune" lumea, face din existență „un fenomen de a exista". Aceasta, consideră Husserl, este mai mult decît o transformare a obiectului, este o „conversiune" a subiectului însuși, deoarece, „neutralizînd" evidențele existențiale, reducția deschide conștiinței adevărata dimensiune a lumii — sensul ei. „Lumea însăși — scrie Husserl — nu are o existență integrală decît ca un anumit sens care presupune conștiința absolută ca origine a semnificațiilor" [26]. Nu negarea directă a existenței, ci orientarea spre căutarea sensului ei în conștiință constituie conținutul idealismului fenomenologic. Cu aceasta, „reducția" pregătea teza fundamentală a lui Heidegger : nu existența interesează (aici preconiza o „distrugere a ontologiilor"), ci sensul ei, care se află în „existența umană" *(Dasein)* ; aceasta însă nu reprezintă existența umană reală, istorică, ci conștiința ei mistificată, ceea ce înseamnă că sensul existenței este căutat tot în conștiință.

Husserl începe „descrierea fenomenologică" a actelor de conștiință cu cercetarea categoriilor principale ale semnificației : expresie și sem-

---

[25] *Husserliana...*, vol. VIII, *Erste Philosophie*, 2. Teil, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Den Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 260—280.

[26] E. Husserl, *Ideen...*, vol. I, p. 107.

nificaţie *(Ausdruck und Bedeutung)* [27]. Primul conţinut pe care-l analizează este actul de expresie dotat cu o semnificaţie. Orice expresie, consideră el, „nu numai că spune ceva, ci spune despre ceva. Ea nu are doar o semnificaţie, ci se raportă la un anumit obiect" [28]. Distinge între actul care dă semnificaţie expresiei şi actul de efectuare, care „umple" printr-un conţinut intuitiv ceea ce este „vizat" de semnificaţie [29]. Semnificaţiile sînt posibilităţi ideale ; domeniul lor este mult mai vast decît al efectuărilor intuitive, de aceea rămîne mereu o masă de semnificaţii care nu-şi află realizarea intuitivă. Cu acest prilej deci Husserl ajunge (altfel decît Brentano) la intenţionalitate : o expresie nu este doar legată cu o semnificaţie, ci „vizează" prin intermediul acesteia un corelat, numit „obiectul intenţional". În „actul pur" deci distingem : conţinutul ca semnificaţie ; conţinutul ca efectuare intuitivă a acestei semnificaţii, conţinutul ca „obiect" [30]. Semnificaţia nu este deci identică cu obiectul ei ; ea este o „unitate ideală", valabilitate eternă, independentă de actele a căror semnificare sau expresie poate fi [31]. Cu actul de semnificaţie apare deci caracteristica intenţionalităţii, care ia apoi forma complicată a raporturilor între „actul pur" intenţional şi conţinutul logic al acestuia [32], adică între Noesă şi Noemă. La aceasta Husserl ajunge prin trecerea de la cercetarea „unităţilor ideale" (semnificaţiile) la actul de semnificaţie ca atare, care este intenţional : cuprinde o semnificaţie (un înţeles) şi înseamnă ceva, se îndreaptă asupra unui obiect ; acesta din urmă are o existenţă „intenţională", el fiind nu desemnatul (obiectul real), ci „vizatul" (obiectul dependent de conştiinţă). Semnificaţia expresiei nu reflectă deci obiectul ei, ci este dată, „ideală", iar efectuarea ei intuitivă (ca intuiţie de adecvare completă) dă obiectul sau sensul. „Obiectele intenţionale" apar ca o „lume a sensurilor" rezultate din efectuarea intuitivă a semnificaţiilor „ideale". Această lume se prezintă în Wesensschau, unde, dacă e un raport de adecvare completă, avem o *evidenţă*.

Analiza problemei semnificaţiei este astfel fundamentală pentru înţelegerea „teoriei constituirii" şi a teoriei evidenţei. Husserl interpretează problemele teoriei sensului pe terenul concepţiei sale despre „conştiinţa intenţională", prin care sensul devine coextensiv conştiinţei. Viciul concepţiei lui Husserl despre natura sensului se vede şi în clasificarea dată de el semnelor în indicatoare *(Anzeichen)* şi expresii *(Ausdrücke)* [33], clasificare din care reiese că semnele nelingvistice nu ar avea funcţie de semnificaţie. Cum observă A. Schaff [34] însă, orice semn are semnificaţie, este purtător al semnificaţiei, care nu este o existenţă ideală, cum credea Husserl. Semnul nu-i mijloc de realizare a actului

---

[27] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 23—105.
[28] *Ibidem*, p. 46.
[29] *Ibidem*, p. 37—39.
[30] *Ibidem*, p. 50—52.
[31] *Ibidem*, p. 153—156.
[32] E. Husserl, *Ideen...*, vol. I, p. 179—200.
[33] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 23—25 şi 37.
[34] *Vvedenie v semantiku*, p. 183—184.

(intenționalității), ci o expresie a gîndirii, un mijloc de raportare a acesteia la obiect. Obiectul semnificat nu este un simplu „obiect intențional", ci un obiect real sau un „obiect abstract" (rezultat al unei idealizări). Prin teoria sa deci, a semnificațiilor „intenționale", Husserl a negat de fapt obiectivitatea sensului.

Distincția între act și conținutul său intențional constituie temeiul metodei fenomenologice, al temei principale prin care ea a influențat serios asupra idealismului contemporan : orientarea spre obiect. „Obiectul intențional" nu are însă aceeași existență absolută ca actul însuși, rămînînd posibilă inexistența lui ; este ceea ce Husserl numea „legea esențială a exstenței și a contingenței" [35], după care existența lucrurilor nu este implicată în mod necesar în faptul că sînt date, ci este într-un anume mod totdeauna contingentă. (Aceasta va deveni apoi tema „contingenței existenței" în ontologiile existențialiste.)

Pornind de la interpretarea semnificației ca „structură ideală", Husserl susține și teza „unității ideale a speciei" : noțiunile care înseamnă specii și în genere noțiunile generale sînt „unități ideale", independente de gîndirea reală [36]. Generalul este astfel interpretat ca idealitate pură. Cînd formăm conceptul de roșu, de pildă, noi punem în evidență „obiectivitatea ideală" [37], care unifică calitățile roșii. Specia astfel degajată este o esență, dar nu un eidos platonician, căci pentru Husserl ideea generală nu-i nici „reală în afara conștiinței", nici „reală în ea". Obiectivitatea generalului este probată prin faptul că noi îl „vizăm". „Esența *(eidos)* — scrie Husserl — este un obiect de un nou tip. Așa cum în intuiția individualului sau în intuiția empirică datul este un obiect individual, datul intuiției eidetice este o esență pură" [38]. Așa cum intuiția empirică este conștiința unui obiect individual, „intuiția esenței este conștiința a ceva, a unui «obiect», a ceva spre care se îndreaptă privirea intuiției și care este «datul în persoană» în această intuiție" [39]. Viziunea esențelor este deci o intuiție „originară", care sesizează esența în „ipseitatea" ei.

„Esențele pure" sînt definite de Husserl ca generalități (Allgemeinheiten), structuri universale cu caracter „eidetic", fiind „ireale", imuabile, extratemporale [40]. În raport cu faptele empirice, „esențele" nu au caracter de legi, de „tipuri generice", ci de „totalități concrete", cărora individualitățile nu le sînt subordonate, ci doar coordonate ca părți integrante [41]. Avem de-a face aci cu o desontologizare a platonismului pe terenul intuiționismului subiectivist : raportul dintre esență și fenomen nu mai apare ca raport între două lumi, ci la nivelul „conștiinței transcendentale". Generalul, universalul fiind înțeles doar ca esență pură, ca idealitate în sine, cunoașterea lui se reduce la o sim-

---

[35] E. Husserl, *Ideen...*, vol. I, p. 85—87.
[36] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 108—116.
[37] *Idem* p. 106—107.
[38] E. Husserl, *Ideen...*, vol. I, p. 10—11.
[39] *Ibidem*, p. 10.
[40] E. Husserl, *Ideen...*, vol. I, p. 8—22.
[41] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 106—108.

plă intuire. În urma „reducției", Husserl nu mai poate vedea că generalul ca esență ideală este o reflectare a legităților obiective, că el are o formă de existență în natură sau, cum scria Engels, că „forma universalității în natură este *lege*" [42].

Cu izolarea în planul „subiectivității pure" se ridică problema dificilă a „constituirii" — intenționale mai întîi și apoi „transcendentale".

3. *„Teoria constituirii". Ultima fază a fenomenologiei lui Husserl: „fenomenologia transcendentală constitutivă".* Clarificarea problemelor „constituirii" cere o discuție mai amănunțită asupra intenționalității. „Conștiința pură", explică Husserl, poate fi comparată cu un fascicul de raze luminoase, care, lărgindu-se la infinit, se proiectează asupra obiectului; în afara acestei proiectări asupra a ceea ce nu este ea, conștiința este imposibil de conceput. Fiind „intențională", conținutul ei nu este nici imanent (nu-i conținut ca într-o casetă), nici transcendent. „Conștiința — preciza Sartre — este conștiința a ceva: aceasta înseamnă că transcendența este structura constitutivă a conștiinței, adică că conștiința se naște orientată spre o existență care nu este ea însăși. Este ceea ce noi numim argumentul ontologic" [43]. Intenționalitatea este un dat „ireductibil", neavînd nevoie de nici o explicare; intenția din punct de vedere fenomenologic nu-i o activitate, o operație care ar implica o legătură cauzală; raportul intențional nu-i nici un raport intern în înțelesul psihologic.

Fenomenologia nu ne ridică la o altă lume; ego depășește lumea nu pentru că-i este străină, ci pentru că o „constituie" [44]. Husserl distingea între „intenționalitatea potențială", „intenționalitatea actuală" și „intenționalitatea atențională", prezentînd actul atenției ca fiind treapta superioară a intenționalității [45]. Acest „act" dezvăluie esența activității „eului pur", care nu este o sinteză în sensul kantian, ci doar o „constituire a obiectului", adică cuprinderea unui conținut în formele categoriale [46]. Cu aceasta se face deosebirea față de Kant: conștiința nu are o activitate de producere (creare) a obiectului, ci este doar o luare de poziție (Stellungsnahme), fixează doar ceea ce este „dat ireductibil"; sinteza categorială nu modifică nimic în elementele care constituie „obiectul", ci doar le unește [47]. Sinteza nu este deci o operație constructivă, ci desemnează o unitate sistematică, care este „o formă originală a conștiinței" [48]. A constitui sintetic (sau „sintactic") nu înseamnă a face o operație; unitatea este „văzută", nu construită; sinteza nu diferă de teză decît ca complexul de simplu și teza este doar o simplă privire intelectuală. „Constituirea" are deci un caracter intuitiv, și nu creator.

În fenomenologie, preciza husserlianul E. Lévinas, nu se mai deduce în sensul matematic sau logic al termenului, iar „faptele pe care le des-

---

[42] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 531.
[43] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1955, p. 28.
[44] E. Husserl *Ideen...*, vol. I, p. 303.
[45] *Ibidem*, p. 189—192.
[46] *Ibidem*, p. 192.
[47] E. Husserl, *Ideen...*, vol. I, p. 266—273; „teoria constituirii" este dezvoltată în *Formale und transzendentale Logik*, p. 276—290.
[48] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, A. Colin, 1931, p. 33.

coperă «reducția» nu sînt „undeva", ca să solicite inducția". Deci, nici deducție, nici inducție. „Fenomenologia este paradoxul unui idealism fără rațiune" [49]. Constituirea obiectului la Husserl nu are ca scop justificarea utilizării categoriilor (deducția lor) ca la Kant, ci este o reconstituire a existenței concrete a unui obiect, o reîntoarcere la ceea ce a fost „uitat" prin reducție [50]. „Geneza intențională" este nu o geneză a lumii propriu-zise, ci geneza lumii degajate prin „reducție", lume care are existență doar prin activitatea intențională și constituantă a „eului transcendental" [51]. Constituirea are caracter universal. „Eul transcendental" este constituant al unei lumi de sensuri ; el nu construiește lumea lucrurilor și a oamenilor, faptul însuși de a exista.

În lucrarea *Criza științelor europene,* Husserl preciza că această lume dată anterior constituirii alcătuiește „lumea vieții" *(Lebenswelt),* care este un fel de „imperiu al existențelor originare", în care cunoașterea își află temeiurile ultime [52]. Legat de aceasta, Husserl ajunge la ideea unei „sfere antepredicative", o evidență a experienței originare pe baza căreia se constituie formele ideale [53]. Ceea ce vizează „constituirea" este exclusiv sensul oricărui existent, ceea ce înseamnă el pentru noi. Husserl a înțeles deci „constituirea unui obiect" nu ca pe o construire structurală a unei *realități,* ci ca pe o determinare a sensului obiectului. În subiectivitatea „transcendentală" se constituie orice specie de sens și de „realitate" ; numai ceea ce a fost constituit este pentru prima dată, începe a fi. „Orice existent se constituie în subiectivitatea transcendentală" [54]. Ego transcendental se autoconstituie și constituie și lumea „intersubiectivității" [55]. Universul care se prezintă în această constituire este însă un univers de „pure posibilități". Toate unitățile reale sînt unități ale sensului" [56]. Existența devine astfel o „structură transcendentală". „Subiectul transcedental" se descoperă apoi în istorie. Este nevoie, spune Husserl, de a rescrie istoria filozofiei moderne pentru a evidenția rolul crescînd „al subiectivității transcendentale" [57]. Analizînd ceea ce el numește *Lebenswelt,* Husserl constată că existența noastră în lume se definește prin istoricitate. El caută însă structura apriorică a acestei istoricități. Istoria este pentru el o istorie a cunoașterii. El caută sensul istoriei moderne în „rațiunea latentă", care parvine la „rațiune evidentă" prin ajungerea la conștiința subiectivității transcendentale constituante [58]. Ajunge astfel la o justificare ultimă a fenomenologiei

---

[49] *Cahiers de Royaumont,* Philosophie, Editions de minuit, nr. III, Paris, 1959, p. 98.

[50] *Ibidem,* p. 100.

[51] E. Husserl, *Ideen...,* vol. I, p. 318 și 150—151.

[52] E. Husserl, *Krisis...,* p. 124—129.

[53] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil,* ed. a 2-a, Hamburg, Classen Verlag, 1954, p. 38—45, 97 și 460—471.

[54] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik,* p. 205.

[55] *Ibidem,* p. 210—213.

[56] *Ibidem,* p. 204.

[57] *Krisis...,* p. 77—146.

[58] *Ibidem,* p. 91—93 și 125—128.

transcendentale prin istorie. În ea se dezvăluie sensul istoriei, umanitatea ajunge la înțelegerea faptului că este „subiect".

În toată construcția „fenomenologiei transcendentale" a lui Husserl este respinsă teza caracterului activ al gîndirii, oricum s-ar prezenta ea : fie ca reflectare activă (dialectica materialistă), fie ca construcție de obiecte (kantianism). El acceptă într-un anumit fel descriptivismul pozitivist, la nivelul esențelor, ajungînd la un fel de apriorism, a cărui natură poate fi înțeleasă numai în legătură cu intenționalitatea conștiinței. Ca și pentru neokantieni, criteriul cunoașterii este valabilitatea ei ; adevărul însă la el nu se află în judecată, ci are o independență ideală ; obiectivitatea nu este sesizată decît dacă este „constituită".

Toată construcția fenomenologiei este o mistificare a esenței logicului. Teoria despre intenționalitate a lui Husserl păstrează de fapt într-o altă formă concepția idealist-subiectivă a obiectului ca corelat conștiinței. Prin „teoria constituirii", Husserl înlocuiește de fapt teoria cunoașterii [59], care devine inutilă din moment ce obiectul este dat în intuiție. Intuiția, deși intelectuală, duce tot la concluziile oricărui iraționalism : desființarea conceptului însuși de cunoaștere prin negarea obiectului real al cunoașterii și a capacității active a gîndirii de a reflecta. Aceasta cu atît mai mult cu cît, în ultimele sale lucrări, Husserl, vorbind de o constituire „genetică a sensului", dă prioritate trăirii, unei experiențe primordiale ca verificatoare ultimă a evidențelor. „Lumea vieții" *(Lebenswelt)* este un fel de sol originar din care orice formație predicativă și explicativă își trage sensul și valoarea. J. Kraft constata pe bună dreptate „catastrofa" acestui principiu cu care Husserl „capitula" în fața antiintelectualismului lui Bergson și anticipa tezele lui Heidegger [60]. „Teoria constituirii" duce astfel la negarea semnificației demonstrației și în genere a aparatului nostru logic, sfîrșește în iraționalism. Discuțiile lui Husserl în jurul intenționalității (cu toate că nu rezolvă această problemă) ridică totuși cîteva probleme importante pentru înțelegerea naturii conștiinței. Într-adevăr, conștiința nu trebuie concepută ca un fel de recipient care ar conține în sine „obiectele", ci ca o conștiință orientată spre ceva. Husserl nu poate explica însă de ce conștiința are intenționalitate ; aceasta întrucît el pleacă de la „conștiința pură", luată independent de procesul istoric prin care ea s-a constituit. El nu înțelege că această proprietate a conștiinței depinde nu de natura ei „pură", ci de faptul că ea este în esență o capacitate de reflectare, astfel încît prin însăși geneza ei este structurată intențional. De aceea pentru Husserl conștiința semnifică ceva, dar cel semnificat („vizat") nu are sensul lui obiectiv, pe care i-l dă apartenența la interacțiunea legică a lucrurilor și fenomenelor, ci sensul dat de conștiință.

Rădăcinile gnoseologice ale „teoriei constituirii" se află în rămînerea lui Husserl la „intelect", la momentul abstract al procesului cunoașterii. Cu „reducția fenomenologică" Husserl a instituit o atitudine

---

[59] E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Ed. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, în „Kant-Studien", vol. 38, 1933, p. 319—383.

[60] J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, p. 120.

agnostică față de realitatea obiectivă, scoțînd din discuție drumul cunoașterii de la concretul senzorial la abstract. Cu „teoria constituirii" Husserl a înlocuit calea ridicării de la abstract la concretul logic, singurul în stare să reflecte mișcarea lumii lucrurilor. De aceea, la Husserl reflectarea este înlocuită cu „intuiția de adecvare completă". Cu aceasta îndepărtarea de lumea reală este absolută. Rămînînd numai la momentul abstractului, Husserl nu este în stare să sesizeze geneza abstracțiilor. Logic-formalul cu care el operează dă numai o pură descripție a abstracțiilor, descrierea lor alăturată, nu și geneza lor dialectică, nu sinteza lor în „concretul logic", în ceea ce Marx numea „unitatea în cadrul diversității" [61]. Absolutizînd momentul formalului, Husserl a ajuns la interpretarea abstracțiilor ca esențialități ireductibile, ca date. Nu este întîmplătoare revenirea lui în lucrarea *Meditații carteziene* la cogito-ul lui Descartes, care reprezintă în istoria gîndirii momentul ridicării la abstract [62].

Husserl nu a înțeles procesul complex al idealizării în științe, deși a trăit în perioada în care acest proces cunoștea o amploare deosebită. El a constatat pur și simplu existența obiectelor ideale ; nu a văzut însă legătura lor cu procesul idealizării și nici legătura dintre acesta din urmă și celelalte procese de abstractizare. Pentru el, obiectele ideale sînt date într-o lume de semnificații, ca și toate obiectele abstracte, și nu se poate vedea procesul prin care s-a ajuns la ele, nu se poate vedea geneza lor în practica social-istorică. Constituirea obiectelor ideale fiind ruptă de procesul general al abstractizării, se desfășoară la Husserl fără premise, pe terenul înțelegerii idealiste a conștiinței ca „pură" ; această constituire este dată drept constituire a obiectelor în genere.

Husserl a renunțat la ceea ce istoria gîndirii cîștigase de la Descartes încoace : înțelegerea gîndirii ca proces, ca activitate. Aceasta pentru că în teoria lui momentul formal-abstract nu e înțeles în cadrul procesului cunoașterii, formalismul nu e înțeles în perspectiva dialecticii cunoașterii, ci ca absolut, ca unica modalitate de existență a obiectului. Negarea activității gîndirii chiar și în forma în care apărea în filozofia clasică germană îl situează pe Husserl alături de descriptivismul pozitivist. Dată fiind orientarea anticonstructivistă a teoriei lui Husserl, orientare prin care se manifesta de fapt o atitudine de diminuare a valorii gîndirii abstracte în cunoaștere, considerăm ca improprie folosirea unor expresii ca : „conștiința construiește", obiectul ca o „creație a subiectului", cunoașterea „ca proces" etc. [63] atunci cînd este vorba de concepția fenomenologică. Ne pare nepotrivită, de asemenea, aprecierea că Husserl ar fi contribuit „la definirea adevărului ca mișcare" [64].

---

[61] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Edit. politică, 1962, p. 674.

[62] Trebuie spus însă că pentru raționalistul Descartes intuiția intelectuală reprezenta o formă de cunoaștere a raporturilor cantitative obiective ; la Husserl însă, intuiția intelectuală nu mai reprezintă o formă de cunoaștere a lumii obiective.

[63] Vezi articolul lui H. Wald, *Critique de la phénoménologie et de la logique phénoménologique*, în „Acta Logica", 1961, nr. 4, p. 72—73, 76, 77 și 78. De fapt, ideea „genezei intenționale" ca deosebită de constructivismul neokantian a fost subliniată de discipolii lui Husserl, în special de E. Fink.

[64] R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, PUF, 1961, p. 19.

Opera lui Husserl a dovedit încă o dată imposibilitatea „filozofiei raţionale" pe terenul descriptivismului intuiţionist, în afara dialecticii şi a materialismului. Fenomenologia lui Husserl nu reprezintă nici un fel de variantă a raţionalismului, nici un fel de „neocartezianism", cum susţineau unii comentatori. La Husserl nu este vorba de o evoluţie de la raţionalism la iraţionalism, ci constituirea treptată a aparatului noţional al fenomenologiei coincide cu formularea structurii metodologice a iraţionalismului existenţialist : constituirea genetică a sensului (care se prelungeşte în istoria asimilată la nivelul „intersubiectivităţii") rămîne un orizont deschis, transformîndu-se în *căutarea* sensului, în teza „existenţei umane" *(Dasein)* ca posibilitate. Aici îşi are izvorul teza fundamentală a existenţialismului, exprimată foarte clar de Sartre : existenţa precede esenţa, adică trebuie plecat de la subiectivitate [65].

Aşa cum observa A. De Waelhens, trecerea de la Husserl la Heidegger marchează trecerea de la o teorie a adevărului la ontologia acestei teorii [66]. Pornind de la ideea că intenţionalitatea conştiinţei este actul de a da un sens, Husserl definea obiectul, „existenţa", ca fiind ceea ce are sens [67]. Dar cum a avea sens depinde de capacitatea de a da sens (conştiinţa), obiectul apare ca dependent de această capacitate. Întîi se separă sensul de existenţă (prin reducţie) şi apoi se confundă existenţa (obiectul intenţional) cu sensul.

Despărţirea sensului de existenţă şi atribuirea lui intenţionalităţii conştiinţei au dus la negarea caracterului raţional (cu sens) al existenţei, la construcţiile existenţialismului despre existenţa umană ca contingentă, ca absurdă, construcţii care mistifică înţelegerea adevărată a omului ca parte integrantă a relaţiilor sociale şi deci ca supus determinismului social. Prin teza că conştiinţa este „o regiune", o sursă a unei ontologii, Husserl a deschis calea interpretării heideggeriene a existenţei. Caracterul „deschis" al conştiinţei intenţionale apare la Heidegger în caracterul „deschis" al „existenţei umane" *(Da-sein)*, în care „Da" indică nu locul, ci tocmai acest caracter. Întrucît „existenţa umană" înlocuieşte „conştiinţa pură" husserliană, intenţionalitatea apare ca o însuşire a existenţei şi ia forma grijii *(Sorge)*. Teza lui Heidegger după care nu existenţa interesează pentru filozofie, ci sensul ei, îşi află astfel sursa în fenomenologia lui Husserl [68]. Fenomenologul existenţialist M. Merleau-Ponty observa că toată lucrarea *Sein und Zeit* a ieşit dintr-o indicaţie a lui Husserl şi nu este decît o explicitare a principiului „Lebenswelt", pe care la sfîrşitul vieţii Husserl îl da drept temă principală a fenomenologiei [69].

Urmaşii existenţialişti ai lui Husserl au tras astfel toate consecinţele din conceptele fenomenologiei, formulînd aşa-numitele „ontologii",

---

[65] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 17.
[66] A. De Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, Paris, PUF, 1953, p. 63.
[67] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 242.
[68] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. a 4-a, Halle, Niemeyer, 1935, p. I şi 210—214.
[69] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. I, XVI.

care mistifică înțelegerea existenței umane, sînt expresii ale iraționalismului. Prin existențialism, filozofia burgheză contemporană a renunțat la tradițiile clasice progresiste ale filozofiei, a renunțat la încrederea în puterea și măreția spiritului uman. Această renunțare la cunoașterea adevărului exprimă din plin criza societății capitaliste contemporane, care nu este „criza umanității europene", cum credea Husserl, ci criza unei societăți în declin. Cum spunea Hegel însă, cu încrederea lui iluminist-umanistă în rațiune și știință, „curajul adevărului, credința în puterea spiritului este cea dintîi condiție a cercetării filozofice... Esența închisă sub lacăt a universului nu are în sine puterea care să poată opune rezistență curajului cunoașterii ; ea este nevoită să se deschidă în fața lui, să-și întindă bogăția și adîncimile înaintea ochilor lui și să-i îngăduie să se bucure de ele" [70]. Aceasta este de fapt calea pe care o urmează știința și cunoașterea, și nu calea renunțării teoretizată de urmașii lui Husserl, care nu au mai păstrat nici măcar încrederea lui în posibilitatea „filozofiei raționale".

[70] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științei filozofice*, partea I, *Logica*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p. 36.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

DIN TRADIŢIILE CERCETĂRII CONCRETE A REALITĂŢII SOCIALE IN ROMÂNIA

DE

OVIDIU BĂDINA

Valorificarea moştenirii cultural-ştiinţifice a trecutului poporului român este o acţiune pe care regimul nostru a urmărit-o permanent şi cu deosebită grijă. Numeroasele reeditări de opere ale oamenilor de ştiinţă, medici şi naturalişti, filozofi, gînditori şi militanţi social-politici, artişti şi oameni de litere, studii şi monografii despre viaţa, opera şi activitatea atîtor mari patrioţi constituie probe elocvente ale respectului cu care poporul român priveşte valoroasele sale tradiţii. Socotim că o scurtă privire — limitată la proporţiile unui articol — asupra a ceea ce s-a făcut de-a lungul multor decenii şi chiar secole în cercetarea concretă a realităţii sociale de către români se încadrează întru totul pe această linie.

Cel mai marcant moment al cercetării realităţii sociale din perioada de pînă la eliberare — întreprinsă de sociologi — îl prezintă acţiunea iniţiată, organizată şi condusă de Dimitrie Gusti şi colaboratorii săi. Ea însă n-a fost o apariţie singulară, lipsită de tradiţii româneşti.

Elemente care pot fi reţinute pentru o schiţă a istoriei cercetării realităţii sociale, a acelei cercetări care are şi implicaţii sociologice, întîlnim începînd cu lucrările lui *Nicolaie Milescu* şi *Dimitrie Cantemir*, primii români care au introdus cultura noastră în circuitul valorilor europene.

Nicolaie Milescu (1625—1714), fiu al Moldovei secolului al XVII-lea, unul dintre cei mai vestiţi călători ai vremii, îndeosebi în lucrarea sa cunoscută sub numele de *Jurnal de călătorie în China*, prezintă cele mai autentice observaţii. Aici, pe lîngă multe date care merită interesul celui care se ocupă de istoricul cercetării realităţii sociale, o anumită semnificaţie are faptul că Milescu foloseşte „comparaţia".

Rev. filozof., **12**, *10*, p. 1353 – 1364, Bucureşti, 1965

Deşi însemnările lui despre viaţa socială sînt, de obicei, fugare şi se mărginesc la simple relatări de fapte, ele au însă o valoare ştiinţifică nu numai pentru că aici sînt cuprinse date despre oameni, locuri şi obiceiuri în general necunoscute, ci şi pentru că aceste date sînt dovada unei bogate informaţii şi erudiţii şi — în mare parte din cazuri — ele sînt rezultatul celor văzute de un observator direct.

Dimitrie Cantemir, mare om politic şi om de vastă cultură, istoric, geograf, literat, autor al multor scrieri de valoare europeană ce prezintă interes pentru istorici, filozofi, sociologi, etnografi etc., prin *Descrierea Moldovei* — lucrare redactată în limba latină, limba cultă a Europei acelui secol, tipărită în traducere germană şi rusă, excelentă expunere monografică a cadrului geografic, social-istoric, cultural şi etnografic — se înscrie ca fiind primul ce realizează despre ţara noastră o operă de acest fel, contribuind, totodată, şi la dezvoltarea literaturii europene a genului [1].

Descrierea Moldovei, redactată pe la 1716, la cererea Academiei din Berlin şi publicată în germană [2] la 1771, în rusă la 1789, în limba română [3] la 1825, impune prin vastitatea informaţiei, concepţia modernă ce-i stă la bază, precum şi metoda folosită, dar şi prin felul cum domnitorul patriot a descris realitatea ţării sale, societatea în mijlocul căreia a trăit, Moldova epocii cu oamenii şi obiceiurile sale, cu bogăţiile şi frumuseţile ei naturale.

Dacă geograful apreciază harta întocmită de Cantemir, istoricul însemnările despre bogatul material faptic ce au valoarea de document, iar istoricul limbii şi literaturii române marchează — prin Dimitrie Cantemir — începutul unui moment de desprindere de literatura religioasă [4], pentru sociolog Cantemir este valoros în primul rînd prin bogăţia materialului care se referă la aspecte sociale contemporane lui, moravuri şi alcătuiri politice ale vremii. Partea a II-a a lucrării sale, intitulată *Partea politică. Despre orînduirea de stat*, furnizează date de mare semnificaţie socială şi politică, cu privire la alegerea şi descăunarea domnilor, ierarhia boierilor, oastea moldovenească, legislaţie, obiceiuri, curţi domneşti, obiceiuri de nuntă şi îngropăciune etc. De altfel, D. Cantemir dovedeşte, cu această ocazie, că este un fin observator al realităţii sociale în mijlocul căreia trăia, dar şi un bun teoretician.

Îmbinarea materialului faptic obţinut pe baza observaţiei directe cu cel al experienţei indirecte, a elementelor de constatare personală cu elemente şi concluzii consemnate de alţii, concluzii ce prezintă valoare de generalizare, conferă lucrării *Descrierea Moldovei* nu numai cadru şi autenticitate de document, ci şi un deosebit interes teoretic-filozofic.

---

[1] Vezi Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, prefaţă şi note de C. Măciucă, Bucureşti, Edit. tineretului, 1961, p. 17.

[2] Kantemir, Demetrius, *Historisch-geographisch und politische Beschreibung der Moldau, nebst dem Leben des Verfassers und einer Landscharte*, Frankfurt und Leipzig, 1771, 2 f. + 341 p. + 1 f. portret.

[3] Dimitrie Cantemir, *Scrisoarea Moldovei... Care acum întîiu s-au tipărit...*, Monastirea Neamţul, 1825, 4 foi + 344 p.

[4] Vezi şi C. Măciucă, *loc. cit.*, p. 24.

Printre pionierii români ai observației directe a realității sociale se numără și *Ion Budai-Deleanu,* umanist și scriitor, care are importanță și pentru gîndirea social-politică și filozofică din România, ca și pentru cercetările concrete cu caracter sociologic. Văzut sub acest ultim aspect, el se face remarcat prin *Scurte observări asupra Bucovinei,* lucrare care a fost scrisă în limba germană pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea [5]. Aceasta este o descriere istorică, politică, socială, administrativă a Bucovinei, cu referiri concrete bazate pe date statistice. În ea sînt cuprinse și multe date și aspecte, obținute de Ion Budai-Deleanu pe baza *observațiilor personale.*

La întocmirea unei schițe a tradițiilor cercetării directe a realității sociale, o completare binevenită o constituie analiza *memoriilor de călătorie,* gen literar, alteori științific, cultivat la noi de la Milescu pînă în zilele noastre. Un loc meritoriu în cadrul acestuia îl ocupă și *Constantin Dinicu Golescu,* cu *Însemnare a călătoriei mele — 1824—1825—1826",* *Ion Codru Drăguşanu,* cu lucrarea sa *Peregrinul transilvan* etc.

Deosebit de importante pentru cercetarea realității sociale din România secolului al XIX-lea sînt lucrările lui *Ion Ionescu de la Brad.* Prieten cu Nicolaie Bălcescu, agronomul chemat la dezbaterile Comisiei proprietății în anul 1848, ca specialist în problema țărănească, după ce în perioada exilului întocmește cîteva lucrări din care pot fi selectate și unele date care interesează pe sociolog, în deceniul al 7-lea al secolului trecut, cînd, în calitate de inspector general de agricultură, a trebuit să meargă din sat în sat și să observe pretutindeni „și pămîntul, și oamenii, și mijloacele lor de exploatare, și de existență și cîștiguri" [6], a reușit să realizeze trei monografii județene ce prezintă mare interes. Este vorba de *Agricultura română din județul Dorohoi* (1866), *Agricultura română din județul Mehedinți* (1867) și *Agricultura română din județul Putna* (1869). Acestea sînt primele monografii despre realitatea socială văzută la nivelul unui județ. Ele atrag atenția specialiștilor în economie agrară, dar și a celor în sociologie sau istoria gîndirii social-politice. Dintre ele, o deosebită valoare pentru implicațiile sale sociologice reprezintă lucrarea monografică despre județul Mehedinți. Date care oglindesc mizeria și sărăcia locuitorilor satelor, abuzurile autorităților locale, ale arendașilor și moșierilor, nerealizarea reformei agrare de la 1864 întîlnești în mai toate capitolele lucrării. Sînt semnalate, de asemenea, o sumedenie de nedreptăți și înșelătorii făcute pe seama celor ce trebuiau împroprietăriți. Tot aici sînt surprinse multe aspecte ce privesc relațiile sociale de la sate, învățămîntul, cultura etc.

Activitatea inițiată de Ion Ionescu de la Brad de a cerceta realitatea socială la nivelul județului a fost continuată de *S. P. Radianu,* care în 1889 a realizat lucrarea *Județul Bacău. Studiu agricol și eco-*

[5] Sub titlul *Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina.* A văzut pentru prima dată lumina tiparului în „Gazeta Bucovinei" (în nr. 9, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22 și 23 din 1894), fiind tradusă în limba română de George Bogdan-Duică. Vezi „Gazeta Bucovinei", an. IV, nr. 8, Cernăuți, joi 27 ianuarie (8 februarie) 1894, p. 2, col. II.

[6] I. Ionescu, *Agricultura română din județul Dorohoi,* 1886, p. XI.

nomic..., de *P. S. Aurelian, G. Maior, G. Ionescu-Şişeşti* ş.a., care au desfăşurat cercetări privitoare la starea agriculturii, chestiunea ţărănească etc., publicînd lucrări care cuprind valoroase date cu implicaţii sociologice.

Privind în ansamblu lucrarea lui *S. P. Radianu,* se poate afirma că ea este o monografie valoroasă, care cuprinde date referitoare la sol, climă, faună şi floră, la culturi şi la produsele animale şi vegetale, la proprietate, caracterul şi formele ei, industrie şi comerţ, populaţie, instrucţiune publică şi cult, la muncile agricole, credit, poşte etc. Tehnicile de cercetare sînt cele utilizate şi de Ionescu de la Brad : observaţia directă, chestionarele, convorbirile (interviul) cu locuitorii, folosirea rezultatelor cercetărilor altora, a documentelor din arhiva instituţiilor administrative etc. De pe această poziţie, autorul a izbutit să selecteze şi să facă publice date ce surprind o gamă largă de aspecte ale social-economicului.

Merită amintită pentru această perioadă şi acţiunea întreprinsă de *B. P. Haşdeu* în 1878. Dacă o serie de anchete întreprinse şi conduse de el au importanţă în special pentru lingvişti, aceea al cărei subiect a fost *Obiceile juridice ale poporului român* are mare importanţă şi pentru sociolog şi etnograf. Folosind *chestionarele,* în care cele 400 de întrebări au fost grupate pe trei mari probleme : I. *Satul* (de la 1 la 147), II. *Casa* (de la 148 la 310) şi III. *Lucrările* (de la 311 la 400), B. P. Haşdeu a reuşit să angreneze învăţători, preoţi şi alţi intelectuali ai satelor în această muncă, ceea ce a avut drept rezultat culegerea unui material foarte interesant.

Se poate însă afirma că, deşi în mod practic materialul cules de Hasdeu cu ajutorul chestionarelor (răspunsuri culese din peste 37 de comune răspîndite în 9 judeţe) n-a fost prelucrat şi făcut public în acei ani [7], el marchează, totuşi, şi sub aspectul cercetărilor concrete, de ale cărei tradiţii ne ocupăm, un moment de care trebuie să se ţină seama.

Însemnătate pentru sociologi o au şi lucrările realizate de *medicii* care au abordat realitatea socială românească sub diferite aspecte.

Şi aici există o constantă preocupare pentru abordarea sub diferite aspecte a realităţii sociale. Elemente embrionare pot fi întîlnite în *Topografia Valahiei* (1830) a dr. C. Caracaş, în *Rudimentum physiographiae Moldaviae* (1837) a dr. V. Vârnav. Treptat, problemele cercetate au fost amplificate, ajungîndu-se pînă la valoroasele opere ale marelui savant Victor Babeş.

Dintre lucrările scrise de medicii de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, semnificative prin implicaţiile sociologice — atît în privinţa materialului faptic, cît şi-n aceea a tehnicilor de cercetare folosite — amintim : *O pagină din istoria contemporană a României din punct de vedere medical, economic şi naţional* (1880) de dr. C. I. Istrati ; *Igiena ţăranului. Locuinţa, iluminatul şi încălzitul ei. Îmbrăcămintea, încălţămintea. Alimentaţia ţăranului în deosebitele epoci ale anului şi în deose-*

[7] Materialul se găseşte încă în manuscris la Biblioteca Academiei Republicii Socialiste România, Mss., mss. 3 437 şi 3 438.

bitele regiuni ale țării (1895) de dr. N. Manolescu, *Raport general asupra igienei publice și asupra serviciului sanitar al regatului României pe anul* 1895 de dr. I. Felix ș.a. Aici întîlnim multe pagini ce impresionează profund prin descrierea mizeriei și a suferinței, a bolilor de toate felurile, a subnutriției unei mari părți a locuitorilor satelor. Capitole întregi pot fi socotite pentru sociolog ca documente autentice.

Sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea marchează apariția unei noi tendințe de cercetare : *monografierea comunelor rurale*. Punctul de pornire al acesteia este marcat de acțiunea unor tineri intelectuali sibieni, care, în 1894, inițiază un concurs dotat cu premii. Dintre cele 15 monografii prezentate la concurs, amintim *Monografia comunei Orlat*, scrisă de Romul Simu, și *Monografia economică culturală a comunei Gurarâului*, întocmită de Ioachim Munteanu, lucrări ce-au primit primele două premii.

În această vreme, problema agrară devenise într-adevăr o problemă de mare actualitate politică, discutată de toate partidele politice ale vremii. Fiecare partid, reprezentînd interesele unor grupări social-politice ale claselor exploatatoare, încerca să-și creeze o platformă, căuta chiar și unele soluții mai mult sau mai puțin consistente, menite să ajute la evitarea frămîntărilor sociale. Dar chiar și pentru acest lucru trebuiau cunoscute unele stări. În aceste circumstanțe, în 1903 se ia inițiativa monografierii satelor. *Vasile Lascăr*, pe atunci ministru de interne într-un guvern liberal, cere să se facă monografii ale comunelor rurale după un plan întocmit de ministerul ce-l conducea [8]. Drept rezultat, în anii următori s-au realizat și publicat de către învățători și alți intelectuali ai satelor o serie de lucrări care au însemnătate și ca exprimare a unei tendințe de cercetare a satului sub diferite aspecte, dar și pentru valoarea unora dintre datele social-economice obținute.

În toată prima jumătate a secolului nostru s-a manifestat și tendința de monografiere a satului sau a orașului. Mulți au realizat monografii din dorința de a face cunoscut și altora leagănul copilăriei lor, evoluția localității în care au trăit și muncit. Planul unor asemenea lucrări este variat. Dacă Victor Păcală în *Monografia comunei Rășinari* (1915) surprindea multe aspecte ce interesează pe sociolog, ponderea avînd-o însă materialul cu caracter etnografic, C. Codin-Rădulescu și preotul I. Răuțescu, în lucrarea lor *Dragoslavele* (1923), au surprins aspecte care interesează și pe sociolog, cea mai mare parte a materialului rămînînd deosebit de valoroasă pentru istoric. Se pot da exemple de lucrări diferite ca întindere, problematică abordată, nivel teoretic de tratare etc. Principalul constă însă în faptul că toate aceste lucrări reflectă puternic tendința de *monografiere locală*, aduc la cunoștința publicului unele aspecte istorice, social-economice și politice din viața localității respective sau figuri și momente de importanță locală. Această

[8] Vezi *Programul monografiei unei comune rurale* (1903) de A. V. Gâdei și *Monografia comunei rurale Bragadiru...* (1904), republicate într-un singur volum în 1905.

tendință s-a manifestat pînă tîrziu, în deceniul al 5-lea al secolului nostru [9].

Alături de materialele la care ne-am referit, rezultat al preocupărilor mai mult sau mai puțin organizate, pentru sociolog au o valoare deosebită și numeroasele anchete sociale, cercetări și publicații cu caracter concret legate, pe de o parte, de expoziția din 1906, pe de altă parte, cele legate de răscoala din 1907.

★

Multe lucrări la care ne-am referit sînt părți componente ale altor discipline, în care întîlnești elementele care au creat premisele cercetării sociologice concrete moderne. Și e firesc să fie așa, pentru că nici o știință socială nu a apărut de la început cristalizată : fiecare a avut o istorie a sa, un proces sinuos, complex. Încercările de monografiere a satelor, a orașelor sau a diverselor unități de activitate sau de conviețuire reprezintă concretizarea unei alte laturi care a ajutat la apariția cercetării sociologice concrete românești bazate pe principii moderne. Aceasta se realizează însă abia după primul război mondial. Este vorba de cercetarea organizată a realității *sociale*, întreprinsă de pe pozițiile sociologului, înarmat cu o doctrină sociologică folosită drept călăuză în cercetare. Inițiatorul acesteia a fost *Dimitrie Gusti*, care a pus pentru prima dată la noi bazele cercetării sociologice cu mijloace moderne de investigare [10].

Cu sprijinul unor intelectuali și oameni politici ai vremii izbutește, în 1918, să creeze Asociația pentru studiul și reforma socială, care în 1921 s-a transformat în Institutul social-român. Acestea, precum și organul teoretic al institutului, „Arhiva pentru știința și reforma socială", indică precis scopurile inițiale urmărite : încercarea de a afla — la capătul unor sistematice cercetări sociale concrete — cele mai potrivite mijloace cu ajutorul cărora organele conducătoare să reformeze ordinea socială existentă.

Dimitrie Gusti — conducătorul a ceea ce s-a numit într-un anumit context Școala sociologică de la București, iar în altul Școala monografică — a rămas în istoria sociologiei și a căpătat notorietate nu atît prin doctrina sa, ci îndeosebi prin inițierea și desfășurarea acțiunilor de monografiere sociologică a realității sociale, la care au participat, de-a

---

[9] Felul cum a abordat presa muncitorească din țara noastră cercetarea realității sociale constituie obiectul altei lucrări : *Tradiția anchetelor sociale*, în revista „Presa noastră", nr. 9/1965.

[10] Elemente biografice și date mai amănunțite cu privire la activitatea lui Gusti se găsesc în lucrarea noastră *Dimitrie Gusti. Contribuții la cunoașterea operei și activității sale*, București, Edit. științifică, 1965.

Paralel cu acțiunile inițiate și organizate de Dimitrie Gusti și colaboratorii săi au fost întreprinse, în mod individual de către diverși intelectuali, cercetări asupra unor probleme variate. Amintim, printre acestea, monografii de orașe, unele lucrări și studii asupra porturilor, a diferitelor întreprinderi sau asupra unor aspecte ale nivelului de trai material, cultural, sanitar al muncitorilor, al locuitorilor din cîteva cartiere urbane, al oamenilor de serviciu și al unor categorii de argați etc. Analiza lucrărilor care au tratat astfel de aspecte ar completa imaginea tradiției cercetării realității sociale între cele două războaie mondiale.

lungul anilor, specialiști și diferite alte categorii de intelectuali, studenți și zeci de profesori și cadre universitare. Aceasta a fost o muncă utilă și meritorie, care a jucat, pentru acele condiții, un rol multiplu : lovitura dată sociologiei de cabinet, furnizarea unor date care, făcute publice, au contribuit la demascarea regimului burghezo-moșieresc etc.

Orientarea spre cercetarea sociologică a realității a dat și posibilitatea formării unei tradiții bune prin faptul că diverse categorii de oameni, în special intelectualii, au luat contact cu viața reală din anumite părți ale țării. În condițiile cînd setea de știință și de acțiune a tineretului studios în folosul poporului muncitor era alimentată cu teorii antiștiințifice, reacționare, îndreptarea spre cercetarea sociologică a realității românești era un lucru realmente pozitiv.

Încercarea de redare exactă a realității din satele noastre trebuie apreciată la adevărata ei valoare. În lucrările monografice publicate a fost cuprins — și făcut public chiar în acele condiții — un material documentar valoros, care și astăzi prezintă mare interes. Toate aspectele vieții rurale, de la relațiile de producție sau repartiția proprietății și pînă la folclor și tradiții bătrînești, au fost prezentate — pe măsura posibilității cercetătorilor — așa cum le-au găsit în momentul respectiv. Din lucrările de monografiere a satelor, sociologii, etnografii, economiștii pot desprinde în mod critic date prețioase.

Revistele care au deservit Școala monografică și acțiunile sale, mai ales „Sociologie românească", precum și multe volume de lucrări cuprind un valoros material documentar [11], ce oferă o imagine fidelă despre situația grea, fără ieșire, în care se zbăteau masele țărănești în orînduirea burghezo-moșierească. Mizeria și lipsa de medici [12], dezechilibrul economic și lipsa de pămînt și de vite după o reformă agrară aplicată în așa fel încît să nu prejudicieze interesele moșierimii [13], subnutriția copiilor de vîrstă școlară [14], analfabetismul greu de întîlnit în altă parte [15] etc. erau unele dintre cele mai evidente aspecte ale realității sociale românești în anii cînd se încerca din răsputeri fascizarea țării pentru a prelungi agonia rînduielilor perimate. Aceste date, privite astăzi retrospectiv, documentează elocvent distanța parcursă de România socialistă atît în sensul îmbunătățirii radicale a situației materiale a oamenilor muncii, cît și în alte domenii esențiale ale construcției noastre socialiste.

D. Gusti, ajutat de Victor Ion Popa și H. H. Stahl, a inițiat și organizat *Muzeul satului* din București, un muzeu sociologic, dar și etnografic, alcătuit din piese autentice : case, ateliere, cuptoare, staule, garduri, precum și tot ceea ce reprezintă viața satului românesc. Toate aceste construcții au fost aduse din toate regiunile țării, înzestrate în

---

[11] Vezi și Șt. Voicu, *Discuții și recenzii. Sociologia monografică în polemica „dreptei" românești*, în „Societatea de mâine", an. XIV, 1937, nr. 3, p. 113.

[12] *Ibidem*, p. 109—111.

[13] *Ibidem*, p. 3, 23—24, 58, 109—113 și 115.

[14] *Ibidem*, p. 150.

[15] *Ibidem*, p. 89. Cu privire la toate aceste aspecte, vezi și lucrarea noastră *Dimitrie Gusti*, îndeosebi cap. III, § 6.

mod fidel cu mobile făcute de mîna pricepută a ţăranului, covoare şi ornamente sau unelte din fiecare epocă. Forma pe care a căpătat-o îi dă dreptul să fie socotit un monument unic în felul său, cu care poporul nostru se mîndreşte şi pe care regimul nostru democrat-popular îl dezvoltă cu grijă. Această instituţie se datoreşte spiritului organizator, dar şi marii capacităţi de a atrage şi crea iniţiative, calităţi de care Dimitrie Gusti a dat dovadă din belşug în cadrul campaniilor de cercetare monografică.

Cercetarea realităţii sociale este începută, în mod practic, în 1925, cînd s-au efectuat primele acţiuni monografice de către seminarul sociologic de la Bucureşti [16]. În anii 1934—1936 se pun bazele colaborării echipelor monografice cu echipele studenţeşti. În aceşti ani se desfăşoară, în paralel, cercetarea cu caracter sociologic şi acţiunea social-culturală a echipelor studenţeşti.

Cercetarea sociologică s-a repetat în fiecare an, extinzîndu-se şi problematica şi numărul unităţilor abordate. Rezultatele, în majoritatea cazurilor (exceptînd multe cercetări de după 1938), au fost publicate în „Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială", în „Sociologie românească" sau în alte publicaţii periodice din acea vreme.

Unele monografii, cum sînt, de exemplu, cele ale satelor *Nerej* din Munţii Vrancei (1939), *Clopotiva* din Haţeg (1940), *60 de sate româneşti* (1941—1943) şi, în parte, *Drăguş* (1944—1945), au fost publicate.

Ideea îndreptării spre cercetarea concretă a cîştigat din ce în ce mai mulţi aderenţi. Dacă la început au participat studenţi de la Facultatea de litere şi filozofie, de la istorie, drept, medicină etc., precum şi intelectuali ai satelor cercetate, după 1927 la acţiunile de cercetare a realităţii sociale şi-au dat adeziunea şi profesori de diferite specialităţi, cercetători, oameni de ştiinţă. Unii au văzut în acestea aspectul cultural, alţii o sursă de documentare şi informare, alţii au participat — ca invitaţi sau cercetători — alături de studenţii lor. Scopurile pentru care au luat parte la această acţiune, durata participării, ca şi contribuţiile lor sînt diferite. Sînt diferite — în multe cazuri radical opuse — şi orientările lor teoretice-filozofice şi mai ales politice.

Dintre cei mai apropiaţi de ideea muncii de cercetare la sate, merită amintiţi Fr. Reiner, Const. Brăiloiu, Tudor Vianu, Mac Constantinescu, N. Cornăţeanu, G. Breazul, dr. Ştefan Milcu, dr. Horia Dumitrescu, arh. Florea Stănculescu, Lena Constante, Margareta Sterian şi mulţi alţii. Unii dintre ei au scris mai apoi despre diferitele aspecte abordate.

Important este faptul că acţiunile îndrumate de Dimitrie Gusti capătă amploare, că, treptat, echipele de cercetare se înmulţesc şi se lărgesc, la ele participînd nu numai sociologi, ci şi diverşi specialişti pe probleme ale fenomenelor sociale. Se formează, cum s-a numit mai

[16] Primul obiectiv: Comuna Goicea Mare (Oltenia), 20—24 aprilie 1925, urmînd Ruşeţu (Brăila), 12—26 iulie 1926, Nerej (Putna), 16 iulie—16 august 1927, Fundul Moldovei, Cîmpulung-Bucovina 1928, Drăguş (Făgăraş), 13 iulie—16 august 1929, Runcu-Gorj, 21 iunie—18 august 1930, Cornova, 25 iunie—13 august 1931, revenirea la Drăguş (Făgăraş), 1932—1933 etc.

tîrziu, *echipa complexă*, care trebuia să urmărească realitatea sub o multitudine de aspecte : sociologic, economic, etnografic, medical etc.

Stabilirea unor perioade sau etape precise în cadrul acțiunilor întreprinse sub îndrumarea lui Dimitrie Gusti este o sarcină grea și complexă. În nici un caz nu vom încerca aceasta aici, într-un spațiu foarte limitat. Dar de la seminarul de sociologie inițiat după 1910, la echipele studențești organizate începînd cu 1934 (din 1934 pînă în 1938 au participat 2 563 de echipieri în cadrul a 230 de campanii în 140 de sate) [17] și expozițiile organizate de aceste echipe, expoziții prin care au fost aduse la cunoștința publicului unele date valoroase despre viața satului românesc din acea vreme — aspecte evidențiate la timp în presa îndrumată de P.C.R. [18] — pînă la monografiile publicate începînd cu 1940 se simte o evoluție pe diferite planuri : în folosirea mijloacelor de acțiune, în alegerea unităților de cercetare, îmbunătățirea problematicii, precum și în selectarea datelor. În cadrul acțiunilor întreprinse între anii 1938 și 1940 se simte și o îmbunătățire a orientării conținutului cercetării, o lărgire a ariei fenomenelor cercetate. Apariția lucrărilor *60 de sate românești* și *Plasa Dâmbovnic — monografie sociologică* punctează îmbunătățirea tematicii, iar multe alte lucrări rămase încă în manuscris dovedesc lărgirea sferei unității cercetate. În această vreme, unitățile alese sînt mai tipice, rezultatele sînt mai semnificative — cînd este vorba de oglindirea unor stări —, sînt mai folositoare pentru demascarea ordinii burghezo-moșierești aflate în continuă degradare, ordine pe care, pe baza „exemplelor" unor comune, organele reprezentative încercau s-o prezinte ca model. Tendința evoluției pozitive în aceste cercetări este și mai evidentă în anii eliberării, cînd în planurile de cercetare sînt cuprinse noi probleme, îndeosebi din mediul urban și muncitoresc.

În cadrul acțiunilor de cercetare monografică s-au manifestat și alte elemente pozitive. Dintre acestea merită atenție folosirea unor tehnici de cercetare și procedee de prelucrare, ca : observarea nemijlocită a fenomenelor sociale, folosirea datelor, diagramelor și graficelor statistice, a bugetelor de familie, a anchetelor, a tehnicii de înregistrare fono și foto, care a ajutat la culegerea unor date semnificative. Prelucrate statistic, ele au fost prezentate publicului, ajutîndu-l să-și contureze o imagine cît de cît reală asupra stării de fapt.

Gusti socotește total nesatisfăcătoare tendința sociologiei empirice din acea vreme de a-și procura materialul de cercetat cu ajutorul chestionarelor completate de nespecialiști și folosite apoi de sociologi. El documentează că un asemenea mod de lucru nu poate duce la cunoașterea realității. Singura cale justă pentru sociologie — crede el — este cercetarea concretă a realității sociale. Și Gusti consideră *observația directă* ca cea mai indicată metodă care promovează cunoașterea. Totodată, el precizează, pe bună dreptate, că „observația care stă la baza

---

[17] Vezi „Sociologia românească", 1942, nr. 7—12, p. 369.

[18] Vezi Șt. Voicu, *Expoziția de lucru a echipelor studențești*, în „Era nouă", febr. 1936 ; *Sociologia monografică în polemica „dreptei" românești*, în „Societatea de mîine", 1937, nr. 3.

monografiei sociologice nu poate fi întîmplătoare. Ea trebuie să se aplice anumitor categorii de fenomene, într-o ordine sistematică, după reguli precise şi pentru scopuri bine lămurite..." [19]. Într-adevăr, originalitatea lui Gusti constă şi în principiile pe care le pune la baza cercetării, în regulile unei bune cercetări : 1) pregătirea teoretică ; 2) sinceritatea şi obiectivitatea faţă de fapte ; 3) observaţia să fie exactă şi completă ; 4) observaţia să fie controlată şi verificată ; 5) cercetătorul trebuie să fie documentat şi informat asupra fenomenului pe care îl cercetează ; 6) cercetarea trebuie să fie făcută de echipe de specialişti, deci să fie colectivă ; 7) fenomenele cercetate trebuie să fie comparate cu alte fenomene [20].

Pentru înţelegerea adecvată şi cuprinderea multilaterală a realităţii, el a recomandat formarea de *echipe complexe* care să cerceteze *toate* domeniile la care se poate face apel şi corespund diverselor „cadre" şi „manifestări" ale socialului. Membrii unei echipe, care erau specialişti în diverse ştiinţe sociale particulare, trebuiau să-şi coordoneze lucrările lor şi să-şi sintetizeze rezultatele în vederea unor lucrări de ansamblu. Datele culese, după o serie de operaţiuni, au fost însă explicate prin confruntarea „manifestărilor" vieţii sociale cu „cadrele" ei, căutîndu-se să se stabilească, după cum cerea doctrina lui Gusti, determinismul interior voluntar şi exterior-condiţionant. Aceasta este în esenţă, folosind tezele lui Gusti, *metoda monografică*.

Atît ideea folosirii în cadrul cercetării sociologice a unor mijloace tehnice moderne de înregistrare, după reguli bine precizate, cît şi cea a abordării simultane a diferitelor aspecte ale obiectului cercetat de către echipe complexe sînt idei valoroase. Gusti şi colaboratorii săi au înţeles că acestea sînt puncte nodale în acţiunea de cercetare, şi de aceea ei s-au străduit să se delimiteze precis de ceilalţi adepţi ai modului de cercetare cunoscut sub numele de metodă monografică. Dar nu e mai puţin adevărat că celor entuziaşti, porniţi serios la munca de cercetare ştiinţifică, li s-a dat un îndrumător eronat : o doctrină idealist-metafizică, care a limitat orizontul teoretic-ideologic al cercetătorului. De pe o poziţie idealist-metafizică în sociologie, cu o concepţie exprimată într-un sistem eclectic, Gusti considera realitatea socială ca o sumă de „manifestări" juxtapuse („economice", „spirituale", „juridice", „politice"), ce se realizează în „unităţi sociale", ca, de exemplu : satul, oraşul, familia, biserica, stîna etc. După părerea sa, „manifestările" sînt condiţionate de acţiunea „cadrelor". Acestea nu însemnau altceva decît factori, şi erau — în concepţia sa — de ordin „cosmologic", „biologic", „psihologic" şi „istoric".

Acceptînd determinismul social, Gusti socotea că realitatea socială este guvernată de legi, printre care determinantă era „legea paralelismului sociologic". În lucrarea sa *Sociologia monografică, ştiinţă a realităţii sociale*, el arată că noutatea cercetărilor monografice întreprinse

[19] D. Gusti, *Un sistem de cercetări sociologice la teren*, în *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, Bucureşti, 1940, p. 6.

[20] Idem, *Problema sociologiei...* Vezi şi D. Gusti, *Un sistem de cercetări sociologice la teren*, în *Îndrumări pentru monografiile sociologice*, p. 10—12.

de el nu constă atît în contactul direct cu realitatea, cît mai ales în „posibilitatea oferită de un sistem de sociologie care, fără să prejudicieze cu nimic realitatea, îi asigură, dimpotrivă, o cercetare sistematică și integrală". Precizîndu-și această idee, notează că e necesar să se analizeze „cadrele unităților sociale" — adică factorii cosmici, biologici, istorici și spirituali —, să se înregistreze „manifestările spirituale, economice, politice-administrative și juridice" prin compararea fenomenelor. Aceasta ar permite — socotește Gusti — determinarea tipurilor structurale. În acest fel este aplicat scheletul doctrinei sale, devenită metodă în cercetarea propriu-zisă. Dimitrie Gusti preconiza, totodată, ca în analiza *integrală* a unei unități să se insiste *în mod egal* asupra tuturor laturilor și raporturilor existente în momentul cercetării, respingînd orice încercare de ierarhizare a factorilor constitutivi ai vieții sociale sau vreo relație de subordonare între fenomenele studiate. Teza paralelismului sociologic devine principiu metodologic de bază al cercetărilor monografice, prejudiciind astfel asupra valorii lor.

În analiza a ceea ce se numește „Școală monografică" se impun și alte aspecte. În acțiunea de cercetare, însăși doctrina lui Gusti a suferit mereu corecturi, fără a depăși însă limitele unei concepții idealiste despre societate. Gusti, elevii și colaboratorii săi au păstrat din aceasta scheletul general, pe care l-au folosit ca metodologie în cercetare, ca mod de abordare a realității, de sistematizare și organizare a materialului cules. De aici și unele din deficiențele serioase în munca practică de cercetare.

Participarea atîtor cadre științifice la aceste acțiuni n-a implicat pentru toți acceptarea doctrinei lui Gusti și, în același timp, încadrarea în școala inițiată de el. De altfel, chiar cei care s-au socotit membri ai acestei școli au fost foarte diferențiați din punct de vedere teoretic-filozofic și politic-ideologic. Școala ca atare a avut o istorie a sa. Pentru a înțelege mai bine aceasta, amintim că Dimitrie Gusti înclina și susținea de la început ca acțiunile sale și ale colaboratorilor săi să nu fie subordonate vreunui partid politic. Dar, de-a lungul anilor, cea mai mare parte a elevilor și colaboratorilor lui au participat la viața politică în calitate de membri ai diferitelor partide. În a doua jumătate a deceniului al 4-lea, cînd lupta politică-ideologică pe plan național era deosebit de puternică, tendințele ideologice și politice divergente s-au conturat mai clar și în grupul din jurul lui Gusti.

Cînd este vorba de compoziția școlii monografice, se mai impun atenției și alte aspecte. Dacă este adevărat faptul că majoritatea colaboratorilor de bază au luat parte la toate acțiunile mari : organizarea cercetării, cercetarea propriu-zisă, prelucrarea materialului, tragerea concluziilor, se poate afirma totuși că fiecare a avut înclinații deosebite spre un anumit aspect. Unii s-au impus mai ales prin adîncirea aspectelor doctrinare (în special Tr. Herseni), prin abordarea problemelor referitoare la tehnicile de cercetare (îndeosebi H. H. Stahl), sau prin organizarea acțiunilor culturale ale echipelor studențești (Octavian

Neamțu). Alții — și acesta este cazul celor mai mulți — au făcut efectiv numai muncă de cercetare concretă.

Din punct de vedere teoretic-filozofic, ca și din punct de vedere politic, colaboratorii principali ai lui Gusti erau diferențiați.

La activitățile și lucrările inițiate și organizate de Institutul de științe sociale al României au participat oameni de diferite orientări politice. În cadrul aceluiași institut au participat la unele acțiuni și o seamă de intelectuali valoroși, oameni progresiști, legați de popor, precum și un grup de orientare marxistă care a izbutit să polarizeze în jurul său elemente avansate și, într-o anumită măsură, să influențeze asupra orientării cercetării. Dacă în lucrarea de mai multe volume, intitulată *60 de sate românești*, această tendință este abia vizibilă, în cercetarea monografică despre plasa Dâmbovnicul este evidentă. Aici, problemele de conținut au altă orientare, tratarea dovedește existența unui proces de diferențiere la sate, lupta de clasă.

Chiar și numai o astfel de sumară schiță a diverselor tendințe teoretice și social-politice manifestate în sînul școlii arată că aceasta nu era ceva „armonios" și că procesul de lămurire și de schimbare a unora din componenții săi n-a fost de loc lent și ușor. De aceea, socotim ca nefondată teza conform căreia *„Școala sociologică de la București*, care a pornit de la o poziție teoretică idealistă, antrenată fiind într-o vastă cercetare a realității sociale de la noi, a evoluat pe nesimțite, dar neîncetat, spre o astfel de viziune în știința despre societate care i-a permis să adere fără rezerve ideologice și fără ancorare sentimentală în trecut la revoluția socialistă din patria noastră" [21].

Cercetările întreprinse de Dimitrie Gusti și colaboratorii săi în perioada dintre cele două războaie mondiale s-au continuat, pe alt plan și la altă scară, în primii ani de după eliberare. Multe materiale culese în perioada de după 1938 — și în parte prelucrate — au rămas încă necunoscute publicului larg. Indiferent de proporția problemelor pe care ele le cuprind — și aceasta reprezintă totuși un punct pe care-l atinsese acțiunea de cercetare directă la noi —, ele sînt parte integrantă a tradițiilor cercetării sociologice concrete. De altfel, tot ce este mai bun în acțiunile lui Gusti și ale colaboratorilor săi face parte din tradiția sociologică românească, pe care poporul nostru o apreciază și o dezvoltă.

[21] Prof. Tudor Bugnariu și Traian Herseni, *Școala sociologică de la București* în „Contemporanul", nr. 42 (940) din 16 octombrie 1964, p. 7, col. 7.

DISCUȚII

DESPRE GRADUL DE GENERALITATE AL LEGII NEGĂRII NEGAȚIEI

DE

CĂLINA MARE
(Cluj)

Legea negării negației are un grad de generalitate mai restrîns decît legea unității și luptei contrariilor și cea a trecerii reciproce a cantității în calitate, deoarece exprimă doar mersul ascendent, spiralic al proceselor finite. Este necesară stabilirea unei distincții între negarea dialectică în general, care poate fi progresivă, regresivă sau în același plan de complexitate, și negarea negației, care este alcătuită din negări progresive.

Dintre toate problemele legate de studiul diverselor grade de generalitate a legilor, cele mai multe discuții le-au trezit, în ultimul deceniu, categoria dezvoltării și legea care exprimă sensul mișcării, legea negării negației.

Discuțiile referitoare la această problemă s-ar putea sintetiza astfel :

A. Un grup de autori marxiști consideră că dezvoltarea înțeleasă ca mișcare ascendentă este universală și că toată complexitatea ei poate fi redată de legea negării negației. Cu alte cuvinte, universul în ansamblu pășește de la forme inferioare de organizare a materiei la altele mereu superioare, și legea negării negației explică tocmai cum are loc acest mers ascendent.

B. Un al doilea grup de autori consideră că dezvoltarea are un caracter universal, dar că legea negării negației nu surprinde decît una din formele în care are loc dezvoltarea universală, și anume forma revenirii pe un plan superior la o etapă parcursă anterior. După părerea acestui grup, există și alte forme ale dezvoltării universale care nu implică revenirea parțială sau aparentă la etape parcurse anterior.

Rev. filozof., **12**, *10* p. 1365–1376, București, 1965

Şi acest grup de autori susţine caracterul universal al dezvoltării, înţeleasă ca mişcare complexă ascendentă, aducînd în sprijinul poziţiei sale următoarele argumente :

1. Dacă nu recunoaştem dezvoltarea nelimitată a materiei, ajungem la ideea că materia este identică cu sine din punct de vedere calitativ.

2. Dacă susţinem ideea ciclurilor universale, reducem posibilitatea infinită de dezvoltare a obiectelor materiale la repetări, la mişcare în cerc.

3. Posibilitatea apariţiei unor calităţi noi nu poate fi pe deplin epuizată. De aceea nu există nici cel mai complex, nici cel mai simplu produs al materiei.

4. Întrucît sistemele materiale, încheind un ciclu, nu se întorc pur şi simplu la starea iniţială, ci se transformă în sisteme mai complexe. hotărîtoare în univers este dezvoltarea, şi nu mişcarea în cerc.

C. Un al treilea grup de autori consideră că nici dezvoltarea înţeleasă ca mişcare ascendentă nu are caracter universal şi cu atît mai puţin legea negării negaţiei. Prin urmare, nu se poate vorbi în raport cu universul de o mişcare exclusiv ascendentă, iar mişcarea ascendentă este adesea lipsită de forma spirală.

Consider că această soluţie este cea mai apropiată de adevăr şi — în cele ce urmează — mă voi strădui să o argumentez, sintetizînd într-o unitate organică argumentele disparate întîlnite în diverse studii.

Dar pentru aceasta este necesară o scurtă incursiune în istoria filozofiei.

Marele merit al filozofiei hegeliene a fost acela că a afirmat ideea de progres după o perioadă de dominare a gîndirii metafizice, care susţinea fie identitatea absolută a lucrurilor, fie repetarea lor absolută în universul infinit. Preluînd ideea mişcării de la inferior la superior ce se impunea ştiinţelor naturii din vremea sa, Hegel a aplicat-o întregului său sistem, punînd la baza construcţiei monumentalului său sistem legea negării negaţiei. Astfel, la Hegel, ideea, conţinînd toate determinaţiile sub formă de posibilităţi, începe procesul de desfăşurare a acestor determinaţii, proces care este, totodată, şi unul de autocunoaştere a acestor determinaţii. În dezvoltarea sa, ideea trece de la o treaptă inferioară la una superioară, într-o ierarhie perfectă, care nu suferă nici o abatere. Fiecare etapă înlătură unele aspecte, conservă altele şi depăşeşte etapele anterioare. Fiecare aduce ceva nou, superior faţă de etapele anterioare. De aceea, la Hegel, legea negării negaţiei apare ca legea fundamentală a sistemului său, care explică sensul mereu ascendent al mişcării, iar mişcarea (în universul natural, istoric şi spiritual, cum îl caracterizează F. Engels) se prezintă ca un şir de negări, avînd ca punct de plecare existenţa lipsită de orice determinaţie realizată, iar ca punct final existenţa în întreaga bogăţie a determinaţiilor, coincizînd cu autocunoaşterea deplină. Dacă în etapa iniţială toate determinaţiile existau în stare potenţială, în ultima etapă, toate au devenit realitate. La capătul desfăşurării tuturor determinaţiilor ideii, realul şi posibilul coincid.

Caracterul forțat al construcției hegeliene, caracterul abstract, schematic, deseori arbitrar al sistemului său este mai ales determinat de modul în care Hegel a înțeles acțiunea legii negării negației și de importanța pe care a acordat-o acestei legi în întregul edificiu al sistemului.

Întemeietorii marxismului, preluînd în mod critic moștenirea hegeliană, au arătat caracterul forțat al construcțiilor hegeliene, care apare cel mai pregnant în modul de înțelegere a acțiunii legii negării negației, lege al cărei mecanism era cel mai puternic afectat de o confruntare cu realitatea.

Dacă analizăm în ansamblu opera lui Engels și mai ales cele scrise de el despre mișcarea universală, ajungem la concluzia că Engels nu a extins asupra întregului univers ideea mișcării ascendente nesfîrșite, ideea veșnicului progres. Dimpotrivă, el a subliniat în repetate rînduri că nu se poate pune un semn de egalitate între ideea de devenire și cea de ridicare fără de sfîrșit de la o treaptă inferioară la alta superioară, ca în sistemul hegelian, deși a explicat și a justificat istoricește această identificare în cazul lui Hegel : *„Nu este necesar să analizăm aici dacă acest punct de vedere corespunde întru totul stadiului actual al științelor naturii,* care prezic pămîntului însuși un sfîrșit posibil, iar proprietății lui de a fi locuit un sfîrșit aproape sigur, care atribuie așadar și istoriei omenirii nu numai o linie ascendentă, ci și una descendentă. În orice caz, ne aflăm încă destul de departe de punctul de cotitură de unde istoria societății va începe drumul ei descendent și *nu putem pretinde filozofiei lui Hegel să se ocupe de o problemă pe care științele naturii nici nu o puseseră pe vremea aceea la ordinea zilei“* [1] (subl. ns. — *C. M.*).

Principala moștenire lăsată de filozofia hegeliană succesorilor, Engels o vede în „concepția despre întreaga lume naturală, istorică și intelectuală ca o lume care se mișcă, se transformă la infinit și care se află într-un permanent proces de naștere și de pieire“. Engels considera că „nu numai filozofia, ci și toate științele s-au văzut puse în fața sarcinii de a descoperi legile de mișcare ale acestui proces veșnic de transformare în domeniul respectiv“ [2].

Dar, dacă Hegel a construit o concepție despre lume care nu corespundea pe deplin stadiului științelor naturii de pe vremea sa, Engels a ținut seama în mod riguros de concluziile ce se desprindeau din datele științelor particulare, depășindu-le în același timp, după cum era și firesc, cu forța gîndirii teoretice, prin înțelegerea faptului că *„o prezentare exactă a universului,* a dezvoltării sale și a dezvoltării omenirii, precum și a reflectării acestei dezvoltări în capetele oamenilor, *nu poate fi realizată decît pe cale dialectică, ținînd mereu seama de interacțiunea universală dintre naștere și pieire, dintre schimbările progresive și cele regresive“* [3] (subl. ns. — *C. M.*).

---

[1] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, ed. a 4-a, București, Edit. politică, 1959, p. 10.
[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 25.
[3] K. Marx și F. Engels, *op. cit.*, p. 24.

Generalizînd datele oferite de ştiinţele naturii, Engels a făcut efortul de a elabora o concepţie unitară, armonioasă despre lume, folosind, după propria sa expresie, în operaţiile cu mărimi insuficient cunoscute, logica gîndirii pentru a veni în ajutorul cunoaşterii neîndestulătoare.

Concepţia lui Engels asupra mişcării în univers este redată foarte clar în *Dialectica naturii* : „Întreaga natură, de la părţile cele mai mici pînă la cele mai mari, de la firele de nisip şi pînă la sori, de la protiste şi pînă la om, fiinţează într-o veşnică apariţie şi dispariţie, într-o curgere neîncetată, într-o neîntreruptă mişcare şi transformare“ [4].

„Circuitul în care se mişcă materia e un circuit etern..., în care orice formă de existenţă finită a materiei... este la fel de trecătoare şi în care nimic nu e etern decît materia în veşnică transformare, în veşnică mişcare şi legile după care ea se mişcă şi se transformă. Dar, oricît de frecvent şi oricît de implacabil s-ar desfăşura în timp şi în spaţiu acest circuit..., avem certitudinea că materia rămîne veşnic aceeaşi în toate transformările ei, că nici unul dintre atributele ei nu poate să se piardă vreodată...“ [5].

În opoziţie cu Hegel, care considera că mişcarea este exclusiv ascendentă, Engels este de părere că noţiunea de dezvoltare, înţeleasă ca mişcare exclusiv ascendentă, nu este aplicabilă universului în ansamblu şi că, pentru a reda mişcarea lui neîntreruptă, este mai adecvată noţiunea de devenire, de transformare. Noţiunea de dezvoltare este aplicabilă sistemelor finite. Vorbind despre circuitul infinit al materiei, Engels remarca, de pildă, că, în acest circuit, „perioada de dezvoltare maximă — perioada vieţii organice şi, mai mult încă, aceea a vieţii fiinţelor conştiente de sine şi de natură — e tot atît de limitată ca şi spaţiul în care există viaţa şi conştiinţa de sine“ [6]. În colţul de univers accesibil cercetării noastre, punctul maxim atins în dezvoltarea materiei îl reprezintă, după cum bine ştim, fiinţa conştientă de sine şi de natură.

Dar, recunoscînd că în sistemele finite putem pune în evidenţă o ramură ascendentă, Engels nu uită să adauge că ciclurile sînt alcătuite dintr-o ramură ascendentă şi una descendentă, că schimbărilor progresive le urmează cele regresive şi că, în cele din urmă, se realizează trecerea de la un ciclu la altul, cu precizarea că reproducerea stărilor anterioare ale materiei va avea loc mai mult sau mai puţin întîmplător, dar cu necesitatea inerentă şi întîmplării.

Fructificînd aceste idei valoroase, o serie de filozofi marxişti se străduiesc să găsească noi argumente în sprijinul tezei că noţiunea de mişcare exclusiv ascendentă nu e aplicabilă universului în ansamblu şi că legea negării negaţiei are o sferă mai îngustă de acţiune decît celelalte legi ale dialecticii.

Dintre cercetătorii marxişti contemporani care s-au ocupat cu problema pusă în discuţie, menţionăm în primul rînd numele lui B. M. Ke-

---

[4] K. Marx şi F. Engels, *op. cit.*, p. 338.
[5] *Ibidem*, p. 346.
[6] *Ibidem*, p. 346.

drov. Printre cei dintîi, B. M. Kedrov a susținut că „ideea dezvoltării progresive nu poate fi extinsă asupra universului în ansamblu, asupra materiei în ansamblu, întrucît mișcarea progresivă presupune un început și un sfîrșit, un punct inițial și unul final al dezvoltării, care nu există și nu poate exista în cazul materiei luate în ansamblu. În caz contrar, ar trebui să ajungem din punct de vedere logic la concluzia că materia a fost cîndva creată pentru a dispărea în cele din urmă" [7]. Urmînd prețioasele indicații ale lui F. Engels, B. M. Kedrov consideră că materia, fiind veșnică și infinită, repetă veșnic și la infinit, atunci cînd se nasc condițiile corespunzătoare, propriile însușiri și relații. Dacă în cazul schimbării condițiilor aceste însușiri și relații dispar într-un anumit loc, cu necesitatea cu care au dispărut vor reapare în alt timp și în alt loc. Deoarece este vorba de un circuit, pentru fiecare colț finit al universului se iau în considerare ambele ramuri : cea ascendentă și cea descendentă, care exprimă evoluția completă a oricărui obiect finit. Iar repetarea infinită a acestor ramuri, proprii fiecărui obiect sau sistem de corpuri, constituie circuitul etern al materiei.

B. M. Kedrov înțelege prin dezvoltarea infinită a universului faptul că acesta are o istorie, că *materia și mișcarea nu se creează și nu se distrug.*

În explicația dată de B. M. Kedrov nu există încă suficiente elemente care să ne delimiteze de teoria metafizică a mișcării în cerc.

Această delimitare se conturează mai clar în lucrările lui E. Kolman prin reliefarea ideii lui Engels că prin circuitul veșnic al materiei trebuie să înțelegem transformarea neîntreruptă a unei forme de mișcare în alta, înlocuirea permanentă a mișcării ascendente cu cea descendentă, și invers, înlocuire care se petrece în diferite locuri și diferite timpuri *mai mult sau mai puțin întîmplător, dar cu necesitatea proprie și întîmplării* [8].

Sublinierea prezenței factorilor întîmplători este întregită de alți filozofi cu ideea ireversibilității sau a elementelor de ireversibilitate, caracteristice materiei în veșnică mișcare.

Ideea ireversibilității a fost fructificată de Plotkin, V. Kaziutinski și S. Vsehsveatski, care definesc dezvoltarea în univers ca schimbare calitativă ireversibilă, înțeleasă ca un proces de naștere și realizare a infinitelor posibilități ale materiei. Fiecare stare următoare a universului este originală, specifică, în virtutea inepuizabilității formelor și stărilor materiei în mișcare.

Elementele de direcție se creează tocmai prin ireversibilitatea dezvoltării sistemelor cosmice [9].

Dacă la B. M. Kedrov întîlnim ideea ramurii ascendente și a celei descendente a dezvoltării, cu precizarea că istoria universului trebuie

---

[7] B. M. Kedrov, *O povtoreaemosti v proțesse razvitiia. Nekotorîe problemî dialekticeskogo i istoriceskogo materializma*, Moscova, Akademia obșcestvennîh nauk, 1958, p. 201—202.

[8] E. Kolman, *Lenin i noveișaia fizika*, Moscova, Gos. Izd. Pol. Lit., 1961, p. 65

[9] S. Vsehsveatski și V. Kaziutinski, *Nașterea lumilor*, București, Edit. politică, 1963, p. 153—154.

înțeleasă ca increabilitate și indestructibilitate a materiei și mișcării, dacă la E. Kolman — pentru evitarea interpretării mecaniciste a ciclurilor universale — este luat în considerare și elementul întîmplător care face imposibilă repetarea absolută, la V. Kaziutinski și S. Vsehsveatski este introdusă cu același scop ideea ireversibilității.

Cea mai nuanțată și mai profundă ni se pare totuși a fi soluția propusă de S. T. Meliuhin, care nu vorbește despre o irepetabilitate absolută, ci de *elemente de repetabilitate și irepetabilitate*, legîndu-le de ideea inepuizabilității calitative a materiei din univers, iar pe aceasta din urmă de faptul că *în raport cu universul posibilul și realul nu coincid.*

La nivelul universului infinit, posibilitatea și realitatea nu coincid, în primul rînd, pentru că nu toate posibilitățile cuprinse într-un sistem material se realizează, iar în al doilea rînd, pentru că în nici un sistem material nu pot fi reproduse exact aceleași condiții.

S-ar putea face distincție între posibilitățile care corespund însușirilor și legilor universale sau foarte generale ale mișcării materiei și posibilitățile corespunzătoare însușirilor particulare, specifice. Orice însușire posibilă ce decurge din legitățile universale sau foarte generale ale mișcării materiei există întotdeauna și ca realitate, pe cînd posibilitățile care se ivesc pe baza legilor și însușirilor specifice ale materiei dintr-un domeniu pot să nu fie realizate în alte domenii ale universului. Gradul de realizare a fiecărei posibilități va fi determinat în fiecare caz concret de condițiile dezvoltării sistemelor materiale și de legile interne ce acționează în ele. Posibilitățile nerealizate dispar o dată cu dispariția sistemului căruia îi aparțineau. Dar o dată cu apariția unor formații calitativ deosebite apar și posibilități inexistente anterior. Deci în mișcarea dialectică dintre posibilitate și realitate se întrevede inepuizabilitatea calitativă a materiei în veșnică mișcare [10]. În caz particular, procesul dezvoltării sistemelor materiale constă tocmai în faptul că *limitarea* și *„selecția"* unor posibilități sau tendințe sînt compensate de apariția unor posibilități sau tendințe care aparțin stărilor materiale nou apărute. Un sistem complex posedă întotdeauna asemenea însușiri și legi ale dezvoltării care nu au existat la elementele sale componente sau la formele materiale din care a apărut.

Sintetizînd toate argumentele aduse anterior, am putea afirma că dezvoltarea în raport cu universul trebuie înțeleasă ca desfășurare a posibilităților inepuizabile ale materiei, desfășurare în care, printre multiplele sensuri existente, unul este și cel progresiv.

Din punct de vedere general filozofic, în măsura în care susținem indestructibilitatea materiei în mișcare și infinitatea spațio-temporală, trebuie să recunoaștem și ideea inepuizabilității calitative a materiei în mișcare. În acest caz, dezvoltarea în univers înseamnă realizarea posibilităților cantitative și calitativ inepuizabile ale materiei în mișcare. Întrucît, pe lîngă infinitatea spațială, există și o infinitate temporală, posibilul și realul nu coincid. Materia e inepuizabilă calitativ tocmai

[10] Vezi și *Problema vozmojnosti i deistvitelnosti*, Izd. „Nauka", M. L., 1964, p. 51—54.

pentru că, în scurgerea timpului, posibilul nu se realizează integral (în caz contrar, materia nu ar mai fi inepuizabilă).

Ciclicitatea nu poate fi negată, ea trebuie însă înțeleasă dialectic, așa cum a arătat Engels, ca o mișcare care nu repetă întocmai drumul anterior datorită prezenței factorilor întîmplători, datorită posibilităților infinite ale autoorganizării materiei, datorită faptului că nu toate posibilitățile se realizează, datorită faptului că nu toate stările calitative sînt repetabile. Irepetabilitatea ca trăsătură specifică a identității concrete (a identității ce include deosebirea) se bazează nu numai pe ideea că unele posibilități dispar fără a deveni vreodată realitate, ci și pe ideea că unele stări *calitative realizate* au aspecte neesențiale, întîmplătoare, care sînt *unice*, ținînd de existența fenomenului individual, concret.

Nici un obiect în dezvoltarea sa nu parcurge exact aceleași stări la început în ordine directă, iar apoi în ordine inversă, și nu repetă stări absolut identice. Dar irepetabilitatea stărilor anterior parcurse nu implică neapărat concluzia că mișcarea universală este o mișcare exclusiv progresivă. Dimpotrivă, datele pe care ni le furnizează, de pildă, astronomia stelară pledează pentru teza circuitului veșnic al materiei cu elemente de irepetabilitate, circuit al cărui mecanism poate fi explicat în întregime prin intermediul legii unității și luptei contrariilor și legii trecerii cantității în calitate [11].

Pornind de la aceste considerații, P. Apostol [12] împarte legile fundamentale ale dialecticii marxiste în două categorii :

a) Legi universale ale mișcării *infinite*, mișcare care nu este mersul uniliniar de la simplu la complex, de la inferior la superior, ci în care trecerea de la simplu la complex implică în chip necesar și prezența sensului invers (materia „se dezvoltă" atît prin edificare spontană de atomi, cît și prin dezagregare spontană de atomi ; corpurile cerești, sistemele solare se nasc și pier etc.) și b) legi ale dezvoltării *finitului*, ale dezvoltării progresive, unidirecționale, ascendente. Este vorba de legea negării negației, care reprezintă legea dezvoltării ciclurilor finite determinate, dezvăluind nașterea infinitului în și prin afirmarea și negarea ciclurilor finite determinate.

Lăsînd la o parte faptul că aici e insuficient explicată legătura dintre mișcarea ascendentă a ciclurilor finite și automișcarea infinită a

[11] Este demn de relevat că în lucrarea *Existența tragică*, apărută în 1934, filozoful D. D. Roșca reușește să construiască — cu elementele de cunoaștere autentică ce îi stăteau la îndemînă în deceniul al 4-lea al secolului nostru — o viziune cosmică foarte apropiată de viziunea marxistă mai sus expusă. Astfel, D. D. Roșca constată că existența are un caracter istoric „în însuși fondul ei metafizic", că universul se caracterizează printr-o neîntreruptă devenire, o permanentă schimbare calitativă, în care nici o formă particulară de existență nu este dată în lume cu fatalitate și nici una nu e veșnică cu fatalitate. Devenirea universului înseamnă evoluție creatoare de veșnică noutate, *fără să implice neapărat existența unui sens preferențial*, ci supunîndu-se principiului veșnicei curgeri, potrivit căruia tot ce există merită să piară. Lumea este un cîmp de luptă fără sfîrșit posibil, o împărăție a posibilităților infinite, unde singura lege a firii este eterna devenire.

[12] Vezi P. Apostol, *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel*, vol. II, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 337—340.

materiei, reţinem, ca un bun cîştigat pentru analiza noastră, două aspecte :

1. distincţia dintre dezvoltarea înţeleasă ca automişcare infinită şi dezvoltarea ca mişcare ascendentă a ciclurilor finite ;

2. distincţia dintre universalitatea acţiunii legii contradicţiei şi a legii trecerii reciproce a cantităţii în calitate, pe de o parte, şi acţiunea legii negării negaţiei, care se referă la cicluri finite determinate, pe de altă parte.

Dar cum se realizează legătura între mişcarea ascendentă a ciclurilor finite şi automişcarea infinită a materiei ? De ce dezvoltarea ascendentă ca trăsătură a ciclurilor finite nu poate fi extinsă asupra întregului univers ?

Drept răspuns găsim la autorul citat doar o singură indicaţie foarte vagă : deoarece legea negării negaţiei caracterizează dezvoltarea unei anumite unităţi a contrariilor, nu reprezintă schema de rezolvare a tuturor contradicţiilor dialectice.

În primul rînd se ridică întrebarea cum poate caracteriza legea negării negaţiei dezvoltarea unei anumite unităţi de contrarii cînd ea se referă la un şir de cel puţin trei etape calitativ distincte între ele, deci cînd se referă, de fapt, la trei unităţi de contrarii, în care cea din urmă reia anumite trăsături ale primei unităţi de contrarii (prima — stabilită prin smulgerea fenomenelor din lanţurile complexe ale conexiunii şi mişcării universale).

După părerea mea, se identifică aici, în mod cu totul nejustificat, legea negării negaţiei cu negarea dialectică. Dacă este adevărată afirmaţia că negarea dialectică înseamnă o rezolvare a unei unităţi de contrarii, este însă fals că această funcţie o poate îndeplini negarea negaţiei, care, repet, trebuie să urmărească succesiunea în timp şi dependenţa internă dintre cel puţin trei unităţi de contrarii.

Pe de altă parte, legea negării negaţiei explică mersul ascendent, trecerea de la inferior la superior, de aceea ea nu poate fi „legea dezvoltării ciclurilor finite determinate", întrucît ciclurile finite au şi o ramură descendentă. Acţiunea legii se îngustează şi mai mult dacă ţinem seama de faptul că ea are în vedere un anumit mecanism al mişcării ascendente, acela în care putem pune în evidenţă revenirea pe un plan superior la etape sau elemente ale etapelor parcurse anterior.

Cred că, avînd în vedere aceste aspecte, Engels nu a atribuit legii negării negaţiei nota de universalitate, subliniind doar că este o lege cu o sferă de acţiune foarte vastă [13]. Ea rămîne o lege foarte generală, acţionînd pe ramura ascendentă a marilor cicluri ale materiei în mişcarea universală, şi nimic mai mult.

De aceea, nu numai că legea negării negaţiei nu poate fi pusă pe aceeaşi treaptă cu primele două legi ale dialecticii (cum bine subliniază şi P. Apostol), dar nu poate fi considerată nici ca lege universală a dezvoltării ciclurilor finite determinate, ci ca o lege foarte generală, care

[13] K. Marx şi F. Engels, *op. cit.*, p. 138.

explică (deseori) sensul ascendent în cadrul diverselor cicluri ale materiei în mișcare veșnică.

Principala dificultate în înțelegerea corelației dintre cele trei legi principale ale dialecticii provine din încercarea oarecum forțată, după cum aminteam mai sus, de a identifica acțiunea legii negării negației cu acțiunea negării dialectice, identificare care reprezintă un tribut plătit modului hegelian de a concepe acțiunea legii negării negației.

Pornind de la analiza mișcării ascendente puse în evidență de legea negării negației în toate domeniile existenței, se extrapolează această concluzie asupra mișcării universale, prezentîndu-se mișcarea universală ca un șir de negări repetate. Dacă pentru cei care afirmă caracterul universal al mersului ascendent această identificare este parțial justificată (și spun parțial justificată, avînd în vedere oarecum consecvența logică a raționamentelor), pentru cei ce nu aplică acest atribut mișcării universale în întregul ei, o astfel de identificare este absolut inadmisibilă. Nu întîmplător apar fisuri în raționamentele celor ce sînt nevoiți să pună de acord faptele realității cu tezele în care negația dialectică e identificată cu legea negării negației.

Am semnalat deja o astfel de fisură mai înainte : dacă negarea negației este o lege a dezvoltării infinitului, a dezvoltării progresive, unidirecționale, ascendente, care exprimă stabilitatea relativă a structurii date, dacă ea este o lege a ciclului de dezvoltare a totalității finite, cum marchează ea necesitatea trecerii la un alt ciclu și așa mai departe la infinit, care, după spusele autorului, nu mai poate fi conceput ca mișcare exclusiv ascendentă ? În ce fel mișcarea infinită, în care nu putem evidenția sensul progresiv ca un sens preferențial, rezultă din și prin *afirmarea* și *negarea* ciclurilor finite determinate [14] ? Coerența logică se poate realiza aici numai dacă nu înțelegem prin negare dialectică exclusiv saltul calitativ ascendent, dacă recunoaștem că ciclurile finite nu se desfășoară în toate momentele lor pe baza acțiunii legii negării negației.

În momentul de față s-au copt condițiile pentru discutarea conținutului categoriei de negare dialectică, pe de o parte, și a corelației ei cu categoriile de salt calitativ și contradicție, pe de altă parte.

În teoria obișnuită a negației, așa cum este ea prezentată în manualele de materialism dialectic, se face distincția dintre negația dialectică și negația metafizică, afirmîndu-se :

— negația dialectică este o negație progresivă, caracterizată prin distrugerea parțială, conservarea parțială și depășirea fenomenului anterior, în timp ce negația metafizică este o distrugere totală a fenomenului ;

— negația dialectică își are izvorul în interiorul fenomenului, în timp ce negația metafizică este o negare exterioară ;

— negația dialectică este necesară, în timp ce negația metafizică, distrugerea totală este întîmplătoare.

Într-o astfel de caracterizare a negărilor se creează impresia că realitatea poate fi uneori metafizică. Simțind artificialitatea unei ase-

[14] Vezi P. Apostol, *op. cit.*, p. 341—342.

menea clasificări, autorii manualului românesc de materialism dialectic fac distincție între negarea dialectică, reală, și fenomenele pe care le au în vedere metafizicienii. În manualul nostru nu se mai vorbește de realitatea negărilor metafizice, ci doar despre existența unei interpretări metafizice a negărilor reale.

Cu toate acestea, și în manualul nostru negarea dialectică este prezentată doar ca o negare progresivă, avîndu-și izvorul în interiorul fenomenelor, ca rezultat necesar al luptei contrariilor. Necesitatea negării progresive este dedusă direct din acțiunea universală a legii unității și luptei contrariilor.

În această caracterizare se strecoară, după părerea noastră, unele inconsecvențe de gîndire.

În primul rînd este nejustificată clasificarea negărilor reale în negări dialectice și negări metafizice, sau în negări dialectice și negări acceptate de gîndirea metafizică. Dacă realitatea e dialectică și nu poate fi decît dialectică, înseamnă că orice negare întîlnită în realitate are și ea totdeauna un caracter dialectic. Aceste negări pot fi reflectate adecvat sau inadecvat. Dialectica marxistă le reflectă din ce în ce mai adecvat în complexitatea lor, metafizica le înțelege în mod unilateral, trunchiat.

Negarea reală, sinonimă cu negarea dialectică, nu trebuie identificată cu negarea progresivă. Ca și saltul calitativ, negarea dialectică poate fi progresivă, regresivă sau să aibă loc în același plan de complexitate. Acceptînd o astfel de înțelegere a negării dialectice, pentru caracterizarea ei generală trebuie reținute numai elementele valabile în toate tipurile de negări mai sus enumerate.

Nu există distrugeri totale, absolute, ci numai distrugeri parțiale. De aceea și în saltul calitativ regresiv, în negarea regresivă, nota de conservare parțială este prezentă. Deci negare totală, o negare care ar face imposibilă dezvoltarea nu există. (Dacă am accepta ideea unei asemenea negări, ar rezulta că după orice salt regresiv ar înceta orice posibilitate de progres).

Nu există negări absolut întîmplătoare. Într-un fel sau altul, orice negare poartă în sine și un element de necesitate. Nota de necesitate este luată în sensul cel mai general. Ea nu înseamnă ignorarea aspectelor întîmplătoare. Întîmplarea înseamnă întîlnirea a două lanțuri cauzale nerezultată din esența șirurilor cauzale respective. Dar o dată ce a avut loc încrucișarea, ea trebuie să producă modificări în ambele șiruri, și în acest sens este necesară.

De altfel, chiar negările individuale, nerepetabile, întîmplătoare nu au nimic nedialectic în ele, dimpotrivă, existența lor este susținută de gîndirea dialectică împotriva acelor direcții de gîndire metafizică, care absolutizează factorul necesar.

În afara acestor note, comune tuturor negărilor, trebuie subliniate diferențele specifice. Astfel, în cazul saltului progresiv, elementele de conservare sînt mai pronunțate și lor li se adaugă un element nou, acela al depășirii. În cazul negării regresive predomină momentul distrugerii calitative, este în general vorba de simplificarea structurilor și a interacțiunilor.

În sprijinul ideii că este inadmisibilă reducerea negării dialectice la negarea progresivă pot fi aduse și alte argumente.

1. Dacă negările dialectice ar fi exclusiv progresive, atunci fiecare etapă ar trebui să depășească etapele anterioare prin ceva. În felul acesta se ajunge la înțelegerea liniară a progresului, înțelegere incompatibilă cu spiritul marxismului, care relevă existența și a fenomenelor regresive în dialectica realității și caracterul sinuos al devenirii.

Dacă nu identificăm negația dialectică cu negația progresivă, avem posibilitatea să explicăm mai nuanțat acțiunea legii negării negației. Atunci problema sensului mișcării s-ar pune explicit nu la nivelul negării dialectice, ci în perspectiva unui șir de negații, în care putem pune în evidență progresul ca tendință generală.

2. Dacă negările dialectice ar fi exclusiv progresive, nu s-ar putea vorbi despre universalitatea negării dialectice. De pe poziția unei înțelegeri mai cuprinzătoare a negării dialectice se poate susține cu consecvență sporită caracterul ei universal, faptul că negarea dialectică acționează în cazul tuturor fenomenelor, la fel ca legea contradicției și cea a trecerii cantității în calitate. Negarea progresivă — cum este firesc — nu se întîlnește în fiecare caz în parte, deși ea poate fi considerată ca tendință dominantă.

De altfel, sub presiunea faptelor realității, și autorii manualului românesc de materialism dialectic au ajuns la o caracterizare mai largă a negării dialectice, caracterizare ce anulează limitările semnalate anterior și cu care sîntem pe deplin de acord :

„...Negația reală, dialectică — se scrie în manual la un moment dat — acționează astfel încît leagă între ele etapele succesive ale mișcării și menține continuitatea în procesul trecerii de la o calitate la alta... *Orice* fenomen este negarea altuia anterior și de aceea se află strîns legat de el și, în același timp, baza unei negații ulterioare, de care de asemenea va fi legat“ [15]. Am reprodus acest citat, care ni se pare extrem de important, tocmai prin caracterizarea mai cuprinzătoare a negării reale, care nu poate fi decît dialectică.

Din păcate, acest pasaj este izolat în cadrul capitolului închinat negării dialectice, deși el ar fi trebuit să constituie miezul teoretic al analizei dezvoltate în manual referitor la această problemă.

Cum se explică faptul că vreme atît de îndelungată s-a menținut în studiile și manualele de răspîndire a filozofiei marxiste interpretarea îngustă a negării dialectice ? Credem că interpretarea unilaterală provine dintr-o preluare necritică a modului în care Hegel a conceput negarea dialectică. Pentru Hegel, mecanismul negării dialectice se reduce la mecanismul negării progresive, deoarece în sistemul său fiecare etapă ulterioară prin care trece Ideea, fiecare determinație ulterioară a ei este în mod obligatoriu superioară etapelor parcurse anterior, înseamnă neapărat *conservare* și *depășire*. Dar tocmai acesta este unul din elementele artificiale ale sistemului hegelian, care trebuie înlăturat, și nicidecum preluat.

---

[15] *Materialismul dialectic*, București, Edit. politică, 1963, p. 295.

O altă problemă foarte importantă în studiul negărilor reale este aceea a cauzelor, a izvorului negării. Şi în această privinţă multe manuale de materialism dialectic prezintă lucrurile în mod simplificat. Se consideră că negarea acceptată de metafizică e o negare pur exterioară, în timp ce negarea dialectică — dimpotrivă — este o autonegare, rezultat al luptei contrariilor şi al rezolvării contradicţiilor interne.

În literatura marxistă contemporană este însă tot mai des subliniat faptul că saltul calitativ se datoreşte interacţiunii dintre factorii interni şi cei externi. Uneori, declanşarea procesului are ca punct de plecare interiorul fenomenului, alteori exteriorul, dar întotdeauna negarea — în accepţiunea mai cuprinzătoare — se datoreşte acestei interacţiuni. Absolutizarea factorilor externi provine din ignorarea relativei independenţe a fenomenului, absolutizarea factorilor interni — din ignorarea conexiunii universale. A pune totul pe seama factorilor interni nu înseamnă dialectică, ci tot abordare unilaterală a problemei.

Pe de altă parte, nici măcar negările care izvorăsc din interior nu au întotdeauna un caracter progresiv, deşi ţin de natura obiectului sau a procesului respectiv. De pildă, moartea naturală a unui organism este o negare. Ea nu face posibilă nemijlocit trecerea la forme superioare de organizare a materiei, dar — prin aceasta — nu încetează să facă parte din dialectica realităţii. Şi ea este o negare dialectică.

După părerea noastră, cercetînd realitatea obiectivă, nu descoperim nicăieri „negări metafizice". Există numai negări care pot fi progresive, regresive sau în acelaşi plan de complexitate.

Caracteristicile oricărei negări sînt distrugerea parţială şi conservarea parţială, ambele deopotrivă de necesare, exprimînd unitatea dintre continuitate şi discontinuitate în eterna mişcare a lucrurilor.

În măsura în care obiectele sînt finite în timp şi trec unele în altele, negarea este universală. În acest sens, mişcarea universală apare ca o succesiune infinită de negări. În negările progresive, la nota de distrugere parţială şi de conservare parţială se adaugă şi nota de depăşire, caracterizată în general prin complicarea structurilor şi a interacţiunilor. În negările regresive predomină elementul de simplificare a structurilor şi interacţiunilor.

Orice negare are loc ca rezultat al interacţiunii factorilor interni şi a celor externi. În unele cazuri predomină acţiunea factorilor interni, în altele — acţiunea factorilor externi.

Consider că o astfel de înţelegere a negării dialectice aduce mai multă precizie şi claritate în cercetarea legăturii dintre legile dialecticii, mai concret — a legăturii dintre negarea dialectică, saltul calitativ şi contradicţie.

În lumina celor de mai sus, apare, cred, limpede deosebirea dintre acţiunea legii negării negaţiei şi acţiunea negării dialectice şi se evidenţiază o dată mai mult de ce această lege a dialecticii nu poate fi pusă pe acelaşi plan cu celelalte două legi principale ale dialecticii.

COMUNICĂRI

DIALECTICA RELAȚIILOR DE INTERDEPENDENȚĂ ȘI AUTONOMIE DINTRE ORGANE

DE

D. POSTELNICU

Se arată că în interrelațiile dintre organe există două tendințe fundamentale, care sînt, în parte, contradictorii : autonomia și interdependența. În starea de sănătate, corelația dintre organe se înfățișează ca un echilibru dinamic între autonomie și interdependență. Ceea ce este caracteristic multor stări patologice este tocmai ruperea acestui echilibru, în favoarea interdependenței.

Se înfățișează implicațiile metodologice ale acestor considerații, arătîndu-se că transpunerea în cadrul normalului a numeroase fenomene caracteristice unor stări patologice este o eroare comună celor mai răspîndite doctrine ale medicinei contemporane.

Ca o reacție față de patologia localicistă a secolului trecut, medicina veacului nostru a stăruit mult asupra interdependenței dintre organe și țesuturi. Fecunditatea conceptului de corelație organică s-a dovedit considerabilă. El a dat naștere la numeroase cercetări, care au arătat relațiile dintre diferitele componente ale organismului. Avîntul endocrinologiei a contribuit mult la consolidarea acestui punct de vedere : relațiile de sinergie și antagonism dintre glandele endocrine au reprezentat o ilustrare deosebit de grăitoare a strînsei corelații dintre organe. Studiile acestea au progresat prin cercetarea raporturilor dintre sistemul nervos și glandele endocrine, dintre acestea și diferitele viscere. Patologia a fost îmbogățită cu interpretări care aruncau o lumină vie asupra multor sindrome clinice, astfel că Roussy și Mossinger au putut să vorbească în tratatul lor de neuroendocrinologie (1945) despre o *patologie corelativă*.

Dar, alături de această remarcabilă influență pozitivă asupra dezvoltării medicinei, conceptul de interdependență nu a fost lipsit de laturi negative.

Rev. filoz., **12**, *10*, p. 1377–1383, București, 1965

Într-adevăr, el riscă să dea naştere unei imagini false asupra modului general de funcţionare a organismelor. În această imagine, o perturbare chiar mică a unui organ determină obligatoriu modificări funcţionale şi în alte organe. Acest mod de a vedea vine în contradicţie cu faptele care au dat naştere principiului fundamental al homeostaziei. Într-adevăr, s-a observat că una din proprietăţile fundamentale ale materiei organizate vii este prezenţa unor mecanisme care fac ca variaţiile morfologice şi funcţionale ale organismului să nu depăşească anumite limite. Acest lucru, deosebit de evident la nivelul mediului interior — unde se vorbeşte chiar de unele *constante* ca pH, echilibrul ionic etc. — apare *la toate treptele de organizare* ale unei fiinţe vii : celulă, organ, organism. Mijloacele prin care se realizează această homeostazie sînt numeroase : circulatorii, biochimice etc. ; ele pot fi găsite în toate manualele de fiziologie.

Dacă însă constatăm o tendinţă homeostazică a tuturor organelor, putem admite fără nici un corectiv ideea unei interinfluenţări continui a acestor organe ? În timpul sarcinii, de exemplu, se produc în hipofiză şi ovare modificări considerabile ; cu toate acestea, *la femeile sănătoase* (vom reveni asupra acestei sublinieri), modificările funcţiei tiroidiene nu depăşesc limitele normale, deşi între ovar şi tiroidă există relaţii deosebit de strînse. Aceasta, pentru că interrelaţia dintre ovar şi tiroidă include şi un grad de autonomie a acestor organe, datorită tendinţei homeostazice de la nivelul lor. Acest fenomen apare încă mai pregnant la păsările cu un ciclu sexual accentuat. Astfel, am putut observa la raţoi că, în timp ce testiculele variază de la 1—100 g în fazele de repaus şi activitate sexuală, tiroidele au variaţii atît de mici, încît n-au putut fi puse în evidenţă cu tehnicile histologice clasice. Dacă relaţiile dintre gonade şi celelalte glande endocrine ar fi la aceste păsări acelea pe care le indică tratatele de fiziologie endocrină, atunci ar trebui ca ciclurilor sexuale să le corespundă modificări considerabile în întregul aparat endocrin şi ca atare în tot organismul. Acest lucru nu se întîmplă tocmai datorită faptului amintit : dacă există o tendinţă la homeostazie a tuturor organismelor considerate în întregime, această tendinţă există la toate nivelurile de organizare ale materiei vii : celule, organe, sisteme.

În domeniul relaţiei dintre sistemul nervos şi celelalte organe, observăm că somnul, care, faţă de starea de veghe, este o stare funcţională profund schimbată a centrilor nervoşi superiori, nu aduce modificări mari în funcţiunea celorlalte organe. *La omul sănătos,* digestia unui prînz obişnuit se face destul de asemănător în starea de veghe, ca şi în cea de somn.

Exemplele s-ar putea multiplica foarte mult. *Ele duc la concluzia că interrelaţia dintre organe este un proces complex, care include două fenomene în parte contradictorii : autonomia şi interdependenţa.*

Observaţia raportului dintre fenomenele de autonomie şi interdependenţă dintre organe în stare normală şi în diferite boli scoate la iveală o caracteristică importantă a stării patologice. Un stomac sănătos digeră în limitele normale atît în starea de somn, cît şi de veghe, în starea de tristeţe sau de bucurie, de asemenea dacă un alt organ — de

exemplu tiroida — are variații funcționale importante (atîta vreme cît aceste variațiuni nu sînt atît de mari, încît să producă o boală *generală*, a întregului organism). În timpul unei gastrite însă, funcțiunea stomacului se resimte apreciabil de starea funcțională a sistemului nervos (veghe sau somn, tristețe sau bucurie etc.), ca și de cea a altor organe. Hipertiroidii discrete, care lasă indiferent un stomac sănătos, influențează net unul cu o gastrită. În aceste cazuri, boala organului implică tocmai o diminuare a autonomiei sale, o creștere a dependenței sale față de starea altor organe și țesuturi. Acest fenomen este o expresie a diminuării capacității sale homeostazice. De altfel, la nivelul organismului întreg, diminuarea homeostaziei apare ca o notă caracteristică a tuturor bolilor generale. Este bine știut că oamenii suferinzi de diverse afecțiuni cu caracter mai general (reumatism, boli cardiovasculare, boli digestive complexe) se resimt în urma schimbărilor meteorologice, diferitelor tulburări organice supraadăugate, vieții puțin regulate, cu alte cuvinte homeostazia, autonomia organismului apare diminuată atît față de factorii mediului exterior, cît și de cei ai mediului interior.

Raportul dintre sistemul nervos central și diferitele viscere — aci se cuprind și mult discutatele relații corticoviscerale — variază și el în funcție de starea de sănătate sau de boală. Am amintit cazul stomacului sănătos sau bolnav. Este știut că într-o colecistită, vezicula biliară se resimte de pe urma unor stări funcționale nervoase care nu afectează o veziculă normală. Atare exemple pot fi găsite cu ușurință în toată patologia. Dar și influențarea sistemului nervos de către diferitele viscere depinde de starea sa de sănătate sau de boală. Un sistem nervos surmenat se resimte mult mai mult de pe urma unei gastrite sau constipații decît un sistem normal, echilibrat. Anumite condiții care favorizează îmbolnăvirea concomitentă a sistemului nervos și a unor viscere — cum ar fi supraîncordarea nervoasă și alimentația defectuoasă din timpul războaielor, care au provocat ulcere grefate pe o stare de supraîncordare cerebrală — dau naștere la relații nenormale între sistemul nervos central și aceste viscere, relații ce se caracterizează tocmai prin ruperea echilibrului dintre autonomia și interdependența acestor organe, în favoarea acesteia din urmă.

În aceasta constă valoarea și limitele interpretării corticoviscerale a unor sindroame clinice.

În această concepție, ulcerul, hipertensiunea arterială și alte boli interne își au originea în dezechilibrul sistemului nervos central și îndeosebi al scoarței cerebrale, care are un rol de conducere și control asupra tuturor elementelor organismului [1].

De aci și indicația generală a somnoterapiei în aceste boli.

Este foarte judicios ca în cazul unui ulcer asociat cu o stare de supraîncordare nervoasă, la un om care a făcut parte dintr-o populație asediată sau dintr-un lagăr de prizonieri, să fie tratat prin somn prelungit, terapie „deconectantă", care, după cum arată acest termen con-

[1] Vezi Lang F. S., *Boala hipertonică*, trad. rom., București, Edit. medicală, 1953 ; Bîkov K. M., *Scoarța cerebrală și organele interne*, trad. rom., București, Edit. medicală, 1953.

sacrat, *diminuează* relațiile neuro-viscerale. Nu este însă cu totul irațional să tratăm în același mod un ulceros care a dormitat o viață întreagă, dar și-a lezat mucoasa gastrică mîncînd excesiv, mult condimentat și abuzînd de alcooluri tari ? În acest caz, scoarța cerebrală nu intră în patogenia ulcerului și nici nu este influențată apreciabil de el.

Același lucru se poate spune și despre diferitele cazuri de hipertensiune ș.a.m.d.

Aceste exemple ilustrează adevărul și eroarea din concepția lui Lang și a celorlalți reprezentanți ai doctrinei corticoviscerale. Acești remarcabili clinicieni au făcut observații juste — în cadrul bolilor pe care le-au studiat —, însă din aceste observații ei au tras concluzia eronată că relațiile generale dintre creier și organe sînt acelea pe care le-au observat în anumite situații particulare, patologice, care se *caracterizau tocmai prin raporturi nenormale* între scoarța cerebrală și unele organe interne, relații în care interdependența depășește mult autonomia creierului și a acestor organe.

S-ar părea că medicina corticoviscerală își justifică generalizarea în experiențele *fiziologice* ale lui Bîkov și ale elevilor săi. De fapt, ceea ce au arătat aceste experiențe este că, *în anumite condiții,* etajele superioare ale sistemului nervos central, la nivelul cărora se elaborează reflexele condiționate, *pot* să intre în conexiune cu organele interne. Concluzia că scoarța cerebrală dirijează activitatea tuturor organelor interne, că activitatea ei reprezintă chiar primum movens al funcționării acestor organe reprezintă tot o extrapolare, căci ea nu rezultă din faptele experimentale expuse.

Pe de altă parte, ne întrebăm — deși nu este aci locul să analizăm metodologia acestor cercetări — dacă în experiențele respective cîinii nu sînt puși într-o stare de încordare nervoasă, care determină permeabilizarea căilor neuroviscerale.

Dacă, în cadrul normalului, sistemul nervos central ar fi influențat în funcțiunile lui de toate modificările celorlalte organe, el ar fi supus la numeroase cauze de dezechilibru, care ar face cu neputință îndeplinirea normală a rolului său în organism. De altminteri, în însăși organizarea sa morfologică, biochimică și funcțională, sistemul nervos este prevăzut cu numeroase elemente care-i determină un grad de autonomie față de diferitele perturbații ale organismului.

Astfel, bariera hemato-encefalică [2] exercită un filtru de protecție a acestei autonomii, sistemul vascular cerebral este astfel alcătuit, încît variațiile vazomotricității generale influențează mai puțin teritoriul cerebral ; în metabolismul său fundamental, cel glucidic, faptul că insulina nu este strict indispensabilă îi mărește autonomia biochimică ș.a.m.d.

Studiile din ultimele decenii asupra substanței reticulate din trunchiul cerebral au scos în evidență faptul că această formațiune joacă

[2] Cercetările lui Lina Stern (Leningrad) și ale altor autori au arătat că între vasele sanguine și țesutul cerebral nu este o legătură directă : se interpune o substanță intermediară, formată din mucopolizaharide, care joacă un rol de filtru. Cercetări ulterioare (Bogomoletz și alții) au arătat că o atare „barieră" există și la nivelul viscerelor, însă mai puțin importantă.

un rol de filtru asupra diferitelor senzații aferente sistemului nervos. S-ar putea afirma că ea are tocmai rolul de a regla raportul dintre autonomia și interdependența sistemului nervos față de restul organismului. În numeroase *stări patologice*, acest filtru lasă să treacă excitații prea numeroase și insuficient atenuate. Această permeabilizare a căilor neuroviscerale nu este lipsită de consecințe defavorabile asupra sistemului nervos.

Pe de altă parte, una din funcțiile fundamentale ale sistemului nervos vegetativ central și periferic pare să fie reglarea raportului dintre autonomia și interdependența organelor.

În nevroza generală vegetativă, descrisă atît de bine de școala clujeană de medicină, deficiența reglării nervoase aduce ruperea echilibrului dintre autonomia și interdependența organismului în favoarea acesteia din urmă. Marele polimorfism clinic ce caracterizează această nevroză este datorit în mare măsură ruperii acestui echilibru. Este bine cunoscut cît de mult răsună asupra întregului organism — în această stare de nevroză — o colecistită și cît este ea însăși influențată de diferiți factori gastrici, neuropsihici etc. De altminteri, caracteristica fundamentală a acestei nevroze este tocmai diminuarea homeostaziei generale a organismului, de unde și denumirile curente ce i se dau : instabilitate neurovegetativă, labilitate neuropsihică etc. Este o stare patologică, care se caracterizează prin interrelații exagerate între organism și mediu, între sistemul nervos și organele interne etc.

Faptele și considerațiile expuse *duc la concluzia* că în interrelațiile dintre organe există două tendințe fundamentale, care sînt în bună măsură contradictorii : autonomia și interdependența. Corelația normală dintre organe — așa cum o observăm în starea de sănătate — se înfățișează ca un echilibru dinamic între fenomenele de autonomie și interdependență. Ceea ce este caracteristic numeroaselor stări patologice este tocmai ruperea acestui echilibru, în favoarea interdependenței.

Aceste concluzii au implicații metodologice deosebit de importante. Într-adevăr, faptul că în fiziologia contemporană s-a pus accentul pe interdependența organelor nu este datorit numai reacției amintite, față de patologia localicistă. Acest mod de a vedea are drept cauză și faptul că fiziologia umană este în mare măsură tributară medicinei, care studiază mult mai puțin omul sănătos decît pe cel bolnav. Tendința la generalizare a spiritului omenesc a făcut pe mulți fiziopatologi să ridice la rangul de însușiri generale ale organismului tocmai fenomene care caracterizează numeroase stări patologice. Cazul amintit al doctrinarilor concepției corticoviscerale este departe de a fi unic. Într-o lucrare anterioară [3] am arătat că, în problema adaptării, cercetători de mare valoare, ca H. Selye, Laborit, dictrinînd existența unui sindrom nespecific de adaptare, nu au făcut decît să treacă în cadrul însușirilor generale ale organismului fenomene care caracterizează tocmai incapacitatea organismului de a reacționa armonios și deplin adecvat în unele stări de

[3] „St. și cerc. endocrinol.", 1964 nr. 6, și „Rev. Roum. d'endocrin", 1965/1.

stress fie din cauza intensității acestuia, fie din cauza insuficienței mecanismelor de adaptare, adică tocmai situația patologică [4]. Aceeași greșeală metodologică fundamentală a făcut-o și Sigmund Freud cînd, cu o inteligență de rară perspicacitate, a descoperit substratul unor stări nevrotice. Stimulat exagerat de propria lui descoperire, el a făcut din fenomenele ce alcătuiau substratul psihologic caracteristic unor bolnave — pansexualismul și rolul excesiv al subconștientului — o însușire generală a psihicului omenesc.

Pe de altă parte, însăși metodologia experimentală a cercetărilor privind corelațiile dintre organe predispune la erori. Ea se bazează pe ablația unor organe, pentru a se urmări modificările corelative acestei ablații, sau pe tratamente cu doze mari de hormoni pentru a se urmări influența acestora asupra diferitelor organe. Toate aceste modele experimentale reprezintă, de fapt, îmbolnăviri ale organismelor respective, situații care creează, prin însuși acest fapt, raporturi diferite între organe față de starea normală. În exemplul amintit mai înainte, considerabila hipertrofie *normală* a testiculului de rățoi în faza de activitate sexuală nu influențează apreciabil starea glandei tiroide, însă ablația experimentală a testiculelor, care este crearea unei stări nenormale, patologice, influențează net tiroida. De fapt, cele mai multe cercetări de fiziologie experimentală sînt cercetări de patologie experimentală — și aceasta este o sursă fundamentală de transpuneri eronate în cadrul normalului a unor situații caracteristice patologicului. Totuși, ar fi cu totul exagerat să negăm valoarea acestui gen de cercetări în achiziționarea a numeroase date de bază ale fiziologiei elementare, ele putînd fi încă întrebuințate cu folos în cercetări analitice, chiar foarte fine. Însă în problema de ordin sintetic, ca și în cele unde nuanțele sînt esențiale, cum ar fi problema relațiilor dintre organe, atare modele experimentale pot duce la interpretări eronate.

Este semnificativ, pentru punctul de vedere pe care-l exprimăm, că numeroși fiziopatologi — Bîcov, de exemplu — au afirmat că boala reprezintă un fel de experiment spontan. Este, într-adevăr, de netăgăduit faptul că studiul patologiei a adus contribuții importante în înțelegerea modului de funcționare al organismului omenesc. Uneori, starea de boală scoate într-un relief mai ușor vizibil anumite însușiri ale organismului. Observația fenomenelor patologice reprezintă într-adevăr o lupă măritoare pentru mecanismele de funcționare ale organismului, însă această lupă dă imagini nu numai mărite și reliefate, ci și deformate, uneori chiar inversate față de stările normale. Necesitatea micțiunii, de exemplu, este datorită impulsurilor proprioceptive care ajung la sistemul nervos central de la vezica urinară. În unele stări patologice însă, necesitatea micțiunii este datorită unor impulsuri care pornesc de

[4] În concepția sindromului „general de adaptare", una din teoriile cele mai importante ale medicinei apusene, se consideră că organismul răspunde uniform, nespecific la *diverse* situații, care fac necesar fenomenul de adaptare. Într-o scrisoare primită de la unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai acestor doctrine — H. Laborit — în legătură cu lucrarea citată mai sus, autorul francez afirmă că, după ultimele sale lucrări, „nos conceptions sont fort proches".

la sistemul nervos central către vezica urinară și sfincterul ei (cazul polakiuriilor neurogene și psihogene), adică raportul dintre anumite organe este modificat pînă la inversiune.

Atare exemplificări faptice s-ar putea multiplica foarte mult, lucru care ar depăși cadrul acestei expuneri. Credem însă că faptele și interpretările sînt suficiente pentru a incita spiritul cititorilor la reflexii asupra *ideii că transpunerea în cadrul normalului a numeroase fenomene caracteristice unor stări patologice pare să reprezinte o eroare metodologică fundamentală a medicinei moderne.*

În studiul problemei corelației dintre organe, cancerul ocupă un rol particular. Într-adevăr, dacă cele mai multe stări patologice deplasează echilibrul dintre autonomie și interdependență către aceasta din urmă, neoplaziile se caracterizează tocmai printr-o autonomie mult crescută față de restul organismului. În acest fapt constă, de altfel, una din cauzele marilor dificultăți de tratament al cancerului.

Determinismul acestei autonomii este încă învăluit în obscuritate ; este unul din aspectele care fac din cancer o situație particulară în cadrul patologiei generale.

Dar considerațiile expuse nu au numai implicații metodologice ; ele interesează și practica medicală terapeutică. Apare astfel adeseori necesară diminuarea interdependenței dintre organul bolnav și restul organismului și îndeosebi sistemul nervos. Rezultatele așa-ziselor deconectante, ale infiltrațiilor cu novocaină, sînt grăitoare din acest punct de vedere. Este demn de remarcat că prin concentrarea atenției bolnavului față de propria lui boală se măresc relațiile neuroviscerale respective, lucru care îngreuiază, uneori foarte mult, procesul de vindecare. Întrucît deconectantele chimice nu sînt lipsite de unele efecte negative — cel puțin în unele cazuri —, trebuie studiate diferite mijloace pentru a obține efecte de același ordin. Odihna fizică și morală, uneori munca pot fi foarte utile în acest sens, pe lîngă efectul lor general. Deconectarea obținută prin diferite mijloace psihologice ar merita, de asemeni, un studiu științific.

Dar, poate, cea mai importantă concluzie a celor expuse este necesitatea introducerii logicii dialectice în medicină. Într-adevăr, în timp ce fizica de astăzi nu se mai folosește pentru studiul fenomenelor complexe ale micro- și macrocosmosului de logica clasică aristotelică, biologia și medicina, care studiază fenomene cu o complexitate încă mai mare decît cele fizice, se folosesc încă, în cele mai multe cazuri, de logica elementară a filozofului din Stagira. Relațiile dintre organe, care au făcut obiectul acestui studiu, sînt fenomene eminamente dialectice, cu elemente contradictorii, dificil sau chiar imposibil de înțeles cu logica lui tertium non datur : ori interdependență ori independență completă. De altfel, credem că necesitatea introducerii în medicină a logicii dialectice apare, din multe puncte de vedere, ca una din cerințele fundamentale ale progresului ei actual.

CONSULTAŢII

DATELE CHIMIEI COSMICE ŞI UNITATEA MATERIALĂ A LUMII

DE

UROŞ TOMIN

Din ce este alcătuit cosmosul, care este compoziţia lui chimică — iată o problemă de extremă importanţă ştiinţifică şi filozofică, formînd obiectul unor discipline relativ tinere ca astrofizica şi chimia cosmică.

Cu un secol şi ceva în urmă, obiectul unor ştiinţe ca fizica, chimia, biologia a fost limitat la studierea fenomenelor terestre. Cercetarea substanţelor care se găsesc pe planeta noastră era unul din obiectivele principale ale chimiei. Pe atunci chimia cunoştea în jurul a 60 de elemente chimice, continuînd să exploreze substanţele care alcătuiesc scoarţa Pămîntului, precum şi posibilităţile de a obţine substanţe noi pe calea sintezei. Absolutizînd limitele cognitive vremelnice ale ştiinţei chimice, caracterul ei pur terestru, pozitivistul A. Comte afirma că omul nu va reuşi niciodată să afle compoziţia chimică a corpurilor cereşti. Această teză agnostică a avut o viaţă foarte scurtă, fiind categoric infirmată de descoperirea de către Kirchhof şi Bunsen a analizei spectrale, cu ajutorul căreia ştiinţa a început să pătrundă în tainele compoziţiei chimice a universului. Metodele fizicii şi astronomiei au deschis calea spre constituirea unei ramuri chimice noi — a cosmochimiei.

Curînd după această descoperire, Kirchhof stabileşte prezenţa sodiului în atmosfera Soarelui, iar în 1868, cu mult înainte de a fi fost izolat pe Pămînt, elementul heliu este descoperit în Soare cu ajutorul analizei spectrale. Aceste descoperiri au fost primii paşi în analiza compoziţiei chimice a materiei din cosmos, care astăzi are atît un caracter calitativ, cît şi unul cantitativ. Astăzi, chimia cosmică se ocupă nu numai de problema ce elemente chimice se află în substanţa cosmică, ci şi de problema în ce proporţii se găsesc ele, adică de problema răspîndirii cosmice a elementelor chimice. Ea a putut să progreseze numai după elaborarea mecanicii cuantice, care a permis legarea intensităţii iradierii de către atomii diferitelor linii spectrale cu constantele atomice, cu condiţiile fizice în care se află aceşti atomi, cu numărul lor.

După cum se vede, chimia cosmică are drept obiect studiul compoziţiei şi al transformărilor substanţelor în cosmos. După obiectul său, cosmochimia este deci o disciplină chimică. Privită din punctul de vedere al metodelor de cercetare

Rev. filoz., **12**, *10*, p. 1385–1392, Bucureşti, 1965

folosite, cosmochimia se deosebește foarte mult de celelalte ramuri ale chimiei. Deocamdată, numai în cazul cercetării meteoriților, cosmochimia folosește metodele obișnuite pentru chimia terestră. Pentru cercetarea altor obiecte cosmice pot fi folosite numai metodele care țin de fizică și astronomie sau de astrofizică, și în primul rînd analiza spectrală.

Fără îndoială că prin dezvoltarea călătoriilor cosmice crește aplicarea în cadrul cosmochimiei a metodelor caracteristice pentru celelalte ramuri ale chimiei, deși metodele fizice și astrofizice vor juca mai departe un rol preponderent.

Avînd în vedere toate aceste fapte, unii autori consideră cosmochimia ca o ramură a astronomiei. Pornind de la faptul că obiectul unei științe este criteriul principal al clasificării ei părerea noastră este că cosmochimia constituie o ramură a chimiei.

Problema răspîndirii elementelor chimice în univers este strîns legată de problema originii și complicării lor și, prin urmare, de problema originii și evoluției diferitelor corpuri cerești. Cu alte cuvinte, ca și astrofizica, și chimia cosmică este strîns legată de astronomie. Iată un aspect profund dialectic al fenomenelor studiate de unele discipline științifice, fapt care impune o concepție dialectică asupra legăturii existente între aceste discipline.

Pentru a înțelege compoziția chimică a diferitelor corpuri cerești este necesar să ne oprim mai întîi și pe scurt asupra compoziției chimice a planetei noastre. Chimia modernă a stabilit existența a 104 elemente chimice. Cum sînt răspîndite aceste elemente în masa Pămîntului? Circa 98% din scoarța Pămîntului este alcătuită din 8 elemente: O, Si, Al, Fe, Ca, Mg, Na și K, după care urmează Ti, P, H și Mn. Contribuția tuturor celorlalte elemente este mai mică de 0,6%.

Pe baza unor date astronomice și seismice se consideră că mantia Pămîntului — adică partea care vine după scoarță — este alcătuită din silicați și, într-o parte mică, din aluminiu și metale alcaline. Nucleul Pămîntului este considerat de unii autori a fi alcătuit din fier și nichel. Alții sînt de părere că nucleul Pămîntului ar fi compus din silicați ai fierului și magneziului [1].

Este interesantă concluzia unor oameni de știință (K. Rankama, L. H. Ahrens, S. R. Taylor, A. P. Vinogradov) potrivit căreia, dacă un element este abundent în scoarța terestră, el este abundent și în univers; în privința elementelor care se găsesc în proporție mică în scoarța terestră, o asemenea regularitate nu se constată întotdeauna, deoarece Pămîntul a pierdut multe substanțe volatile și înăuntrul lui au avut loc transformări ale elementelor. Hidrogenul și heliul sînt elementele cele mai răspîndite în cosmos, în timp ce pe Pămînt hidrogenul se găsește în special în compușii chimici, iar heliul în cea mai mare parte s-a pierdut în cosmos.

Prin analiza chimică a meteoriților, chimia cosmică reușește să ajungă în mod nemijlocit la unele date importante privind răspîndirea elementelor în cosmos. După o ipoteză clasică a astronomiei, meteoriții reprezintă rămășițe ale unei planete sau cîtorva planete mai mici ale sistemului solar. Compoziția chimică medie a meteoriților corespunde aproximativ compoziției medii a Pămîntului, dîndu-ne în același timp date utile privind compoziția chimică a sistemului solar [2]. Sideriții sau meteoriții feroși, de pildă, sînt alcătuiți în general din fier și nichel. Ei conțin

[1] În legătură cu această problemă, vezi V. V. Cerdîntev, *Rasprostranennost himiceskih elementov*, Moscova, 1956, p. 20.

[2] V. L. Krinov, *Osnovi meteoritiki*, Moscova, 1955, p. 216 și urm.

90% Fe, 8,5% Ni, 0,6% Co și 0,001% Si. Meteoriții pietroși sau aeroliții conțin (orînduite după cantitatea lor) următoarele elemente chimice : Mg, Si, Fe, Al, Ca, Ni, Na, Cr, P, Mn, K, Ti, Co și altele în cantități mai mici [3].

Meteorii nu pot fi studiați pe calea analizei chimice, deoarece în contact cu atmosfera terestră se încălzesc prin frecare și ard.

Analiza spectrală a meteorilor arată că ei se compun din aproximativ următoarele elemente : Na, Mg, Al, Si, Ca, Cr, Mn, Fe, Ni, H, N, O ș.a. Dat fiind că meteorii reprezintă resturi ale cometelor, compoziția lor trebuie să reflecte compoziția acestora. După cum se vede, în compoziția meteorilor, ca și în cea a meteoriților intră elemente care se găsesc și pe planeta noastră. Mai mult, proporția lor corespunde în general proporției terestre a elementelor.

Corpurile cerești cele mai apropiate de Pămînt sînt planetele. Prin analiza astronomică și spectroscopică s-a ajuns nu numai la date interesante privind compoziția lor chimică, ci, mijlocit, și la unele informații despre compoziția sistemului solar și evoluția planetelor. Planetele sistemului nostru solar conțin elemente care se găsesc și pe planeta noastră. Datorită densității lor diferite, compoziția lor chimică diferă însă. Astfel, raportul între conținutul silicaților și al ferului se schimbă de la o planetă la alta. Acest raport depinde de orbitele planetelor. Se presupune, de pildă, că la formarea planetei Mercur, care este o planetă interioară, ea a pierdut mai mult din silicații săi decît planeta Marte sau chiar decît Luna [4].

Studiind compoziția planetelor exterioare, unii cercetători au ajuns la concluzia că Jupiter și Saturn conțin hidrogen în proporție de respectiv 78% și 63% din greutatea lor, cu condiția ca aceste planete să fie corpuri reci. Toate planetele exterioare conțin cantități însemnate de CH_4, H_2. În spectrul planetelor Jupiter și Saturn se observă existența și a amoniacului [5].

În timp ce Mercur și Luna nu au atmosferă, atmosfera planetei Venus conține cantități mari de CO_2, precum și cantități mici de vapori de apă. Atmosfera planetei Marte conține cantități mai mari de CO_2 decît atmosfera Pămîntului. Apa se găsește sub formă de gheață pe calotele polare ale acestei planete [6].

Compoziția chimică a Soarelui a fost și este obiectul unor cercetări vaste. Aceste cercetări au dus la concluzia generală că majoritatea elementelor găsite pe Pămînt există și în Soare [7]. Avînd în vedere deosebirea calitativă care există între Soare și Pămînt, ca corpuri cerești, procesele care au loc în ele, proporția elementelor chimice este diferită. Din punct de vedere general-teoretic, filozofic, este de extremă importanță tocmai faptul că planetele sistemului nostru solar și Soarele sînt alcătuite din aceleași elemente din care este alcătuită și planeta noastră.

Același lucru se poate spune și despre alte obiecte cosmice accesibile cercetării noastre, de pildă razele cosmice. Luînd naștere din diferite procese solare și stelare și mai ales în exploziile supernovelor, razele cosmice ne aduc informații prețioase despre compoziția chimică a unor formațiuni materiale vaste ale univer-

[3] L. H. Aller, *The Abundance of the Elements*, New York — Londra, 1961, trad. rusă, Izdat. inostrannoi literaturî, Moscova 1963, p. 67—69.

[4] Vezi A. E. Ringwood, *Geoch. et cosmochim. Acta*, 1958, nr. 15, p. 195.

[5] V. V. Cardînțev, *op. cit.*, p. 41 ; A. K. Lavruhina și G. M. Kolesov *Obrazovanie himiceskih elementov v kosmiceskih telah*, Moscova, 1962, p. 67.

[6] L. H. Aller, *op. cit.*, p. 62.

[7] *Ibidem*, p. 163 ; A. K. Lavruhina și G. M. Kolesov, *op. cit.*, p. 64.

sului. Unii cercetători (Koshiba, Schultz, M. Schein) consideră că există o concordanță între răspîndirea elementelor în univers și răspîndirea stabilită în razele cosmice.

Studiul razelor cosmice în afara atmosferei terestre (deoarece ele se transformă venind în contact cu atmosfera Pămîntului) a arătat existența în ele a nucleelor elementelor H, He, Li, Be, B, C, N, O, F, Ne, Na, Mg, Al, Si ș.a., adică a elementelor care se găsesc și pe planeta noastră. (Aici trebuie spus că conținutul elementelor mai grele decît fierul este foarte mic în razele cosmice.)[8]

Pentru știință, razele cosmice reprezintă un fel de punte care ne leagă cu procesele ce au loc în stele îndepărtate. Cum stau lucrurile în ceea ce privește compoziția chimică a stelelor? Majoritatea spectrelor stelare care au aceeași temperatură și aceleași accelerări gravitaționale pe suprafață se aseamănă foarte mult una cu alta în ce privește compoziția chimică. Mai departe, compoziția chimică a majorității stelelor este foarte apropiată de compoziția chimică a Soarelui. Excepție fac stelele mult mai bătrîne decît Soarele[9]. De fapt, compoziția chimică se află în dependență de stadiul de evoluție a stelei respective. Trecerea stelei dintr-un stadiu de dezvoltare în altul înseamnă întotdeauna și modificarea compoziției ei chimice.

În prezent, toate stelele sînt împărțite în cîteva clase spectrale care se notează cu literele: O — B — A — F — G — K — M. Stelele din clasa spectrală O au o temperatură de suprafață între 30 000° și 50 000°. În spectrele lor se observă liniile hidrogenului, heliului și ale altor gaze inerte izolate. Temperatura suprafeței stelelor din clasa B se află în limitele de la 12 000° pînă la 28 000°, pentru spectrele lor fiind caracteristice liniile foarte pronunțate ale hidrogenului și heliului. În stelele din clasa spectrală A (7 800—10 000°), liniile hidrogenului ajung la o intensitate foarte mare, iar în subdiviziunile mai tîrzii ale acestei clase spectrale încep să apară liniile metalelor. În clasa spectrală F (7 700—6 100°), liniile hidrogenului, deși rămîn cele mai pronunțate, devin mai slabe decît în stelele din clasa A, iar liniile metalice devin, dimpotrivă, tot mai puternice. Soarele, care are temperatura de suprafață de 5 870°, aparține clasei spectrale G, caracterizată prin linii intense nu numai ale metalelor ionizate ci și ale celor neutre. În cazul stelelor din clasa spectrală K (3 700—5 000°), liniile metalelor devin și mai puternice. Spectrele acestor stele vorbesc, de asemenea, de prezența unor radicali liberi — CN, OH și CH. În spectrele stelelor din clasa M, cu o temperatură care nu depășește 3 800°, apar liniile intense ale oxidului de titan[10].

Datele de mai sus sînt de natură să arate legătura strînsă dintre evoluția stelelor și compoziția lor chimică. De fapt, evoluția stelelor nu este altceva decît procesul de formare și complicare a elementelor chimice în ele. Deocamdată, pentru noi este important a constata că nici în stele nu există, nu se formează alte elemente decît cele existente și pe planeta noastră, pe alte planete și corpuri cerești.

Compoziția chimică a regiunilor celor mai îndepărtate ale cosmosului, observate cu ajutorul spectrografului, este calitativ asemănătoare cu compoziția chimică a părții apropiate de noi a universului. Astfel, spectrul stelelor din galaxia Norul lui Magellan se aseamănă foarte mult cu spectrul Galaxiei noastre[11].

---

[8] A. K. Lavruhina și G. M. Kolesov, *op. cit.*, p. 81 și 82.
[9] L. H. Aller, *op. cit.*, p. 21.
[10] *Ibidem*, p. 24—25.
[11] Vezi W. W. Morgan, „Probl. Astron.", Soc. Pacific, 1958, nr. 68, p. 513

Aceeași concluzie este valabilă și pentru substanța interstelară, pentru nebuloasele din care se formează necontenit stele noi. Spectrul nebuloasei Orion conține, de pildă, liniile heliului și hidrogenului, carbonului, azotului, oxigenului, neonului, sulfului, clorului, argonului. Este interesant de remarcat că răspîndirea elementelor chimice în nebuloasa Orion este apropiată de răspîndirea elementelor în stelele din clasa B, fapt care indică și el legătura genetică dintre diferite formațiuni materiale din cosmos.

Datele cercetărilor arată că hidrogenul și heliul reprezintă elementele cele mai abundente din univers. Urmează în ordine elementele din a doua jumătate a primului șir al sistemului periodic — C, N, O și Ne. Răspîndirea elementelor scade cu mărirea masei atomice. Imediat după hidrogen și heliu vine un minimum care corespunde nucleelor ușoare ale deuteriului, litiului, beriliului și borului. După aceea se observă un minim brusc, corespunzînd grupei de oxigen a elementelor, după care urmează o micșorare neregulată a răspîndirii elementelor pînă la masa atomică A = 45 (aproape de scandiu). Se observă apoi un maxim corespunzător fierului, după care urmează o scădere spre galiu și germaniu. Pînă la A = 105, micșorarea răspîndirii elementelor se supune în mod aproximativ legii exponențiale. Începînd de la această valoare a masei atomice, micșorarea răspîndirii elementelor paralel cu creșterea masei atomice are loc încet și foarte neregulat [12].

După cum am arătat deja, problema răspîndirii elementelor în univers se află în cea mai strînsă legătură cu problema evoluției corpurilor cerești, cu problema „materiei prime" din care sînt formate aceste corpuri. Substanța interstelară sau difuză, alcătuită din atomi sau nuclee ale diferitelor elemente, reprezintă materialul de bază pentru formarea stelelor și galaxiilor și joacă un rol extrem de important în mișcarea infinit de variată a materiei cosmice. După părerea astronomilor, substanța interstelară se formează pe seama intensei expulzări a unor mase de substanțe de către stele în perioada inițială a existenței lor. De asemenea, ea apare în urma erupțiilor de nove și îndeosebi de supernove, cînd stele gigantice se distrug în întregime și efectiv întreaga lor materie se transformă în substanță interstelară. A fost emisă și ipoteza că substanța interstelară se mai formează și în anumite stadii ale evoluției stelelor, după stadiul gigantelor roșii. La rîndul său, astronomul sovietic V. A. Ambarțumian consideră că „materia primă" din care se formează stelele trebuie căutată într-o substanță cosmică extrem de densă care se află în centrul galaxiilor.

Compoziția chimică a substanței interstelare se află în funcție de circulația ei între stele și mediul interstelar. Dacă această circulație este neînsemnată, conținutul materiei interstelare în elementele mai grele decît hidrogenul și heliul este mic sau aproape nul. Circulația mai intensă a materiei interstelare face ca, pe lîngă hidrogen și heliu, în compoziția ei să intre tot mai mulți atomi sau nuclee ale elementelor mai grele.

În conformitate cu aceasta, se presupune că stelele mai „bătrîne", cele din prima generație, au putut fi alcătuite numai din hidrogen. După ipoteza elaborată de E. M. Burbidge, G. R. Burbidge, W. A. Fowler, F. Hoyle [13], A. G. W. Cameron [14],

---

[12] L. H. Aller, *op. cit.*, p. 232.

[13] Vezi „Rev. Modern. Phys." 1957, nr. 29, p. 547.

[14] Vezi *Stellar Evolution. Nuclear Astrophysics and Nucleogenesis*, în „Chalk River Project CRL", 1958, nr. 41.

aceste stele iradiau energie pe seama transformării hidrogenului în heliu în așazisul ciclu proton-proton.

La temperaturi mai joase acest ciclu are forma următoare :

$$H^1 + H^1 \rightarrow H^2 + \beta^+ + \nu,$$
$$H^2 + H^1 \rightarrow He + \gamma,$$
$$H^3 + He^3 \rightarrow He^4 + 2\,H^1,$$

La temperaturile înalte, reacția se poate termina astfel :

$$H^3 + He^4 \rightarrow Be^7 + \gamma$$
$$Be^7 + \beta^- \rightarrow Li^7$$
$$Li^7 + p \rightarrow 2\,He^4 \,*$$

Transformarea hidrogenului în heliu se poate produce și cu participarea carbonului. În ciclul carbonului, demonstrat pentru prima dată de Bethe [15], se produce combinarea succesivă a protonilor cu nucleele de carbon C^{12} și C^{13}, apoi cu nucleele formate N^{14}, N^{15}, O^{15}, și, în cele din urmă, apare un nucleu de heliu și din nou unul de carbon. Această reacție poate fi reprezentată schematic în modul următor :

$$C^{12} + H^1 \rightarrow N^{13} + \gamma, \qquad N^{14} + H^1 \rightarrow O^{15} + \gamma,$$
$$N^{13} \rightarrow C^{13} + \beta^+ + \nu, \qquad O^{15} \rightarrow N^{15} + \beta^+ + \nu,$$
$$C^{13} + H^1 \rightarrow N^{14} + \gamma, \qquad N^{15} + H^1 \rightarrow C^{12} + He^4.$$

Fiecare dintre aceste faze se desfășoară într-o perioadă de timp foarte îndelungată, de la milenii pînă la zeci de milioane de ani, ceea ce asigură degajarea treptată a energiei. În acest proces, cantitatea totală de carbon rămîne constantă, carbonul avînd funcția de catalizator, iar hidrogenul se transformă treptat în heliu.

Pe măsură ce întreaga cantitate de hidrogen din nucleul stelei s-a transformat în heliu, reacțiile nucleare ulterioare se pot produce numai după o creștere însemnată a temperaturii și densității. Atunci începe arderea heliului cu formarea carbonului, oxigenului, neonului și eventual a magneziului.

Cînd întreaga cantitate de heliu s-a transformat în carbon, oxigen și neon, se produce o comprimare continuă a nucleului stelei. La temperatura de $1{,}3 \cdot 10^9$ grade Celsius, neonul, carbonul și oxigenul încep a se transforma, dînd naștere la o multitudine de particule ușoare (particule alfa, protoni, neutroni).

După ce a fost obținută temperatura de $1{,}3—10^9$ grade Celsius, evoluția stelei se desfășoară foarte rapid, viteza proceselor nucleare intensificîndu-se puternic, între nuclee, protonii liberi și neutroni stabilindu-se un echilibru statistic. În aceste condiții începe sinteza elementelor din grupa fierului.

Pentru procesele de sinteză a elementelor, o însemnătate extrem de mare o are formarea neutronilor în stadiile finale de evoluție a stelelor. J. L. Greenstein, A. G. Cameron consideră că neutronii se formează după următoarele reacții :

$$O^{13} + \alpha \rightarrow O^{16} + n$$
$$O^{17} + \alpha \rightarrow Ne^{20} + n$$
$$N^{21} + \alpha \rightarrow Mg^{24} + n.$$

---

* p — proton ; β^+ — pozitron ; β^- — electron ; ν — neutrino.

[15] Vezi H. A. Bethe, în „Phys. Rev.“, 1939.

Captarea acestor neutroni de către nucleele atomice existente duce la formarea unor elemente noi. Trebuie spus însă că elementele cu greutatea atomică mai mare decît cea mijlocie și cu atît mai puțin elementele grele nu se pot forma în condițiile de echilibru în regiunile centrale ale stelelor, la temperaturile care există acolo. În asemenea condiții, captarea netronilor de către nuclee este însoțită de *dezintegrarea nucleelor și emiterea de particule alfa.*

Avînd în vedere acest lucru, s-a emis ipoteza că formarea elementelor cu masă atomică medie și mare se produce în condițiile de dezechilibru total al stelelor sau mai exact în timpul exploziilor novelor și supernovelor. Aceste explozii sînt un fenomen obișnuit în galaxie, ele producîndu-se la fiecare 100—200 de ani. Considerînd că vîrsta galaxiei este de 7 miliarde de ani, reiese că în acest interval au putut exploda cca 20 000 000 de supernove. Un asemenea număr de explozii este suficient pentru a asigura concentrația observată de elemente cu masa atomică medie și mare [16].

Această masă expulzată în spațiul cosmic constituie „materia primă" din care sînt formate „generațiile" următoare ale stelelor. În timp ce „generațiile" mai vechi nu erau bogate în elemente mai grele, în stelele din clasele spectrale mai tîrzii se observă liniii ale elementelor grele care nu se puteau forma în condițiile de echilibru din interiorul stelei.

Condensarea materiei interstelare duce atît la formarea stelelor, cît și la formarea planetelor, care au o evoluție cu totul deosebită de cea a stelelor. Astfel, conform ipotezei astronomului sovietic O. J. Schmidt, după formarea planetei noastre din materia interstelară foarte bogată în elemente grele, unul din procesele principale în cadrul ei a fost dezagregarea radioactivă a elementelor din interiorul ei, ceea ce a dus la încălzirea ei. Încălzirea treptată a părții interioare a Pămîntului, precum și acțiunea forței de gravitație au determinat mișcarea lentă și redistribuirea treptată a uriașelor mase de elemente care alcătuiesc Pămîntul Compușii mai ușori s-au ridicat la suprafață, formînd scoarța Pămîntului, iar elementele grele s-au concentrat în interiorul lui, formînd nucleul plastic al planetei. Evoluția ulterioară a Pămîntului a dus la apariția unor compuși chimici tot mai complecși, la apariția atmosferei, iar în anumite condiții ale dezvoltării planetei s-a putut produce saltul de la materia anorganică la materia organică, la apariția materiei vii, a cărei evoluție a dus pînă la urmă la apariția omului.

După cum s-a spus deja, înainte de a cerceta compoziția chimică a corpurilor cerești, știința a studiat compoziția chimică a substanțelor de pe Pămînt. Pînă în deceniul al 7-lea al secolului trecut, chimia a reușit să cunoască circa 60 de elemente. Studiind comportarea, proprietățile lor, marele savant rus D. I. Mendeleev a elaborat legea periodicității prin care chimia și știința în general a căpătat o viziune dialectică asupra comportării elementelor chimice. Orînduind elementele chimice în funcție de creșterea masei lor atomice, Mendeleev a expus, de fapt, modul de complicare a elementelor, care, mai mult sau mai puțin, a avut loc pe planeta noastră, dar care, după cum am văzut în paginile anterioare, abia este în curs într-un număr infinit de corpuri cerești.

În timpul lui Mendeleev, toate aceste date privind răspîndirea și complicarea elementelor în cosmos nu au existat. Și totuși el a reușit să elaboreze o lege cu o valabilitate universală. Toate reacțiile de formare și complicare a elementelor

[16] Vezi S. T. Melliuhin, *Problema finitului și infinitului*, București, Edit. politică, 1961, p. 202 ; A. K. Lavruhina și G. M. Kolesov, *op. cit.*, p. 131 și urm.

în univers, pe care în linii mari le-am expus mai sus, se conformează legii periodicității, care dezvăluie dialectica profundă a mișcării chimice în general.

Elementele chimice reprezintă una dintre formele fundamentale ale existenței materiei. Faptul că ele sînt părți constitutive ale *tuturor* corpurilor cerești reprezintă unul din argumentele cele mai convingătoare, elocvente în favoarea tezei materialist-dialectice cu privire la unitatea materială a lumii.

Lumea materială este infinită, infinit este și numărul corpurilor cerești, al galaxiilor care alcătuiesc universul. Și totuși acest univers material infinit este constituit dintr-un număr finit de elemente chimice. Se pune întrebarea: oare nu rezidă aici o limită a concepției dialectice despre lume? Desigur că nu. Fiind o anumită formă a materiei în mișcare într-un număr *infinit* de forme, numărul elementelor chimice este *finit*. Fiind în număr *finit*, elementele chimice alcătuiesc universul material *infinit*. Caracterul infinit al Universului poate fi conceput, înțeles și studiat numai prin laturile lui finite. Finitul reprezintă forma de existență a infinitului, acesta găsindu-și prin finit manifestarea sa concretă.

INFORMARE

IN LEGĂTURĂ CU CEL DE-AL VI-LEA CONGRES MONDIAL DE SOCIOLOGIE

„Revue internationale des sciences sociales" a publicat în primul său număr din acest an programul provizoriu al celui de-al VI-lea Congres mondial de sociologie, care se va ține între 4 și 11 septembrie 1966 în orașul francez Evian. Acest program a fost definitivat în ședințele Comitetului pentru pregătirea congresului și Comitetului executiv al Asociației internaționale de sociologie (A.I.S.), întrunite în februarie a.c. la Geneva. Cu acest prilej au fost confirmate cele două teme principale ale congresului, stabilite încă în ședințele anterioare ale Comitetului executiv al A.I.S. și Comitetului de pregătire : 1. Unitate și diversitate în sociologie și 2. Sociologia relațiilor internaționale, teme ce vor fi dezbătute inițial în ședințe plenare, iar apoi mai amănunțit în grupurile de lucru ale congresului ; au fost desemnați președinții celor două ședințe plenare ; au fost avansate candidaturile pentru președinții grupurilor de lucru ; s-a luat o hotărîre privind publicarea lucrărilor congresului.

Revista sovietică „Voprosî filosofii", 1965, nr. 8 publică o informare privind ședințele celor două comitete și hotărîrile adoptate în legătură cu congresul.

Ședința plenară a congresului consacrată primei teme principale va fi prezidată de sociologul francez Raymond Aron. În cadrul ei vor fi expuse trei referate principale : J. Piaget (Elveția) — *Mecanismul general de abordare a omului în științele umanistice ;* F. V. Konstantinov (U.R.S.S.) — *Ideologie și sociologie ;* E. Shils (S.U.A.) — *Tendințele fundamentale ale cercetărilor sociologice.* G. Germani (Argentina), T. Parsons (S.U.A.) și A. Schaff (Polonia) vor prezenta comentarii pe marginea referatelor. Discuția temei va fi adîncită apoi în cadrul grupurilor de lucru. Iată titulaturile celor 8 grupuri și președinții lor :

1. Sociologia și etnologia, președinte E. Gellner (Anglia).
2. Cercetările interdisciplinare și mecanismul general de studiere a omului, președinte J. Piaget (Elveția).
3. Imaginea omului și alegerea ipotezelor, președinte A. Schaff (Polonia).
4. Ideologia și sociologia, președinte F. Ferraroti (Italia).
5. Școli naționale și scopuri comune, președinte A. Touraine (Franța).
6. Economia și sociologia, președinte N. Smelser (Anglia).
7. Obiectivitatea metodelor de cercetare, președinte Paul Lazarsfeld (S.U.A.)
8. Modele, președinte H. Zetterberger (S.U.A.).

Rev. filoz., **12**, *10*, p.1393–1394 București, 1965

Cea de-a doua ședință plenară îl va avea ca președinte pe Otto Klineberg (S.U.A.). Vor fi prezentate referatele: R. Angell (S.U.A.), *Cercetări empirice și experimentale*; P. N. Fedoseev (U.R.S.S.), *Noua strategie a păcii în era atomică*; J. Haltung (Norvegia), *Teoriile sociologice asupra conflictelor*; G. Gurvitch (Franța) va examina, probabil, problema rolului claselor și grupurilor sociale în relațiile internaționale. Comentariile vor fi susținute de G. Mürdal (Suedia), B. Landher (Olanda), R. Saxena (India).

În cadrul acestei teme vor funcționa următoarele grupuri de lucru:

1. Organizațiile militare și militarismul, președinte M. Ianowitz (S.U.A.).
2. Clasele sociale și relațiile internaționale, președinte V. S. Semenov (U.R.S.S.).
3. Sociologia organizațiilor internaționale, președinte K. Scerba-Lickerni (Franța, secretar general al Consiliului internațional de științe sociale de pe lîngă U.N.E.S.C.O.).
4. Studiul conflictelor și al soluțiilor conflictuale, președinte R. Angell (S.U.A.).
5. Gîndirea strategică ca proces social, președinte A. Etzioni (S.U.A.).

La Geneva s-a hotărît și crearea unui al șaselea grup de lucru (Națiunile noi), însă ulterior secretariatul A.I.S. l-a exclus de pe ordinea de zi a congresului. Delegația sovietică a înaintat în legătură cu aceasta un protest.

În timpul lucrărilor congresului se va ține și ședința plenară privind cercetările internaționale de ordin comparativ, în care vor fi discutate rezultatele unor cercetări (în problemele stratificării, familiei ș.a.) efectuate pentru comparație în mai multe țări.

Se vor întruni patru „mese rotunde":

1. Cercetări internaționale de ordin comparativ,
2. Sociologia educației și dezvoltării,
3. Probleme de documentare în sociologie,
4. Predarea sociologiei.

Timp de patru zile, în cadrul congresului se vor ține ședințele celor 13 comitete de cercetare care-și desfășoară activitatea de bază în intervalele dintre congrese: stratificare și mobilitate socială, președinte D. Glass (Anglia); sociologia muncii, președinte W. Scott (Anglia); sociologie urbană, președinte R. Glass (Anglia); sociologia familiei, președinte R. Hill (S.U.A.); comunicațiile de masă, președinte G. Friedman (Franța); sociologie politică, președinte S. M. Lipset (S.U.A.); sociologie psihiatrică, președinte A. Rose (S.U.A.); sociologia religiei, președinte G. Le Bras (Franța); timpul liber și cultura de masă, președinte J. Dumazedier (Franța); sociologia dreptului, președinte R. Trevi (Italia); sociologia educației, președinte A. Helsey (Anglia); sociologia medicinei, președinte H. Reader (S.U.A.) și sociologia cunoașterii, președinte K. Wolf (S.U.A.).

Lucrările congresului vor fi tipărite în patru volume, primul urmînd să apară în preajma deschiderii congresului. Limbile de lucru ale congresului vor fi engleza și franceza.

D. S.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Despre previziunea ştiinţifică*

Temă actuală, pasionantă, complexă, capacitatea de previziune a ştiinţei reprezintă cheia succesului ei, pîrghia cu care intervine în aplicaţiile practice, în realizările tehnice şi industriale, în crearea bazei tehnice-materiale a societăţii. Cercetarea esenţei previziunii în ştiinţă implică neapărat o analiză filozofică bazată pe faptele ştiinţifice. De aceea iniţiativa redacţiei de filozofie a Editurii ştiinţifice de a realiza o primă punere la punct privind problema gnoseologică a previziuniii ştiinţifice este cît se poate de binevenită. Un „colegiu de redacţie", compus din acad. D. Dumitrescu şi chimistul U. Tomin, şi-a luat greaua sarcină de a coordona contribuţiile a încă cinci autori, oameni de ştiinţă şi filozofi, fiecare alegînd un aspect diferit al problemei generale.

Vom începe comentariile noastre considerînd pe rînd cele şapte contribuţii, pentru a putea apoi încerca o viziune de ansamblu a acestei lucrări colective.

Acad. D. Dumitrescu analizează implicaţiile matematizării diferitelor discipline ştiinţifice asupra puterii de previziune ce o pot desfăşura. „Pornind de la anumite date de origine empirică privind diferite fenomene studiate de ştiinţă" — am zice, în plus, sau de la legi generale şi condiţii speciale —, „matematicianul ajunge, pe cale deductivă, la unele concluzii care ...dezvăluie relaţii noi ale fenomenelor de la care a pornit", ceea ce permite să se arunce „o privire în viitorul ştiinţei". Se relevă faptul că aceeaşi metodă matematică se foloseşte pentru tratarea unor fenomene variate ale naturii, mai ales ale fizicii, deci că aceste fenomene au în comun o structură matematică unică, ceea ce favorizează previziunea.

Exemplele citate din teoria relativităţii sau teoria particulelor elementare, capitole ale fizicii cu puternică infiltraţie matematică ilustrează realizarea progresului ştiinţei prin contribuţii succesive ale metodei matematice şi cercetării fizice. Poate că previziunea senzaţională a antiparticulelor de către Dirac pe baza unei relaţii în care energia particulelor elementare apărea (după extragerea rădăcinii pătrate) cu două semne merita o tratare mai detaliată.

Prof. Călin Popovici, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România, autorul contribuţiei *Previziuni în astronomie*, începe prin o analiză a semnificaţiilor termenului de previziune, legată sau nu de timp, de periodicitatea unor fenomene observate, sau referindu-se la fenomene noi neob-

* *Despre previziunea ştiinţifică*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1965. (Sub redacţia lui D. Dumitrescu şi U. Tomin.)

servate încă. Previziunea dinamică, respectiv statistică, prezintă aspecte diferite, momente întîmplătoare jucînd adesea un rol important în ambele genuri, după cum a reieșit din analize amănunțite ale calculelor lui Leverrier ce au dus la descoperirea planetei Neptun. Prezicerea în cosmogonie, pe scara cea mai mare de timp posibilă, ilustrează corespunzător puterea extraordinară de investigație a științei în trecutul și viitorul metagalaxiei pe baza observării prezentului. Autorul recomandă filozofilor ca în analiza conceptului previziunii să treacă la generalizări numai pe baza materialului de observație oferit de știință.

Previziunea științifică în chimie, autor U. Tomin, începe și se termină cu analiza previziunilor ce s-au făcut, se fac și se vor face încă pe baza sistemului periodic al elementelor descoperit de Mendeleev. Păstrînd tot respectul cuvenit pentru acest mare om de știință, asupra activității căruia autorul a dispus de surse de informare complete, trebuie să observăm că legii lui Moseley i s-a dat o importanță și considerare minoră, iar contribuțiile spectroscopiștilor, de exemplu a lui A. Sommerfeld, care a dus la descoperirea legităților secvenței 2, 8, 8, 16, 16, 32 în sistemul elementelor și la cunoașterea cauzelor fizice intime din zonele electronice exterioare ale atomului, nu sînt amintite. Să fie din cauză că aparțin fizicii? Dar cum e posibil a separa astăzi fizica atomică de considerații de bază și de structură din chimie? Noi credem că tocmai intervenția progreselor fizicii atomice a permis să se deschidă noi orizonturi pentru previziunea în chimie, așa după cum rezultă și din părțile finale ale contribuției.

Pentru a ilustra subiectul contribuției sale *Previziunea în biologie și medicină*, dr. Victor Săhleanu face dese excursii în alte discipline, în matematică, chimie, paleontologie, electromagnetism, mecanică, cibernetică, automatică, demografie, statistică, filozofie etc. *Variatio delectat*. Previziunea capătă sensuri noi în biologie: unul larg, altul restrîns. Ea poate fi calitativă și cantitativă și este în orice caz statistică. Totul ar fi perfect și foarte interesant, dacă în toate excursiile rigoarea s-ar păstra nestrămutată. Or, se constată unele scăpări. De exemplu, la p. 71, în penultima frază, „circuitele cu reacție" — din automatică — se caracterizează prin a cuprinde o cale recurentă a energiei. Or, această cale de întoarcere, care închide circuitul de reglare automată, vehiculează prin excelență nu energie, ci o informație a efectului comandat, iar în transmiterea informațiilor nu energia, ci fidelitatea contează. În schimb, energia joacă un rol mare pe calea directă de transmitere a comenzii, acolo apărînd, de obicei, amplificatoare sau servomotoare, care livrează energia necesară manevrei.

Valoroasă, dar prea scurtă îmi pare discuția de la p. 77 despre rolul analogiei, omologiei și similitudinii pentru previziunea în biologie, discuție ce ar merita a fi extinsă, cu observația că similitudinea și analogia sînt două noțiuni diferite și perfect definite în tehnica modelării (de exemplu în hidrodinamică). În general, de posibilitatea machetării analogice a anumitor procese biologice depinde dezvoltarea modernă a biologiei și medicinei, datorită posibilității de a recurge la mașini electronice de calcul (de exemplu pentru diagnostic).

„Previziunea în psihologie" devine, așa cum susține E. Fischbein, cel mult stohastică, legile probabilității luînd locul celor deterministe. Se contează pe stabilitatea frecvențelor relative de apariție a diferite categorii de atitudini, valabilă în ciuda intervenției masive a subiectivității indivizilor. Subcapitolul *ere-*

ditate, mediu, educaţie, care dă ocazie unei scurte incursiuni în genetică şi ereditate, se caracterizează prin obiectivitate ştiinţifică şi o justă interpretare ideologică. Comparaţia tipologiei lui Kretschmer, Pende, Spranger şi Pavlov devine formală din cauza bazelor diferite de plecare. Este greu să aduci la numitor comun sistematica unui anatomist, unui endocrinolog, unui filozof şi a unui neurolog, mai ales cînd primii doi nu recurg la consideraţii filozofice, iar autorul cărţii *Lebensformen* încearcă să clădească pe o caracterologie nu numai o sociologie, ci un curent filozofic.

Contribuţia *Ipoteza şi previziunea* de Henri Wald este o încercare de a preciza conţinutul filozofic al acestor noţiuni cu ajutorul legilor logicii. Cu toate că e bazată pe o extinsă documentare, argumentaţia rămîne confuză şi lipsită de claritate. Se trece prea repede peste ipotezele şi actul de creaţie a inventatorului, temă de mare actualitate şi general interes. Ostwald (p. 157), mai puţin pozitivist decît energetist, tinde în toate studiile sale filozofice, de altfel puţin reuşite, la generalizări, la sinteză. De aceea el admite previziunea evenimentelor. Heisenberg eminamente analist, nu mai aplică decît legi statistice particulelor elementare, ceea ce în sine nu poate fi reprobabil. Ce crede el despre ceea ce ecuaţiile cuantice reprezintă de fapt, o poate lămuri mai de grabă un fizician. Se ştie că funcţiile de undă au fost introduse în ecuaţiile lui Schrödinger înainte de a se şti perfect la ce se referă, şi totuşi rezultatele au fost confirmate cu mai mare precizie decît cele ale teoriei lui Bohr. Deci atenţie la analiza ideologică a afirmaţiilor unor mari fizicieni — dar mici filozofi, cum spunea Lenin. În schimb nici o cruţare în combaterea ideologilor neopozitivişti, pragmatişti etc., care profită de ipotezele şi investigaţiile fizicienilor spre a-şi dezvolta interpretările idealiste asupra lumii şi societăţii.

Clara Dan este, prin contrast, cît se poate de clară în *Critica filozofiei contemporane subiectiviste în problema previziunii ştiinţifice.* Structurată perfect, această contribuţie atinge probleme într-adevăr esenţiale. Astfel (la p. 175) se arată diferenţa esenţială între ideologia materialist-dialectică şi orice filozofie subiectiv-idealistă, anume *punctul de plecare.* Prima porneşte de la realitatea transformată de activitatea practică umană şi „construieşte pe baza ei o ontologie la care raportează cunoaşterea ; idealismul subiectiv porneşte de la cunoaştere, de la gnoseologie şi reconstruieşte realitatea în perspectiva limitelor şi deficienţelor cunoaşterii". Cred că e cea mai perfectă exprimare a răsturnării de către pozitiviştii de toate categoriile a *ordinii naturale în punerea problemelor fundamentale ale filozofiei* care nu poate fi decît : *întîi,* răspunsul la problema ontologică, *apoi* la cea gnoseologică !

După aceste observaţii analitice, să încercăm a formula unele comentarii sintetice pentru caracterizarea cărţii, ceea ce nu este uşor, dată fiind tratarea din diferite puncte de vedere a temei în cele şapte contribuţii.

Există unele diferenţe de păreri între autori în ce priveşte aprecierea diferenţelor dintre ipoteză şi previziune, rolul deducţiei şi inducţiei în formularea unei previziuni. Colegiul de redacţie a respectat părerile exprimate de autori şi astfel volumul a devenit o tribună la care se exprimă diferite păreri asupra subiectului şi asupra implicaţiilor sale. Trebuie să remarcăm aci că diferenţele de păreri nu poartă asupra unor teze fundamentale, ci mai mult asupra unor interpretări diferite. Cu toate acestea, conţinutul cărţii nu este unitar din cauza tratării sub unghiuri funda-

mental diferite a subiectului, așa cum se poate ușor constata din cele relatate mai sus.

Subiectul nu este epuizat, și, așa cum se prevede de către colegiul de redacție, încercarea va continua cu cercetarea previziunii în cadrul altor științe. În primul rînd, credem că ar trebui tratată previziunea în economie din care derivă planificarea economică, atît de importantă pentru construirea socialismului. Apoi s-ar impune o lucrare despre previziunea în meteorologie, ceea ce interesează mase largi ale populației cît și producția agricolă, comunicațiile aeriene, maritime etc. În fine, previziunea în energetică, unde s-a ajuns de mult la o înaltă precizie.

Făcînd aceste propuneri, trebuie să insistăm însă asupra unei coordonări mai efective a contribuțiilor particulare, pentru ca un nou volum să se prezinte mai omogen.

Editura a dat atenția cuvenită cărții, a cărei tehnoredactare se poate caracteriza ca reușită. Coperta lui Ștefan Pandele, simplă și sobră, corespunde cu tema serioasă. Ținem să semnalăm totuși unele lipsuri și erori formale ce se puteau evita printr-o colaborare mai strînsă între autori și redacție.

În fraza „O confirmare autentică atestă reflectarea adecvată a realității în ipoteză sau teză...", dr. Săhleanu (la p. 66) își permite o licență de exprimare care inversează rolurile : de fapt confirmarea atestă că ipoteza sau teza reflectă realitatea, deoarece aceasta din urmă are stabilitatea majoră în filozofia materialistă. De asemenea (la p. 69) întrebarea *„cîți* din 100 000 copii născuți acum 30 ani vor muri în următorul deceniu" presupune că toți ce vor muri în continuare între 30 și 40 ani sînt... copii (a se înlocui cu „indivizi"). Formula de la p. 75 e greșită : e este baza logaritmilor naturali și ca număr cert se scrie cu drepte, iar ca bază cu corp egal cu x, nu în exponent.

Silogisme atît de simple și pe deasupra lacunare ca „vom muri pentru că sîntem oameni" (vezi p. 68) s-ar putea înlocui cu altele mai potrivite.

În general se observă o oarecare stîngăcie cînd se părăsește domeniul propriu de preocupări, ceea ce nu este de mirare față de dezvoltarea nemăsurată a științei. Dar se poate consulta un specialist, care să pună totul în perfectă ordine.

Observațiile făcute nu diminuează cîtuși de puțin valoarea intrinsecă a operei.

Cartea va interesa cu siguranță oamenii de știință, cercetătorii, cadrele didactice științifice, studenții și o pătură largă a intelectualității noastre.

Aurel Avramescu

Cu privire la o „Introducere în logica matematică" [1]

Interesul pentru logica matematică este astăzi intens ; în țara noastră, ca și pretutindeni în lume, există un public larg care se întreabă ce este logica matematică și dorește să cunoască, măcar în linii mari, această știință.

Din păcate, deși gîndirea matematică și logico-filozofică din România și-a adus contribuția la dezvoltarea logicii formale moderne și la analiza problemelor filozofice legate de aceasta din

[1] Gheorghe Enescu, *Introducere în logica matematică*, București, Edit. științifică, 1965, 260 p.

urmă, lucrări românești de prezentare, de inițiere în acest domeniu sînt foarte puține. În ultimul timp, răspunzînd interesului tot mai viu manifestat de cei doritori să-și lărgească orizontul profesional și de cultură generală, încep să apară cărți românești care explorează în mod sistematic, cu un scop didactic bine mărturisit, tărîmul logicii matematice.

Apariția cea mai recentă o constituie *Introducere în logica matematică* de Gheorghe Enescu. Cartea sa se adresează cititorului de masă — nu matematicianului sau logicianului de profesie — și urmărește o prezentare cît mai accesibilă a ideilor de bază ale logicii matematice. Este singura carte de acest gen care se află astăzi la dispoziția cititorului.

Îmbinarea rigorii cu accesibilitatea — iată principala exigență care se pune în fața unei asemenea lucrări, și trebuie spus că dificultățile care trebuie învinse pentru a satisface această exigență nu sînt puține. După părerea mea, cartea lui Gheorghe Enescu constituie o reușită — întrucît satisface în bună parte cerința de mai sus —, înscriindu-se astfel ca un succes al autorului, ca o merituoasă contribuție la opera de răspîndire a ideilor logicii matematice în rîndurile unui public doritor să se informeze. Cititorul găsește în această lucrare suficiente elemente pentru a se lămuri și a adînci, dacă vrea, învățătura, studiind mai departe ; în această ordine de idei nu putem decît să repetăm cele spuse de autorul cărții recenzate : „de o stringentă actualitate este traducerea celor mai de seamă opere din domeniul logicii contemporane în limba română" (p. 209).

Pentru a veni în ajutorul cititorului neprevenit, Gheorghe Enescu a inclus în cartea sa o *Anexă* — de fapt, un capitol de sine stătător, intitulat *Logica generală* —, în cuprinsul căreia este rezumată întreaga logică clasică, zisă și tradițională, adică buna, vechea și nepieritoarea logică statornicită de-a lungul veacurilor și mileniilor. Nu este vorba de rezumarea simbolică, în formă modernă, cu amendamente sau corective introduse în ultimul veac, a silogisticii. În cartea lui Gheorghe Enescu găsim și aceasta, dar în capitolul despre care este vorba întîlnim cu totul altceva : un succint compendiu al „logicii generale", redactat în limbajul statornicit al acestei logici și scris cu vădită grijă de a altera cît mai puțin, în fond și formă, bagajul de idei vehiculate în literatura genului. Cît de organic se încadrează în corpul cărții această *Anexă* este îndoielnic (autorul însuși, denumind *Anexă* ceea ce este în fond carte în carte, pare a fi avut dubiile sale), dar ideea, trebuie s-o spunem, nu ni se pare lipsită de tîlc. Scopul primează asupra eleganței intrinseci a unei table de materii ; or, scopul mărturisit al autorului a fost de a găsi audiență chiar și la cititorul „fără o pregătire logică specială" (p. 5). Implicit, se presupune că însușirea logicii tradiționale constituie o condiție necesară, prealabilă studiului logicii simbolice. Oricum, *Anexa* este într-adevăr ceea ce își propune să fie și vădește capacitatea autorului de a condensa în puține cuvinte ceea ce este esențial în logica clasică. Refăcînd itinerarul cititorului neprevenit, vom începe și noi parcurgerea cărții de la sfîrșit, de la această *Anexă*, care, cum spuneam, poate servi la nevoie drept excelent rememorator. Logica generală este definită ca *„o istorie a formelor gîndirii, așa cum ea se realizează cu ajutorul limbilor naturale"* (p. 209). Rînd pe rînd, autorul prezintă noțiunea, judecata, principiile gîndirii, raționamentele inductive, ipoteza și inducția. Se insistă asupra operațiilor cu termeni negativi și asupra silogismelor de relație. Expunerea este agrementată

cu succinte observații filozofice, în spiritul materialismului dialectic.

În general, atunci cînd expune logica tradițională, autorul respectă fidel litera și spiritul acestei logici. Ni se pare chiar curios cum autorul refuză modificări și amendamente pe care formația lui de logistician le impunea cu siguranță și pe care nu se putea să le ignore. De exemplu, deficitară — din punctul de vedere al logicii formale moderne — este tratarea „raporturilor de conținut dintre noțiuni", unde se omite raportul cel mai esențial al logicii clasice însăși — raportul „de conținut" care există, de pildă, între noțiunile „Socrate" și „om" (raportul de inerență ; în logica predicatelor — raportul dintre funcția propozițională și argumentul ei pentru care funcția dă valoarea „adevărat"). Asemenea observații — și numărul lor ar putea spori — vizează o problemă mai generală, care iese din sfera propriu-zisă a cărții : în ce măsură, rămînînd în domeniul logicii clasice, rămînînd fideli spiritului ei filozofic și literei sale logice, o putem completa și explicita în lumina achizițiilor unei logici simbolice care urmărește, cu alte mijloace, alte scopuri.

Să trecem acum la capitolele propriuzise ale cărții, patru la număr, și anume : logica propozițiilor ; logica predicatelor (logica extinsă a propozițiilor) ; logica claselor, logica relațiilor, logica combinatorică ; istoria logicii matematice. Structura cărții pe capitole este judicios concepută. Înaintea capitolului I găsim o scurtă introducere în care se definește mai întîi „propoziția" și apoi însăși „logica". Logica este definită ca știință despre propoziții, și anume ca acea știință care studiază raporturile generale între propoziții, întemeind astfel procedeele generale de raționare. În spiritul exigenței metodologice a ridicării de la abstract la concret este explicată apoi structura internă a logicii formale moderne, ordinea ei de expunere care procedează de la „logica propozițiilor" (în care propoziția este studiată ca un întreg, avînd unica determinare a valorii de adevăr) la logicile predicatelor, claselor, relațiilor (în cadrul cărora se ține seama și de alte determinări ale propozițiilor) și analizează însesi construcția și semnificația sistemelor astfel construite într-o teorie generală a lor — metalogica.

Capitolul I, *Logica propozițiilor*, cum e și firesc, este cel mai amplu, întrucît reprezintă un domeniu mai elementar — și astfel mai important — al logicii. În acest capitol se pornește de la o mulțime infinită de propoziții, fiecare element avînd una din valorile de adevăr adevărat sau fals. În continuare, sînt introduse variabile propoziționale și se studiază legăturile logice de adevăr fals între propoziții : negația, conjuncția, disjuncția, incompatibilitatea, implicația ș. a. Folosindu-se explicații semantice — definiții — ale valorilor de adevăr, se explică semnificația operațiilor logice respective, desprinzîndu-se structuri valorice caracteristice pentru fiecare tip de propoziție. În ceea ce privește sensul legăturii logice „dacă-atunci", la nenumăratele explicații date în literatura logică acestei legături logice, autorul cărții de față mai adaugă una. El face distincție între o așa-zisă „implicație existențială", propoziție care reflectă o legătură directă între „procese materiale" (evenimente ale realității obiective reflectate de propoziție), și o „implicație deductivă" ; spre deosebire de prima, „implicația deductivă" *„este în mod nemijlocit* o legătură între constatări (acte intelectuale), între propoziții și numai în mod indirect o legătură între evenimente materiale... Sensul ei în acest caz : din... se deduce că" (p. 17). Structura valorică a implicației existențiale ar coincide cu cea a conjuncției (însă această structură nu este sufi-

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

cientă pentru caracterizarea ei, trebuie să facem apel şi la „intenţia specifică" a propoziţiei), în timp ce structura valorică a „implicaţiei deductive" coincide cu structura implicaţiei studiate în logica propoziţiilor sub numele de implicaţie materială [2].

Autorul introduce apoi conceptul de „funcţie de adevăr", subliniind că funcţia de adevăr este o abstractizare matematică a unor legături dintre propoziţii. Sînt definite cele 16 funcţii logice ale logicii bivalente a propoziţiilor, folosindu-se totodată matricile, iar apoi se introduc noţiunile de „lege logică" şi „contradicţie logică". Principalele proprietăţi ale funcţiilor logice sînt formulate în limbajul simbolic, însă totodată sînt explicate simplu, în limbajul obişnuit. Sînt enunţate proprietăţile de reflexivitate şi tranzitivitate pentru relaţiile logice ; în acest paragraf este însă omisă o proprietate importantă de care se bucură unele relaţii logice (de exemplu : echivalenţa) — simetria.

În continuare sînt date legile principale ale algebrei logicii.

Sînt tratate şi alte probleme de bază ale logicii propoziţiilor, legate de aplicaţiile acesteia din urmă : problema deciziei, a echivalenţei unor formule date, procedee de găsire a tuturor consecinţelor unei clase oarecare de propoziţii, şi invers, a aflării tuturor premiselor din care rezultă o propoziţie dată, construirea celei mai scurte formule echivalente cu o formulă dată.

Cartea stăruie îndeosebi asupra procedeelor de decizie : procedeul matricial şi formele normale. Asupra formelor normale se insistă chiar exagerat (ţinînd seama de structura cărţii), fiind prezentate forma normală conjunctivă, forma normală disjunctivă, formele normale perfecte, precum şi formele normale în logica lui Jegalkin (căreia autorul îi rezervase, în prealabil, un paragraf special). În legătură cu aducerea expresiilor la forma normală perfectă este prezentat şi procedeul matricial de normalizare perfectă. Urmează un paragraf închinat principiului dualităţii. În sfîrşit, un spaţiu larg este acordat algoritmilor de minimizare a expresiilor (construirea celei mai scurte formule echivalente cu o formulă dată). Problema este de mare importanţă în logica tehnică, însă, cum arată autorul, în tratatele de logică este de obicei neglijată. În *Introducere în logica matematică* a lui Gheorghe Enescu ea este prezentată amănunţit, pornindu-se de la algoritmul lui Mc. Cluskey. Cititorul care abia se familiarizează cu noţiunile de bază ale logicii matematice poate omite la o primă lectură paginile 77—97, unde este prezentat subiectul (pagini prin forţa lucrurilor încărcate de detalii a căror urmărire cere multă răbdare). În schimb, lectorul familiarizat deja cu noţiunile de bază ale logicii propoziţiilor îşi poate completa cu profit cunoştinţele sale.

Construcţia axiomatică a logicii propoziţiilor şi sumara (mult prea sumara !) prezentare a calculului natural încheie prezentarea logicii clasice (bivalente) a propoziţiilor. Sînt înfăţişate calculele logice construite de Frege, Lukasiewicz, Russell, Hilbert, Church şi proprietăţile principale ale sistemelor respective (noncontradicţia, independenţa şi completitudinea), precum şi un sistem de reguli al unui calcul natural (de scheme de deducţie). Cu mare curiozitate vor urmări, desigur, cititorii succintele paragrafe închinate logicilor neclasice, prin-

[2] Pentru o cunoaştere mai amănunţită a punctului de vedere susţinut de Gheorghe Enescu, la care ne vom referi critic mai jos, trimitem la studiul acestuia din „Acta logica", 1963, nr. 5, despre nivelul abstracţiilor în introducerea limbajului logicii propoziţiilor.

767

tre care sistemele trivalente ale lui Lukasiewicz și Bocivar.

Materialul prezentat este substanțial ; expunerea este accesibilă (deși lipsită uneori de rigoare matematică), completată de exerciții propuse, la cea mai mare parte a lor dîndu-se și rezolvarea. Aceleași caracteristici prezintă, de altfel, și următoarele capitole ale cărții lui Gheorghe Enescu.

Cîteva observații critice referitoare la primul capitol.

1. Distincția dintre implicația existențială și cea deductivă nu ni se pare de loc limpede. Nu dispunem de locul necesar pentru a analiza în amănunt, punct cu punct, vederile lui Gh. Enescu, însă cîteva obiecții generale se cer ridicate, ținînd seama că orice cititor le-ar putea face încă de la o primă lectură atentă a cărții. Dar mai întîi trebuie făcută o obiecție preliminară, de ordin *pedagogic* : o lucrare introductivă în logica matematică trebuie să consemneze ceea ce este un bun cîștigat „o dată pentru totdeauna" și să evite, în măsura posibilului, tratarea problemelor controversate ; atunci cînd nu se eschivează de la aceste controverse — ca în cazul de față —, trebuie însă să le semnaleze ca atare, după cum, atunci cînd se dezvoltă o părere personală, ea trebuie prezentată ca atare. Altfel, cititorul neprevenit primește *ex cathedra* idei care pot fi și interesante (cum este și cea a logicianului român), dar care nu mai puțin rămîn controversate, deschise criticii, ca și alte soluții propuse pentru problema implicației.

În ceea ce privește însuși fondul problemei, obiecția principală ne este suscitată de ideea că o „implicație existențială" este adevărată cu condiția (necesară, dar nu suficientă) ca atît antecedentul, cît și consecventul ei să fie adevărat. Cu alte cuvinte, susține Gheorghe Enescu, „sub raport valoric relația implicativă în acest caz se reduce la conjuncție" (p. 25), deși „structura valorică nu este suficientă pentru a o caracteriza și trebuie să facă apel la *intenția specifică*" (ibidem). (Dimpotrivă, „implicația deductivă" este falsă dacă și numai dacă antecedentul ei este adevărat și consecventul, simultan, fals). Argumentul filozofic invocat este următorul : o implicație „existențială" reflectă o relație de *determinare*, or, o atare relație „nu poate exista *dacă nu au loc ambele evenimente...*" (p. 23). Argumentul este puternic, însă, rămînînd în pură logică, vom spune că nu salvează de consecințe dezagreabile teoria celor două feluri de implicație, așa cum o întîlnim la autorul recenzat. Într-adevăr, să presupunem că avem o „implicație existențială" evident adevărată (exemplul dat de autor este : „dacă iarna încălzim camera, atunci se urcă mercurul în termometru") ; în ipoteza că ea ar avea structura valorică a conjuncției și că ar fi adevărată, atunci am putea deduce direct adevărul antecedentului („iarna încălzim camera") sau am putea deduce direct adevărul consecventului, fără a-l întemeia pe adevărul antecedentului ; într-adevăr, *orice raționament* face abstracție de sensul, de „intenția specifică" a premiselor atunci cînd deduce concluzia, și orice *raționament* ține seama de structura valorică a premiselor : dacă știm despre o propoziție că are structura valorică a conjuncției și mai știm că aceeași propoziție este adevărată, atunci aceasta este suficient pentru a deduce adevărul propozițiilor care o compun. Mai este oare necesar să adăugăm că nici o „implicație existențială" nu se comportă, în cadrul raționamentului, ca și cum ar avea structura valorică a conjuncției ?

2. Introducerea semnului grafic „=" în multiple accepții (cel puțin trei) este contraindicată ; ea nu economisește spațiu tipografic (autorul este astfel obli-

gat să precizeze de fiecare dată în ce sens este folosit în contextul respectiv semnul) și contravine principiului de bază al limbajului simbolic : orice semn trebuie să semnifice univoc.

3. La p. 42—43 se arată că sistemul bazat pe echivalență și negație diferă doar ca limbaj de orice alt sistem al logicii bivalente a propozițiilor. Afirmația este inexactă, deoarece pe baza echivalenței și negației — luate ca functori de bază — nu se pot defini toți ceilalți functori ai logicii propozițiilor. Sistemul bazat pe echivalență și negație este funcțional incomplet.

4. Regula de construire a numărului unui constituent de unu al unei forme normale disjunctive perfecte (vezi p. 86) în formularea pe care o dă autorul, necesită următoarea completare esențială : în orice constituent de unu, variabilele intervin într-o ordine precisă, dată în prealabil (de exemplu, în ordine alfabetică). Se observă lesne de ce este necesară această completare : în caz contrar, de pildă, dacă am scrie constituentul de unu p $\bar{q}$ r sub forma echivalentă p r $\bar{q}$, am obține în sistemul binar, în locul numărului 101, construit conform regulii indicate în carte, numărul 110, după aceeași regulă, fapt ce ar face inoperant întregul algoritm.

5. Autorul afirmă că „Lukasiewicz formulează expresiile cu ajutorul metasimbolurilor... și de aceea el nu vorbește de axiome, ci de «scheme de axiome». Fiecare schemă de axiomă desemnează o mulțime infinită de axiome" (p. 101). De fapt însă, sistemul originar al lui Lukasiewicz este formulat fără scheme axiomatice.

6. În carte sînt preluate necritic unele aprecieri despre silogistica lui Aristotel, aprecieri supuse unui examen critic în ultimele decenii. Ni se spune astfel că „silogistica lui Aristotel are la bază o axiomă unică, numită «axioma silogismului» : *dictum de omni et de* (sic !) *nullo*. Din această axiomă pot fi deduse toate modurile silogismului" (p. 100). Ar fi interesant totuși de știut cum se formulează simbolic axioma aceasta și cum se deduc din ea modurile silogismului. Cîteva pagini mai încolo, autorul asimilează silogistica lui Aristotel unui ansamblu de scheme de deducție și caracterizează calculul natural ca „o revenire, deci, pe un alt plan, la Aristotel" (p. 111) ; afirmația este reluată la p. 177. Lukasiewicz observă însă că Aristotel formulează modurile silogistice ca „teze" (propoziții formale), și nu ca „reguli de deducție".

Trecem la capitolul următor. Acolo ni se prezintă logica predicatelor, numită de autor și „logica extinsă a propozițiilor". Prin exemple simple se introduc ideile de bază ale acestei logici : funcția propozițională, operațiile de cuantificare, schemele propoziționale și schemele de funcții propoziționale. Se dă o listă de simboluri și reguli de formare a expresiilor într-o logică a predicatelor. La început, se operează numai cu funcții propoziționale de un singur argument și se arată cum ar putea fi reprezentate „judecățile de predicație" din logica tradițională în „simbolismul predicatelor". Autorul are în vedere și judecăți cu termeni negativi. Se prezintă o listă de echivalențe de bază ale logicii predicatelor. Ideea de predicat este apoi prezentată în forma sa generală ; de la funcții propoziționale de un singur argument la funcții propoziționale de n argumente (predicate poliadice, care reflectă relații). Sînt formalizate judecăți de relație. În continuare, cartea înfățișează principalele legi ale logicii predicatelor. În legătură cu problema deciziei, se arată că aceasta din urmă nu admite o rezolvare generală. Se dau procedee de construcție a formei normale preliminare a expresiilor din logica predicatelor și se definește (fără a se demonstra procedee de construcție)

noțiunea de formă normală Skolem (trebuie precizat că în afară de forma normală Skolem pentru „validitate logică", cea prezentată în carte, mai există și o altă formă normală Skolem, pentru realizabilitate).

Trecînd la construcția axiomatică a logicii predicatelor, autorul prezintă sistemul axiomatic construit de Hilbert, apoi reguli ale unui calcul natural. În ultima parte a acestui succint capitol sînt schițate diferite extensiuni (generalizări) ale logicii predicatelor, realizate prin introducerea operatorului descripției, a operatorului abstracției, cuantificarea variabilelor predicative, introducerea predicatelor de predicate.

Cîteva observații critice.

1. Autorul scrie că „funcțiile propoziționale sînt definite pe două domenii de valori" (p. 127). Formularea este lipsită de acuratețe : o funcție se *definește* pe (în) un domeniu de obiecte și *ia valori* pe un (într-un) domeniu de obiecte.

2. Logica predicatelor este numită „logica extinsă a propozițiilor". Inovație contraindicată, căci în literatura logică ultima denumire desemnează un calcul propozițional extins prin introducerea operației de cuantificare a variabilelor propoziționale.

3. Avînd în vedere o posibilă „transcriere" a judecăților de forma A, E, I, O din logica tradițională în logica predicatelor, autorul construiește un pătrat logic „corespunzător". De fapt însă, nu tocmai corespunzător, căci nu toate raporturile inerente pătratului logic (în speță cele de *subalternare* și de *contrarietate*) sînt respectate. De exemplu, corespondentul lui A : $\forall x\ (F(x) \rightarrow G(x))$ poate fi adevărat, iar corespondentul lui I : $\exists x\ (F(x) \cdot G(x))$ poate fi fals pentru aceleași valori date lui F și G etc. Desigur, raporturile se păstrează în măsura în care se are în vedere transcrierea unor judecăți de forma A, E, I, O în prealabil date, dar nu în afara transcrierii. Autorul nu semnalează acest fapt, după cum nu analizează criticile aduse în literatura modernă transcrierii judecăților de forma A, E, I, O în limbajul logicii predicatelor ; de altfel, el însuși arată în mod just că această transcriere conține doar o parte din informația cuprinsă în judecata respectivă.

4. Un exercițiu de aducere la forma normală Skolem a unei funcții, la p. 147, conține o transformare greșită — de la penultimul la ultimul pas. Anume, din formula în formă normală prenexă $\forall x \forall y \exists z\ (\overline{F}x \vee Fy \vee Fz)$, autorul deduce nejustificat formula $\exists z \forall x \forall y (\overline{F}x \vee Fx \vee Fz)$, *dînd-o ca formă normală Skolem.*

5. La p. 151 este exemplificată incorect operația de substituție ; predicatul diadic al unei anumite formule este înlocuit cu o altă formulă care nu conține nici o variabilă individuală liberă. Or, conform regulii de substituție formulate cu o pagină mai sus, ea ar fi trebuit să conțină cel puțin două variabile individuale libere.

Capitolul următor condensează unele idei ale logicii claselor, logicii relațiilor și logicii combinatorice. Logica claselor este introdusă pe baza unei interpretări speciale a schemelor de funcții propoziționale. După ce prezintă principalele relații și operații din logica claselor, autorul se ocupă de raportul acesteia din urmă față de logica predicatelor monadice. Logica relațiilor este dată ca o interpretare deosebită a formalismului predicatelor poliadice, iar apoi se studiază — și se exemplifică — principalele operații și proprietăți ale relațiilor. Într-un mic paragraf sînt schițate cîteva idei despre logica combinatorică, caracterizată de autor ca „studiul operațiilor materiale care au loc în formalismele logice" (p. 175).

În sfîrşit, un ultim capitol prezintă principalele momente ale istoriei logicii matematice. Cititorul este invitat să urmărească în linii mari evoluţia unei ştiinţe ale cărei linii directoare le-a parcurs deja. Autorul periodizează astfel istoria logicii matematice : etapa pregătitoare (de la Aristotel la Leibnitz) ; etapa sistematică — întemeierea logicii matematice (Boole, Augustus de Morgan, Hugh Mc. Coll, P. S. Poreţki) ; etapa fundamentării matematicii (Ch. S. Peirce, Gottlob Frege, G. Peano şi B. Russell) ; perioada ramificării logicii (apar logicile polivalente şi modale, metalogica, logica „tehnică", filozofia logicii — metalogica filozofică). Într-un ultim paragraf, autorul prezintă succint evoluţia cercetărilor de logică matematică în ţara noastră, subliniind aportul pe care îl aduc lucrările acad. Gr. C. Moisil în domeniul algebrelor logice şi lucrările acad. Ath. Joja în domeniul filozofiei logicii.

Găsind util acest ultim capitol, nu ne putem opri să remarcăm că selecţia pe care o face autorul în prezentarea evenimentelor celor mai importante din istoria logicii este adesea ghidată de criterii secundare. Supără insistenţa cu totul disproporţionată acordată sistemelor de notaţie simbolică introduse de diferiţi logicieni, graba cu care se trece tocmai peste aportul *teoretic* al pionierilor noii ştiinţe. Oare lui Hugh Mc. Coll trebuia să i se acorde trei pagini, pentru ca teoria sistemelor logice (aici fiind incluse : soluţiile paradoxelor logice, matematica lui Hilbert, teorema lui Gödel, semantica lui Frege, Carnap şi Tarski !) să fie expediată în grabă pe mai puţin de o pagină ? Prezintă oare atîta importanţă simbolismul lui Frege, aspectul cel mai pieritor al unei opere nepieritoare, încît despre acest simbolism să ni se vorbească în amănunţime ? În schimb, preocupările de ordin teoretic ale lui Frege sînt enunţate în fugă. Exemplele ar putea fi înmulţite, dar ne oprim aici.

Volumul nu conţine o erată, de aceea menţionăm cîteva erori de tipar pe care cititorul va trebui să le îndrepte : în cercul din dreapta al figurii 3 de la p. 20 trebuie înscrisă litera β ; la p. 30, în loc de „are ordinul 2, deoarece *max* (p, q)=2", se va citi : „are ordinul 1, deoarece *max* (p, q)=1" ; formula 15′ de la p. 47 trebuie citită : $A \vee \bar{A} = W$; în locul formulelor $p \cdot \bar{p}$ şi $X \cap \bar{X}$ de la p. 168, rîndul 6, trebuie puse formulele $\overline{p \cdot \bar{p}}$ şi, respectiv, $\overline{X \cap \bar{X}}$; formula de la p. 219, rîndul 4 trebuie citită : $a+x=x$. Asupra altor cîtorva erori nu ne oprim.

O ultimă observaţie generală : unele capitole ale cărţii — capitolul al II-lea şi al III-lea — necesitau o tratare mai amplă, multilaterală, pe un număr sporit de pagini, a unui material atît de bogat şi complicat.

Observaţiile pe care ni le-a suscitat lectura cărţii lui Gheorghe Enescu le-am făcut ţinînd seama şi de precizarea pe care o găsim în prefaţa volumului : „Orice observaţie făcută în legătură cu această lucrare o vom examina cu atenţie pentru o eventuală ediţie îmbunătăţită" (p. 5). Credem că o nouă ediţie ar fi utilă ; remedierea lacunelor semnalate, precum şi o redactare mai îngrijită din punct de vedere stilistic vor contribui la o şi mai mare eficienţă a muncii rodnice pe care a depus-o deja autorul. *Introducere în logica matematică* a lui Gheorghe Enescu poate fi recomandată atenţiei cititorului ca o lucrare folositoare.

S. Vieru

Sociologia burgheză contemporană despre creaţia tehnică a muncitorilor

Studiind diversele aspecte ale activităţii colectivităţilor umane constituite în procesul muncii, numeroşi sociologi şi psihosociologi burghezi au abordat o serie de probleme care se încadrează în sfera numită, de obicei, „problemele umane" ale sistemului om-maşină. Între aceste probleme se înscriu şi cele referitoare la efectele tehnicii moderne asupra oamenilor ce o mînuiesc sub raportul capacităţii lor de creaţie. Utilizarea tehnicii moderne actuale (cu mecanizarea ei complexă şi automatizarea progresivă, precum şi cu tehnologia de producţie corespunzătoare ei) a ridicat în faţa sociologiei muncii întrebări serioase, cum sînt : progresul tehnic contemporan restrînge sau, dimpotrivă, stimulează capacitatea creatoare a muncitorului ? Sînt oare posibilităţile muncitorului reduse la simpla activitate monotonă, repetitivă, golită de orice elemente de creaţie tehnică individuală ? Care sînt factorii care favorizează sau frînează activitatea de inovare ?

Această temă a fost dezbătută în cadrul unor studii din revistele de specialitate şi în cuprinsul unor capitole din lucrările consacrate consecinţelor sociale, psihologice etc. ale progresului tehnic [1].

Experienţa dobîndită de ţările socialiste demonstrează că, în condiţiile socialismului, tehnica contemporană înlesneşte manifestarea şi dezvoltarea capacităţii de creaţie a muncitorilor. Studiul cauzelor, al modului de desfăşurare precum şi al tendinţelor acestei mişcări se află în atenţia sociologilor din ţările socialiste [2]. Rezultatele cercetărilor arată că amploarea mişcării inovatorilor, tendinţa ei progresivă [3] atestă existenţa în întreprinderile din ţara noastră, de pildă, a unui complex de cauze care o favorizează :

---

[1] J. Morsa, *Pour une sociologie de l'innovation*, în „Revue de l'Institut de Sociologie", 1963, nr. 3. Rapport présenté par Jacques Dofny, Claude Durand, Jean-Daniel Reynaud et Alain Touraine, *Attitudes des ouvriers de la sidérurgie à l'égard des changements techniques*, Paris, 1957, cap. IV, p. 118—121 ; Pierre Jardillier, *L'Avenir de la psychologie industrielle*, PUF, 1961, p. 63—66 ; Ch. Blondel, J. Bussienne et. J. Lannes, *Culture ouvrière et action sindicale*, Paris, Les éditions du Cerf, 1956, partea a II-a, cap. II, p. 214—216 ; Bernard Rouyer Hameray, *L'Entreprise industrielle et les relations humaines*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1959, cap. IV, p. 82—84 ; cap. IX, p. 177—181 ; André le Gall, *Psychosociologie des entreprises*, Paris, 1958, p. 223 ; Heinz Lang, *Formation ouvrière et pratique industrielle*, Paris, 1955, p. 92—100 ; G. Friedmann, *Où va le travail humain*, Gallimard, 1950, p. 251—253 ; idem, *Problèmes humains du machinisme industrielle*, Paris, 1946, p. 270 ; Andrée Andrieux et Jean Lignon, *L'ouvrier d'aujord'hui*, Paris, Librairie Marcel Rivière et C-ie, 1960, p. 51—53.

[2] Lucrarea pe care o desfăşoară acum un colectiv de la Institutul de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România, pe tema *Progresul tehnic şi influenţa sa asupra personalităţii muncitorilor*, analizează într-un capitol special creaţia tehnică a muncitorilor, *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 264—268 ; Şt. Ungureanu şi P. Alexandru, *Dezvoltarea mişcării inovatorilor în industrie*, în „Probleme economice", 1962, nr. 7 ; Octavian Ciulea, *Mişcarea de invenţii şi inovaţii în R.P.R.*, în „Probleme economice", 1963, nr. 10 ; V. I. Başilov, *Rasvitie izobretatelskoi deiatelnosti rabocevo*, Moscova, 1963 ; Toni Hahn, *Probleme der Erforschung von Motiven der Arbeit*, în „Deutsche Zeischrift für Philosophie", 1964, nr. 7.

[3] Vezi *Dinamica mişcării de inovaţii*, în *Profilul spiritual...*, p. 264—265.

un anumit grad de instruire cultural-tehnică a muncitorilor[4], „înțelegerea mai profundă a unei participări active, personale, nemijlocite la progresul tehnic, înțelegerea pe care o dă gradul de maturitate politică a oamenilor"[5], anumite talente, înclinații pentru creația tehnică ș.a. Preocuparea pentru dezvoltarea acestei mișcări stă în atenția organelor de partid și de stat (pentru coordonarea ei s-au constituit organe specializate, cum sînt cabinetele tehnice din întreprinderi), desfășurarea ei fiind reglementată prin lege[6].

Spre deosebire de situația existentă în socialism, realitatea capitalistă obligă pe sociologii burghezi să recunoască în unanimitate că în capitalism fenomenul are o arie foarte îngustă. De aici se evidențiază două lucruri : în primul rînd, problema factorilor obiectivi care frînează activitatea de inovații și care explică lipsa unor preocupări intense a muncitorilor pentru perfecționarea producției și, în al doilea rînd, slăbiciunile sociologiei burgheze în a explica acești factori, deși ei constată unele aspecte și corelații reale ale fenomenului[7].

Sfera activității de inovație a muncitorilor în întreprinderile capitaliste, factorii care o influențează. Numeroși sociologi și psihosociologi cum sînt G. Friedmann, P. Jardillier, A. Andrieux, J. Lignon etc. constată în lucrările lor că în întreprinderile private există o foarte slabă preocupare a muncitorilor pentru perfecționarea mașinilor. Vorbind, bunăoară, despre muncitorul întreprinderilor capitaliste, P. Jardillier scrie : „Deși prezent în uzină 8 ore pe zi, el (muncitorul. — *n.n.*) nu participă cu toate forțele sale" la activitatea de producție. Printre „forțele sale" nefolosite, autorul cuprinde și „nevoia de a crea, proprie tuturor oamenilor și la toate vîrstele", nevoie ce nu este valorificată în activitatea lor de producție[8]. Plăcerea de a face o muncă creatoare nu este cu totul inexistentă, arată Andrieux și Lignon : „Există muncitori care găsesc o plăcere veritabilă în a face o muncă dificilă, care cere inițiativă și pricepere. Însă cazurile de acest gen sînt rare"[9]. Preocupările pentru inovații sînt sporadice, cu toate că s-a urmărit și se urmărește și în prezent stimularea activității de inovații, încurajarea preocupărilor muncitorilor pentru perfecționarea procesului de producție. Literatura sociologică abundă în soluții și măsuri luate de conducerea diferitelor întreprinderi pentru încurajarea activității de inovații. În această ordine de idei, B. Hameray constată că direcția unor firme „invită personalul său să reflecteze și să iasă din rutină și deprinderi"[10], difuzînd în acest sens chestionare care cuprind întrebări cum sînt : „Pentru ce faceți ceea ce faceți ? Are o rațiune ? Este ea bună ? Nu se poate face și altfel ?... Cum se poate face în alt chip ?"[11]. Această acțiune este însoțită de consilii tehnice (organizate în întreprinderi și care acordă consultații tehnice celor ce vor să facă inovații) și de răspîndirea unor broșuri, ghizi metodici și cărți cu explicații tehnice[12]. Ba, mai mult, unele firme au

[4] Vezi *Dinamica mișcării de inovații*, în *Profilul spiritual...*, p. 265—269.

[5] *Ibidem*, p. 266.

[6] Vezi *Regulamentul inovațiilor*, aprobat prin H.C.M. nr. 2 267/1953.

[7] J. Vial, *Innovation en métallurgie*, în „Rev. d'hist. écon. et soc.", 1948, nr. 27, după J. Morsa, *op. cit.*, p. 510.

[8] P. Jardillier, *op. cit.*, p. 63.

[9] A. Andrieux et J. Lignon, *op. cit.*, p. 51.

[10] B. Hameray, *op. cit.*, p. 180.

[11] *Ibidem.*

[12] Ideea răspîndirii cunoștințelor tehnice prin broșuri și reviste de popularizare în întreprinderi o găsim și la Carter și Williams, *Industry and technical progress*, Londra, Oxford University Press, 1957 (citat după J. Morsa, *op. cit.*, p. 531).

creat chiar săli de demonstraţie în care sînt expuse produsele fabricii, panouri cu modele etc. Aceste săli erau destinate celor ce doreau să-şi consacre o parte a timpului lor liber efectuării unor inovaţii. Pentru a stimula participarea salariaţilor şi implicit a muncitorilor la perfecţionarea utilajului şi a tehnologiei nu a fost omisă nici acordarea unor remuneraţii pentru o parte din orele petrecute în aceste săli [13].

Tot pe linia măsurilor de stimulare a activităţii de inovaţii se înscriu şi acţiunile unor întreprinderi în vederea instalării în ateliere a unor „cutii de sugestii" prin care muncitorii pot să comunice direcţiei inovaţiile lor. Se încearcă stimularea inovatorilor şi prin modul cum se face angajarea personalului în vederea ocupării anumitor funcţii, prin supunerea la un examen (folosind în acest scop şi unele teste pentru măsurarea capacităţii de inovaţii) [14]. Sociologul H. Lang propune, ca mijloc de stimulare a activităţii inovatoare, educarea la ucenici a spiritului de inventivitate printr-o serie de exerciţii care să-i ceară unele soluţii relativ simple pentru raţionalizarea muncii [15].

Deşi, după cum am văzut, există preocuparea din partea întreprinderilor pentru stimularea activităţii de inovaţie a muncitorilor, sociologii amintiţi constată că, în economia capitalistă, această activitate este sporadică, că nu există o *preocupare de masă* în acest sens. Din argumentarea lor referitoare la acest fenomen se pot desprinde trei categorii de factori care influenţează activitatea de inovaţii a muncitorilor în producţie: factorii tehnici, social-economici şi psihotehnici.

Factorii tehnici. O mare parte din sociologii burghezi atribuie tehnicii un rol hotărîtor în explicarea slabei preocupări a muncitorilor pentru îmbunătăţirea proceselor de producţie şi perfecţionarea utilajului. Bunăoară, J. Laloup şi J. Nelis, Andrieux şi Lignon, H. Lang, B. Hameray vorbesc despre „influenţele nocive" ale tehnicii asupra muncitorilor. „O mare parte din treburile impuse muncitorilor de către progresul tehnic — scriu Laloup şi Nelis — sînt automate şi stereotipe. Ceea ce rezultă la muncitori este sentimentul de subordonaţi ai maşinilor..., pierderea sentimentului de responsabilitate, plictiseala în muncă, revolta, în fine sentimente care se nasc în inima omului cînd calitatea sa de om este ignorată sau disprețuită" [16]. La rîndul său, sociologul J. Lannes, vorbind despre influenţa tehnicii moderne asupra muncitorilor specializaţi, scria următoarele: „Un bun O S (muncitor specializat. — *n.n.*), în fond, trebuie să producă o mare cantitate de produse, el nu trebuie să aspire la realizarea altor lucruri, ci trebuie să se complacă într-o muncă care nu are nici o atracţie pentru el, să aibă o mentalitate de automat. Cuvîntul «iniţiativă» trebuie şters din vocabularul unui O S" [17].

Fără îndoială, tehnica modernă are o mare influenţă asupra activităţii de inovaţii a muncitorilor. Ea este aceea care determină *conţinutul tehnic* al inovaţiei (caracteristicile sale tehnice) sau, aşa cum spun sociologii francezi Jacques Dofny, Claude Durand..., A. Touraine, „natura" inovaţiilor. Analizînd „natura inovaţiilor" aplicate unor laminoare de diferite grade de tehnicitate autorii [18] ob-

---

[13] André le Gall, *op. cit.*, p. 223.

[14] *Ibidem*, p. 56. Testul referitor la capacitatea de inovaţii cuprinde cîteva întrebări în următoarele direcţii: existenţa unei înalte capacităţi de inovare, posibilitatea de a se acomoda cu uşurinţă, în situaţii noi, un înalt grad de ingeniozitate etc.

[15] H. Lang, *op. cit.*, p. 100.

[16] Jean Laloup et Jean Nelis, *Hommes et machines*, Paris, 1958, p. 121.

[17] Ch. Blondel, J. Bussienne et J. Lannes, *op. cit.*, p. 214—215.

[18] Ei au desfăşurat o anchetă interesantă din punct de vedere metodic prin

servă că în sectoarele modernizate inovațiile făcute de muncitori sînt formate, în cea mai mare parte, din ameliorări de ordin *tehnic* și *profesional*, spre deosebire de inovațiile aduse vechiului tip de laminor (ce nu beneficia de îmbunătățirea securității muncii și a condițiilor de muncă) care se referă în marea lor majoritate la probleme de securitate a muncii și de îmbunătățire a lor. Prelucrînd statistic datele obținute în urma cercetărilor efectuate, ei au ajuns la următorul tabel :

„Natura" inovațiilor	Secția tinichigerie (Total răspunsuri)	
	Sectoare modernizate	Sectoare nemodernizate
Inovații privind securitatea sau ameliorarea condițiilor de muncă	7	8
Inovații profesionale și tehnice	20	14

Dacă în ceea ce privește „natura inovațiilor", tehnica modernă are un cuvînt greu de spus, problema se pune altfel pe măsură ce ne deplasăm cu analiza spre *autorii* acestor inovații. Aici apar o serie de aspecte „umane", ca : interesul profesional, atitudinea muncitorilor față de muncă în întreprinderile private, motivele acestei atitudini etc., elemente care depind de factori social-economici și-și pun pecetea asupra activității de inovare a muncitorilor. Această constatare vine în contradicție cu afirmația lor că tehnica este aceea care explică slaba preocupare a muncitorilor pentru perfecționarea utilajului. Și în orînduirea capitalistă, muncitorului nu-i este indiferent gradul de tehnicitate al utilajului la care lucrează. Cercetînd felul în care interesul profesional și, implicit, activitatea de inovații, sînt afectate de nivelul tehnic al utilajului, sociologii amintiți mai sus, prin chestionarul lansat, au pus următoarea întrebare : „Aveți inovații de făcut ? Le faceți ? Pentru ce ?". Rezultatele anchetei s-au concretizat în următorul tabel :

	Tinichigerie (Total răspunsuri)	
	Sectoare modernizate	Sectoare nemodernizate
Inovații acceptate	17	12
Inovații propuse, dar neacceptate	7	10
Au propuneri de inovații, dar nu sînt rentabile	7	11
Nu au propuneri, deoarece nu sînt calificați	13	26

faptul că a cuprins două etape : înainte și după introducerea progresului tehnic la un laminor dintr-o mare uzină metalurgică din Franța. În acest fel, ei au avut posibilitatea să urmărească activitatea de inovație în două stadii deosebite de progres tehnic.

Frecvența mai mare a inovațiilor în cadrul sectoarelor modernizate denotă, spun autorii, un interes profesional sporit în comparație cu sectoarele nemodernizate. În ciuda cifrelor prea mici, după cum subliniază și autorii, pentru a permite stabilirea unei corelații evidente între frecvența inovațiilor și exprimarea interesului profesional, se relevă totuși o diferențiere în manifestarea acestui interes în funcție de gradul de tehnicitate al utilajului (fiind favorizate sectoarele modernizate)[19]. Factorii care explică în mod hotărîtor cauzele și tendința acestui fenomen sînt de ordin *social-economic*.

Deși nu s-a referit în mod expres la inovațiile făcute de muncitori, totuși, din analiza pe care Marx a făcut-o atitudinii muncitorilor față de progresul tehnic putem desprinde indicații utile pentru problema care ne interesează. Marx sublinia rolul consecințelor folosirii capitaliste a mașinilor, aceste consecințe fiind cauza hotărîtoare a atitudinii muncitorilor față de progresul tehnic: „În actualele împrejurări sociale, perfecționarea mașinilor poate avea pentru muncitor numai urmări defavorabile și adesea cît se poate de apăsătoare; fiecare mașină nouă aduce cu ea șomaj, mizerie și lipsuri..."[20]. În aceste condiții, arată Marx în altă parte, *„în dezvoltarea forțelor productive ale propriei sale munci* (activitatea de inovație nu este altceva decît o manifestare a forței sale productive. — *n.n.*), muncitorul vede, și pe bună dreptate, ceva care îi este ostil" (subl. ns.)[21]. În cadrul relațiilor de producție capitaliste, muncitorii, în mod obiectiv, nu pot fi interesați în perfecționarea utilajului, deoarece aceasta ar contribui la înrăutățirea surselor lor de existență, ar duce la deprecierea condițiilor de vînzare a forței de muncă.

Adevărul acestei idei s-a impus și unor sociologi burghezi care în operele lor condiționează lipsa inovațiilor și de unele aspecte ce țin de relațiile de producție capitaliste. Astfel, G. Friedmann, apreciat ca o autoritate în sociologia industrială, arată că, asistînd la o amplă discuție între muncitorii calificați, forjorii și ajustorii Uzinei de automobile „Citröen" asupra atitudinii lor față de progresul tehnic, a observat că „muncitorii nu ascund faptul că ei evită să livreze direcției potențialul lor de inovații pentru că, spun ei, riscă ca acestea să fie întoarse imediat împotriva lor printr-o intensificare a muncii neînsoțită de o ridicare corespunzătoare a salariului"[22]. Chiar dacă un muncitor ajunge să facă o inovație, scrie sociologul J. Lannes, el nu ține la aceasta prea mult, deoarece, cu toate că inovația sa a fost reținută după lungi ore de discuție între tehnicieni, „lui i se vor da 1 500 sau 2 000 de franci pentru ideea sa, dar, pe de altă parte, i se va cere să producă 50 sau 100 de piese în plus. De aceea, în majoritatea cazurilor, el utilizează «sa combine» în secret, preferînd să obțină un beneficiu imediat, să se epuizeze mai puțin pentru a face producția cerută"[23].

În legătură cu șomajul, o altă consecință a folosirii capitaliste a inovațiilor, G. Friedmann scrie că „eliberarea" unei

[19] Autorii doar constată acest fapt, neintrînd într-o analiză mai profundă a motivelor pentru care procentul de inovații acceptate este mai mare în sectoarele modernizate față de cele nemodernizate. Acest lucru credem că s-ar putea pune pe seama creșterii, în sectoarele modernizate, a numărului muncitorilor calificați.

[20] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 384.

[21] K. Marx, *Teorii asupra plusvalorii*, partea a II-a, București, Edit. politică, 1960, p. 486.

[22] G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, 1946, p. 270.

[23] Ch. Blondel, J. Bussienne et J. Lannes, *op. cit.*, p. 215.

părți a muncitorilor din funcțiile lor, datorită perfecționării utilajului, este o frînă în efectuarea unei inovații de către un muncitor.

Pe de altă parte, faptul că muncitorul trebuie să-și vîndă forța de muncă capitaliștilor influențează, de asemenea, nefavorabil asupra activității de inovații. Vorbind despre acest lucru, același autor scria următoarele: „Este un fapt caracteristic pentru întreprindere (capitalistă. — *n.n.*) următoarea situație: firma care închiriază munca omului închiriază în același timp și creierul său. Prin urmare, toate ideile ce privesc producția și produsul conceput în interiorul pereților săi sînt proprietatea sa" [24]. Aceasta, desigur, frînează libera manifestare a inițiativei creatoare a muncitorilor. Concluzia autorului este că „în general, în cadrul sistemului (al întreprinderilor capitaliste. — *n.n.*) nu este bine să ai spirit inventiv" [25].

În cadrul factorilor social-economici, un rol important este atribuit stratificării sociale, considerată de J. Morsa, Y. Brozen, Sawyer, H. Whitney ca avînd o deosebită influență în accelerarea sau frînarea activității de inovații. Whitney constată, de pildă, că „adaptarea sau respingerea inovațiilor tehnologice depinde într-o largă măsură de cadrul social unde ele apar: o societate stratificată (capitalistă, — *n.n.*), care cunoaște lupta de clasă, opune rezistență inovațiilor" [26]. Într-o astfel de societate, clasa muncitoare, de pildă, nu este interesată în aplicarea inovațiilor, deoarece acestea i-ar aduce o serie de neajunsuri, așa cum am văzut mai înainte.

Pe de altă parte, înseși conflictele din interiorul întreprinderii capitaliste între conducere și masa muncitorilor, sau — cum se exprimă eufemistic sociologul B. Hameray — „funcționarea defectuoasă a relațiilor umane" în întreprinderi, constituie o frînă serioasă în calea inovațiilor. Dînd și un exemplu concret în acest sens, J. Lannes arată cît de mult se plînge de atitudinea factorilor de conducere un muncitor ce intenționează să aducă o modificare operațiilor pe care le efectuează. Muncitorul respectiv a adus o îmbunătățire unei mașini de înaltă precizie la care lucra. Consultîndu-și maistrul în legătură cu aplicarea modificării, al cărei rezultat era ușurarea muncii și mărirea productivității, nu a găsit nici o înțelegere din partea lui. „Noi avem impresia — se exprima acest muncitor — că șeful era supărat pentru că nu a avut el mai întîi această idee" [27]. Faptul că sociologii citați se opresc la această afirmație și nu caută ceea ce determină, în ultimă instanță, asemenea manifestări nu este de natură să favorizeze explicarea condițiilor ce influențează activitatea de inovații. Relațiile de producție capitaliste sînt acelea care fac imposibilă existența schimbului de experiență, a unor relații de colaborare și ajutor reciproc între diferiții factori ai întreprinderii. În condițiile menținerii acestui context economic, propunerile făcute de Friedmann și alți psihosociologi în vederea alcătuirii unor colective de muncă armonioase, ai căror membri să fie selecționați după simpatii reciproce (folosind diferite tehnici sociometrice), nu pot aduce, în cel mai bun caz, decît locale ameliorări de moment și pentru colective mici, nerezolvînd problema în sine.

În sfera de cuprindere a factorilor de natură socială, J. Morsa încadrează și anumite elemente de psihologie socială,

---

[24] G. Friedmann, *Où va le travail humain*, Gallimard, 1950, p. 25.

[25] *Ibidem*, p. 253.

[26] H. Whitney, *Resistence to innovation : the case of atomic power*, în „American Journal of Soc.", an. LVI, 1950—1951, p. 247 (citat după J. Morsa, *op. cit.*, p. 513).

[27] Ch. Blondel, J. Bussienne et J. Lannes, *op. cit.*, p. 216.

cum sînt unele mentalităţi, prejudecăţi ce frînează interesul muncitorilor pentru inovaţii : este vorba despre faptul că „în condiţiile actuale dispreţul pentru munca muncitorului, decurgînd, fără îndoială, din valorile moştenite din trecut..., constituie un obstacol în dezvoltarea tehnicii şi adoptarea inovaţiilor“ [28]. Într-adevăr, climatul spiritual de care este înconjurată munca în societatea capitalistă nu stimulează cîtuşi de puţin.

Printre factorii ce stimulează sau frînează activitatea de inovaţii a muncitorilor se numără şi gradul de calificare. Muncitorii cu o calificare înaltă au mai mari posibilităţi pentru elaborarea inovaţiilor, în vreme ce muncitorii îngust specializaţi au posibilităţi sensibil micşorate de a face inovaţii. La acest lucru se referea sociologul J. Lannes cînd afirma că din vocabularul muncitorului specializat trebuie şters cuvîntul „iniţiativă“. Rezultatele anchetei cercetătorilor francezi A. Touraine ş.a. confirmă această idee, după cum rezultă din tabelul următor : [29]

turi de muncitori nu este o consecinţă a tehnicii în sine, ci a folosirii sale capitaliste. Şi unii economişti burghezi ca Charles C. Killingsworth observă că vina acestei degradări profesionale o are „cadrul nostru instituţional ...Noi pregătim mult prea puţini oameni cu un nivel superior de calificare şi mult prea mulţi care pot oferi pe piaţă aproape numai cele cinci simţuri ale lor“ [31].

Factorii psihotehnici. Este vorba de o serie de particularităţi individuale ce ţin de psihologia oamenilor, cum ar fi : temperamentul, stabilitatea psihică, perseverenţa etc., care permit sau nu adaptarea la munca monotonă, repetitivă, influenţînd direct spiritul lor creator. Autorii îşi bazează afirmaţiile pe o serie de rezultate experimentale obţinute de psihosociologii industriali H. Wunderlich, S. Wyatt etc., care au studiat problema adaptării indivizilor la munca repetitivă. Muncitorii „neemotivi“ (caracterizaţi prin atitudine flegmatică, placiditate, stabilitate psihică) reuşesc să realizeze o separare relativă a gesturilor

Inovaţii (după calificarea muncitorilor)

	Muncitori manuali (M) — muncitori specializaţi (O S)	Muncitori calificaţi (O P)
Fac inovaţii	31	34
Nu fac	50	16

În condiţiile relaţiilor de producţie capitaliste, scopul producţiei fiind profitul, se observă tendinţa „menţinerii unei mase mari de muncitori semicalificaţi (operatorii şi alţi lucrători „specializaţi“) a căror pregătire sumară îi face uşor înlocuibili şi deci retribuibili cu mult sub valoarea forţei lor de muncă“ [30]. Astfel, degradarea profesională a unei largi pă-

mecanice de activitate intelectuală şi în acest fel au posibilitatea să „mediteze“ *(ruminent)* în timpul lucrului, fără ca ritmul de muncă să sufere. Aceste „meditaţii“ pot fi uneori finalizate în „mici modificări ale utilajului“. Ele pot fi inovaţii modeste, „un simplu truc“ pentru a cîştiga din timp, graţie unei lejere modificări de unelte sau de ordine a operaţiilor [32].

---

[28] J. Morsa, *op. cit.*, p. 519.

[29] *Ibidem*, p. 519.

[30] *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, p. 304—305.

[31] Vezi „The Annales of the American Academy of Political and Social Science“, martie 1962, p. X, citat după „Probleme economice“, 1964, nr. 1.

[32] G. Friedmann, *Où va le travail humain...*, p. 253.

Admițînd influența favorabilă sau nu a particularităților psihice ale oamenilor asupra posibilităților de inovare, unii autori ajung să o interpreteze greșit : H. Lang, de pildă, în urma unor discuții avute cu un grup de muncitori (care efectuau o muncă ce cuprindea multe mișcări obositoare, la care s-ar fi putut renunța pe seama unor perfecționări aduse utilajului), ajunge la concluzia că muncitorii, datorită „inerției" lor, sînt vinovați de plusul de efort pe care-l depun, nerealizînd perfecționările necesare. „Această inerție a muncitorului — scrie autorul —, alături de deficiențele locului său de muncă, ale metodei sale de muncă, se găsește într-o manieră generală la toți muncitorii" [33]. Această explicație este infirmată nu numai de cazurile sporadice de inovații făcute de muncitori în întreprinderile capitaliste, ci mai ales de mișcarea de masă a inovatorilor din țările socialiste.

Din această trecere în revistă a opiniilor sociologilor burghezi în legătură cu participarea muncitorilor la activitatea de inovații în cadrul economiei capitaliste se pot desprinde cîteva concluzii : a) dezbaterea sociologică a creației tehnice a muncitorilor în condițiile producției capitaliste răspunde unor cerințe puse de progresul tehnic contemporan. Tehnica în sine, progresul tehnic actual nu restrînge în mod absolut capacitatea de inovație a muncitorilor. Cauza obiectivă, în ultimă instanță hotărîtoare, care explică caracterul sporadic al inovațiilor muncitorilor în capitalism se află în relațiile de producție capitaliste ; b) faptul că mai mulți sociologi burghezi nu s-au declarat mulțumiți cu o explicație tehnicistă, apropiindu-se de înțelegerea mai profundă a condiționării sociale a activității de inovare, indică elementele unei cercetări realiste a fenomenului amintit în lucrările lor. Studiul acestor lucrări de către sociologii marxiști este cu atît mai necesar cu cît oferă o modalitate reală de cunoaștere a situației muncitorilor din producția capitalistă, din unghiul de vedere al folosirii capacităților lor creatoare ; c) țelurile mărturisite ale sociologilor burghezi privesc depistarea unor condiții care să favorizeze dezvoltarea sentimentului de atașament la muncitori față de întreprinderea capitalistă, stimularea atitudinii creatoare în muncă. Propunerile lor se reduc însă, în ultimă instanță, la îmbunătățirea atmosferei „microclimaturilor" din întreprindere prin folosirea unor tehnici sociometrice etc. Însă soluțiile preconizate de ei nu vizează relațiile de producție capitaliste, cauza fundamentală ce generează atitudinea muncitorilor față de progresul tehnic și inovații.

M. Micu și V. Dumitrescu

[33] H. Lang, *op cit.*, p. 94.

Locul lui N. Wiener în istoria științei

N. Wiener, întemeietor reputat al cibernetici, a încetat din viață în 1964, la vîrsta de 70 de ani. O colecție de scurte articole *in memoriam*, reunite într-o revistă medicală de mare prestigiu, a încercat, recent, situarea acestei personalități în curentul gîndirii contemporane, conturarea contribuțiilor aduse de dînsul la dezvoltarea științelor contemporane [1].

Aniversările sau necrologurile nu sînt, de regulă, un prilej optim pentru a re-

[1] „The Journal of Nervous and Mental Diseases", 1965, vol. 140, nr. 1, p. 3—16.

zolva o astfel de problemă *istorică*; caracterul omagial al celor spuse și scrise impietează prea adesea asupra obiectivității. Dar în cazul cibernetică (și, probabil, și în cazul întemeietorului ei), evenimentele științifice care s-au succedat extrem de rapid, „priza" extraordinară a noilor concepte și metode în *practica* științifică și în practica tehnică obligă la o „atitudine istorică" față de prezentul *în mers*, la o estimare obiectivă a ceea ce este realmente pozitiv într-o teorie, sub sancțiunea unor eșecuri costisitoare în aplicațiile lor. Evocările la care ne referim mai au avantajul de a dezvălui laturi ale personalității lui Wiener care nu s-au reflectat nemijlocit în opera scrisă, dar au influențat eficace unele ramuri științifice *prin contact personal*.

Mc. Culloch rezumă lapidar contribuția lui N. Wiener la progresul științei în fraza următoare: „Un lucru e sigur: nici medicina, nici ingineria, nici matematica nu sînt cele care ar fi fost dacă el n-ar fi existat" (16). Această frază nu este o exagerare, ci o constatare de fapt. Puține personalități ale istoriei științei s-ar putea mîndri cu un astfel de epitaf. Pentru noi răsare însă problema: *cum a fost posibil* ca un singur om să aibă o influență atît de puternică în ramuri atît de diferite? Un răspuns este conținut în însăși esența cibernetică, care a fecundat și fecundează nenumărate științe și care este *produsul* colaborării dintre mai multe științe. De asemenea, trebuie să ținem seama de faptul că ideile de bază ale cibernetică „pluteau în aer", că cibernetica a apărut ca o *necesitate obiectivă* a dezvoltării științelor (în dublul sens: ca un produs „fatal" al dezvoltării sale, ca o *condiție* necesară a dezvoltării sale). Wiener a spus *lucrurilor pe nume* într-o perioadă în care era nevoie de o clarificare și de o sistematizare de idei. (Cu altă ocazie, am comparat rolul lui Wiener la nașterea cibernetică cu acela al unui *obstetrician*: a ajutat-o să se nască fără accidente. Comparația nu trebuie să surprindă: a folosit-o, *mutatis mutandis*, încă Socrate). În al treilea rînd, trebuie să ținem seama de faptul că cibernetica a fost elaborată în cadrul unei culturi ale cărei produse au o circulație internațională foarte rapidă, că ea a fost elaborată și dezvoltată prin contactul personal, viu cu importante personalități (de prestigiu mondial) ale matematicii, ale tehnicii, ale fiziologiei, ale medicinei.

Nu mai puțin valoroase au fost însă calitățile intelectuale ale acestui creator. Asupra acestui punct, toți comentatorii sînt de acord. Mc Culloch observă că pe cei cu care venea în contact el îi învăța nu atît *teoriile* sale, ci *arta de a teoretiza* (16). D. M. Mac Kay îi recunoaște meritul de „a percepe asemănări netriviale între probleme diverse" și de „a captura *gestaltul* pe care-l căutau mințile multor oameni în diferite discipline". Lucrul pe care l-a urmărit n-a fost să creeze o nouă știință și nici măcar de a *unifica* unele domenii ale științelor clasice, ci de „a ajuta să stabilească și să interarticuleze un nou obicei de gîndire" (9). Pentru aceasta, contribuția sa la știință nu poate fi măsurată numai prin litera tipărită pe care a semnat-o, ci — de asemenea — prin rolul „pe care l-a iubit cel mai mult și pe care l-a îndeplinit cu o fecunditate unică: acela de a fi un *excitant catalitic*". Rosenblueth și Wiesner, la rîndul lor, notează (p. 7): „În științele biologice este greu să identificăm contribuții izolate pe care le-ar fi adus sau probleme pe care le-ar fi rezolvat... Dar se pare că lucrările... pe care *le-a stimulat*... au fost de o reală substanță și semnificație". Și mai departe: „Wiener nu a rezolvat problemele creierului sau

cele ale ştiinţelor comunicaţiilor; dar el le-a «articulat» şi a dat multor oameni de ştiinţă o nouă cale de a examina chestiunile cele mai încurcate" (p. 8). Ca un *laitmotiv* al multora dintre expunerile la care ne referim, autorii recunosc, iarăşi, o extraordinară calitate a *interlocutorului* Wiener: aceea de a face pe cercetătorul specialist să-şi înţeleagă mai limpede şi mai bine propria problemă în care lucrează.

Pentru biolog este interesant să reţină că preocupările biologice ale lui Wiener datează din tinereţe; el şi-a început studiile universitare la o facultate de zoologie. Temperamental, cariera de biolog descriptivist sau experimentator nu-i puteau conveni, existînd — după propria-i mărturisire — o discrepanţă între „rapiditatea sa mentală şi încetineala sa fizică". Ulterior, în colaborarea sa cu fiziologii, el se arăta adesea „nerăbdător cu privire la detaliile experimentale; de exemplu, părea, cîteodată, nemulţumit că creierul nu se comportă aşa cum se aştepta" (p. 7). Istoricul ştiinţei trebuie să înregistreze anul 1943 ca an al celei dintîi exprimări explicite a lui N. Wiener în problemele *teoretice* ale biologiei: lucrarea sa cu Rosenblueth şi Bigelow despre comportament, scop şi teleologie. Aşadar, cibernetica este rodul unei *îndelungate* gestaţii.

Wiener n-a fost un *spirit analitic* în sensul cotidian al cuvîntului. Chiar în opera sa matematică, în mare parte scrisă în colaborare, el (după propria mărturisire) s-a preocupat mai ales de „sugerarea problemelor şi a liniilor pe care ele ar putea fi atacate". Succesul în abordarea problemelor a fost determinat în mare măsură de interesul pentru problemele concrete inginereşti (a lucrat, în timpul celui de-al doilea război mondial, în tehnica militară) şi de schimbul de idei fructuos cu cîţiva fiziologi. Înşiruirea amintită a cîtorva evenimente biografice „nu explică" însă opera; fructificarea experienţelor intelectuale *presupune* trăsături mintale specifice, şi nici aceste experienţe intelectuale nu pot fi considerate ca experienţe fortuite.

Pe lîngă fundamentarea ciberneticii ca „ştiinţă a controlului şi comunicaţiilor" (1948), Wiener are contribuţii însemnate în problemele neliniare ale „întîmplării", în analiza armonică, în studiul matematic al seriilor staţionare în timp. În metodologia generală a ştiinţelor a reabilitat valoarea euristică a analogiei şi a contribuit la extinderea metodei modelării. În biologia teoretică a dat un nou sens (ştiinţific) *finalităţii* organice, legînd-o de homeostazie şi de autoreglarea automată. În neurologie poate fi considerat ca unul dintre aceia care au determinat „renaşterea neurofiziologiei" (Adey) prin introducerea conceptelor teoriei informaţiei şi a schemelor teoriei sistemelor automate, prin amorsarea unei colaborări multidisciplinare. Influenţa sa asupra psihologiei este atît de mare, încît Garner îl poate socoti (p. 13) ca unul dintre marii psihologi de la mijlocul secolului. Psihiatria se resimte, de asemenea, nu numai de pe urma ciberneticii, ci şi de pe urma intervenţiilor sale *active* în discuţia unor probleme speciale. Este important de reţinut faptul că N. Wiener a fost sensibil la problematica *umană* a psihologiei, nu numai la cea *neurofiziologică*. N. Wiener a fost sensibil, de asemenea, la problemele funcţionării şi organizării societăţii şi a întrevăzut de la început consecinţele complexe ale automatizării. Poate că această capacitate de *vizionar* este capacitatea sa dominantă: „contribuţia sa (în multe ştiinţe) a fost o *viziune a ceea ce este posibil*" (W. Ross Adey, p. 11). Rappaport îl numeşte *„profetul revoluţiei cibernetice"*. Personalitatea lui N. Wiener este un bun exemplu pentru *eficacitatea* socială şi ştiinţifică a unor ast-

fel de *vizionari*. A arăta un drum înseamnă, uneori, un act de extraordinară eficacitate ; dar a arăta drumul *bun* presupune să-i vezi capătul într-un viitor — uneori — îndepărtat.

Garner se întreabă (p. 13) cum ar fi arătat psihologia astăzi, dacă Wiener și-ar fi concentrat energiile în acest (singur) sector. Nu credem că rolul lui Wiener ar fi devenit *mai mare* printr-o concentrare a eforturilor. Știința contemporană are nevoie de personalități cît mai variat structurate, nu numai de specialiști harnici și adînc cunoscători ai unei discipline. Un anumit gen de profunzime se obține prin cuprinderea unui orizont cît mai larg. Dar pentru a o obține nu se pot da rețete. De obicei, asemenea tentative sfîrșesc în dispersare. Geniul lui Wiener a putut să depășească această primejdie și a realizat ceea ce nu ar fi putut realiza oricine.

V. Săhleanu

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

0 IUL 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv., pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, Căsuța poștală 134—135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

Bibl.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITUR
REPUBLICII SOCIALISTE RO

FILOZOFIE

* * * **Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.

* * * **Marxism-leninismul şi gîndirea ştiinţifică românească**, 1964, 360 p., 19 lei.

* * * **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 25,50 lei.

* * * **Educaţia estetică prin artă şi literatură**. Sub red. M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.

PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G.W.F. Hegel**, vol. II, 1964, 376 p., 18,50 lei.

D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.

* * * **Dialectica materialistă — metodologia generală a ştiinţelor particulare**. Sub redacţia: C. I. Gulian, Dan Bădărău, Tomin Uroş, 1963, 468 p., 24,50 lei.

C. I. GULIAN, **Metodă şi sistem la Hegel**, vol. II, 1963, 551 p., 23,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roşca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei, vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.

G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.

DIOGENES LAERTIOS, **Despre vieţile şi doctrinele filozofilor**. Traducere din limba greacă de C. I. Balmuş. Studiu introductiv şi comentarii de Aram Frenkian, 1963, 856 p., 47 lei.

ECONOMIE

* * * **Dezvoltarea economică a României, 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărţi, 48 lei.

* * * **Industria României, 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.

COSTIN C. KIRIŢESCU, **Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui**, I, 1964, 424 p., 24 lei.

MIRCEA OPRIŞAN, **Gîndirea economică din Grecia antică, Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 300 p., 11 lei.

* * * **Probleme ale creării şi dezvoltării bazei tehnice materiale a socialismului în R.P.R.**, 1963, 391 p., 21 lei.

* * * **Uzinele Reşiţa în anii construcţiei socialiste**, 1963, 528 p., 34 lei.

* * * **Industria Sîrmei „Cîmpia Turzii". Dezvoltarea întreprinderii în anii regimului democrat-popular**, 1964, 243 p., 8,85 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacţia prof. univ. Al. ROŞCA, **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.

E. FISCHBEIN, **Concepte figurale. Cercetări teoretice şi experimentale asupra naturii entităţilor geometrice şi a evoluţiei lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ŞTIINŢE JURIDICE

VALENTIN GEORGESCU, **Preemţiunea în istoria dreptului românesc / Dreptul de protimisis în Ţara Românească şi Moldova**, 1965, 410 p. + 2 f., 23 lei.

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.

TRAIAN IONAŞCU şi colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.

LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaţilor. Fapta sau acţiunea ca o condiţie a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.

Sub redacţia TRAIAN IONAŞCU, **Persoana fizică în dreptul R.P.R.**, 1963, 447 p., 15 lei.

I. VÎNTU şi colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.

TRAIAN IONAŞCU, E. A. BARASCH, **Teoria generală a contractelor economice**, I, 1963, 431 p., 19,50 lei, vol. II, 1965, 640 p., 26 lei.

REV. FILOZ., 12, 10, p. 1275 — 1416, BUCUREŞTI, 1965

I. P. I. — c. 4392

43503

Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE

7909

TOMUL 12 1965

DIN SUMAR

TEORETICUL ŞI PRACTICUL ÎN LUMINA LUCRĂRILOR CONGRESULUI AL IX-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN
ION IRIMIE

CARACTERUL AXIOLOGIC AL CREAŢIEI ESTETICE
ION PASCADI

CONTRADICŢII ÎN CREAŢIA LUI FRANZ KAFKA (II)
PAVEL CÎMPEANU

KARL POPPER ŞI LOGICA ŞTIINŢEI
CORNEL POPA

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie nr. 6, București, Telefon 12.17.90.

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7909.

ULG 2014

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 12 Nr. 11 1965

2022

SUMAR

BIBLIOTECA CENTRALĂ SIBIU

Pag.

STUDII ȘI ARTICOLE

- ION IRIMIE (Cluj), Teoreticul și practicul în lumina lucrărilor Congresului al IX-lea al Partidului Comunist Român 1419
- FL. GEORGESCU, Cu privire la determinarea calitativă a educației . . 1429
- ION PASCADI, Caracterul axiologic al creației estetice 1441
- PAVEL CÎMPEANU, Contradicții în creația lui Franz Kafka (II) . . . 1453
- CORNEL POPA, Karl Popper și logica științei 1465
- Z. ORNEA, „Cultură" și „civilizație" în filozofia burgheză din România . 1477

COMUNICĂRI

- CARINA PÎRVULESCU, Probleme filozofice ale cosmogoniei stelare . . 1491
- IOSIF SPIELMANN (Tg. Mureș), Ideile social-politice ale lui Constantin Caracaș 1499

CONSULTAȚIE

- AL. BORGEANU, STELA CERNEA, OVIDIU TRĂSNEA, Orînduirea socialistă — înflorirea națiunii și a statului nostru socialist 1507

SCRISORI

- N. ZAHARIA (Cluj), Cu privire la concepția materialist-vulgară a lui Ludwig Büchner 1521

CRONICA IDEILOR

- VICTOR MAȘEK, Albert Schweitzer — filozof și critic al culturii . . 1525

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Educație și societate (*Al. Tănase, C. Marinescu*); O carte de filozofie a matematicii (*Gh. Enescu, Al. Bolboc*); Despre „tripla revoluție" (*Stela Cernea*); Critica filozofiei burgheze a dreptului (*St. C.*); Poziția cosmică a omului privită din punct de vedere energetic (*Victor Săhleanu*) 1529

Rev. filoz. 12, *11*, p. 1417—1546 București, 1965

6965

STUDII ŞI ARTICOLE

TEORETICUL ŞI PRACTICUL ÎN LUMINA LUCRĂRILOR CONGRESULUI AL IX-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

DE
ION IRIMIE (Cluj)

Istoria este o creaţie a omului, nu o creaţie arbitrară, ci una necesară, legică. În procesul realizării acestei necesităţi se pot observa, privind lucrurile la o scară foarte mare, două faze istorice mari : faza istoriei *spontane* şi aceea a istoriei *conştiente*.

În prima fază, oamenii conştienţi acţionau în cadrele unei societăţi încă *inconştiente*, acţionau fără a şti ceva despre legile fundamentale ale vieţii lor sociale, fără a cunoaşte cît de cît sensul istoriei, fără a întrevedea perspectivele relativ îndepărtate ale activităţii lor generale.

Această situaţie de inconştienţă era adeseori şi într-un mod ciudat combinată cu aceea a *fals-conştienţei*. Erau elaborate şi puse în circulaţie idei şi teorii sociologice care ofereau oamenilor o reprezentare falsă despre natura fenomenelor sociale, despre valoarea şi sensul lor general.

În acelaşi timp, în ideologia de orientare progresistă din diferite perioade ale dezvoltării sociale s-au plămădit uneori elemente conştiente de o valoare cu totul substanţială. Acestea purtau însă pecetea unor limite istorice şi de clasă, limite care făceau ca procesul creaţiei istorice să nu poată avea decît — şi aceasta doar pe alocuri — un caracter *limitat-conştient*.

Din starea descrisă mai sus, societatea iese abia o dată cu elaborarea de către Marx a materialismului istoric. *Materialismul istoric dă societăţii conştiinţa modului ei legic şi necesar de a fi şi de a se mişca.*

În lumina acestei profunde semnificaţii, V. I. Lenin aprecia că elaborarea materialismului istoric „s-a dovedit a fi cea mai grandioasă cucerire a gîndirii ştiinţifice"[1].

Cunoaşterea materialismului istoric, înarmarea creatorilor istoriei cu această teorie a vieţii sociale, e numai *condiţia teoretică* a unui proces istoric deplin

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 45.

și consecvent conștient. Această condiție trebuie completată cu *condiția practică*. În posesiunea acesteia se ajunge în și prin revoluția socialistă, singura care deschide realmente porțile dezvoltării multilaterale, armonioase și planificate a întregii vieți sociale. Numai socialismul duce la dominarea de către oameni a mersului istoriei, duce la saltul real în „imperiul libertății"[2]. Socialismul permite clasei muncitoare să ia în mîinile sale frînele dezvoltării sociale, permite detașamentului ei organizat — partidului marxist-leninist — să elaboreze treaptă cu treaptă programele dezvoltării economice și spirituale, să conducă cu siguranță această dezvoltare spre comunism.

Partidul marxist-leninist al clasei muncitoare este *forță conducătoare* în virtutea faptului că el e partidul clasei ce deține rolul conducător în întreaga societate, el este conștiința și forța politică organizată a acesteia, e posesorul învățăturii marxiste, deținătorul concepției materialiste și dialectice asupra istoriei. Rolul conducător al partidului marxist-leninist este o chestiune de esență pentru revoluția socialistă în toate etapele realizării sale : în lupta pentru putere, în construirea relațiilor de producție ale socialismului, în generalizarea și perfecționarea acestora, în pregătirea trecerii la comunism și chiar în construirea efectivă a acestuia.

Din descrierea foarte sumară a celor două faze istorice mari rezultă că, privită sub un anumit aspect, unitatea dintre teoretic și practic are particularitățile ei în funcție de gradele diferite de conștientizare pe care le poate avea procesul istoric.

Pentru socialism și pentru fazele acestuia, introducerea conștientă a acestei unități se impune cu o deosebită stringență. Socialismului îi este străin mersul de la sine , lui îi e caracteristic mersul conștient, susținut și accelerat. Pentru realizarea acestei caracteristici, practica socialistă are nevoie de teoria socialismului, iar teoria socialistă de practica construirii zi de zi a noii istorii.

Dacă această unitate are pentru faza istoriei conștiente o serie de note general-valabile, există în același timp și o serie de particularități pentru fiecare dintre etapele sau treptele care-i pot fi în mod concret caracteristice. Din seria acestor particularități ne interesează în paginile de față modul specific în care trăiește acest principiu gnoseologic și sociologic general, în etapa istorică pe care o trăim, în treapta vizată nemijlocit de lucrările Congresului al IX-lea al Partidului Comunist Român.

★

Dacă vrem să urmărim acțiunea principiului unității dintre teoretic și practic în etapa istorică pe care o trăim, vom remarca înainte de toate că, în ciuda rolului crescînd al teoriei, al locului și ponderii ei în mersul vieții noastre sociale, practica își păstrează pe mai departe locul și rolul său primordial. Ea continuă să fie vioara întîi în simfonia dezvoltării noastre istorice. Acest lucru poate fi relevat pe mai multe planuri, sub mai multe aspecte. Unul dintre acestea este, de pildă, acela al izvorului sau *temeiului*. Prin concretitudinea, complexitatea și inepuizabilitatea ei, practica este izvorul de la care se poate și trebuie să se adape orice gîndire teoretică, este temeiul pe care se poate înălța orice gen de cugetare, în orice formă și fază a dezvoltării ei.

---

[2] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 3-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 314.

Din acest punct de vedere, dacă vrem să surprindem temeiul bogatelor idei de ordin teoretic elaborate şi fixate în documentele Congresului al IX-lea, vom putea uşor observa că un asemenea temei nu e altul decît practica noastră socială, practica acelei etape istorice la crearea căreia sîntem angajaţi în mod nemijlocit.

Practica socială e temeiul dezvoltării teoriei politice, juridice, sociologice etc., pentru că ea e aceea care pune problemele, care întreabă, care pretinde. Teoria, sub acest aspect, fără îndoială că i se supune ; ea răspunde, orientează, explică, convinge.

Nevoile practicii, de pildă, au pus cu toată acuitatea problema definirii teoretice a noii etape istorice în care ne aflăm, a treptei pe care urmează să urcăm în anii viitorului apropiat. În raportul tovarăşului Nicolae Ceauşescu la Congresul al IX-lea al partidului se arată că *„Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român hotărăşte acum direcţiile de dezvoltare a României în următorii cinci ani, în vederea continuării pe o treaptă superioară a procesului de desăvîrşire a construcţiei socialiste în toate domeniile de activitate economică, ştiinţifică şi culturală"* [3].

În aceste rînduri se vorbeşte generalizat şi concis despre continuitatea şi discontinuitatea procesului nostru istoric ; despre continuitatea desăvîrşirii socialismului, dar nu pe o linie dreaptă, ci pe una în trepte, pe una care are forma caracteristică urcuşului. Acest urcuş e prezentat teoretic într-un mod detaliat şi multilateral mai ales în directivele viitorului cincinal. Dacă vrem să rezumăm aceste directive numai în unele dintre momentele lor, am putea nota că ele înseamnă 750 de obiective industriale noi, înseamnă creşterea producţiei agricole cu 20%, înseamnă creşterea salariului real cu 20—25%, înseamnă dezvoltarea substanţială a ştiinţei, învăţămîntului, culturii etc.

Toate aceste date, cifre şi proporţii cuprinse în Directive se leagă organic de evoluţia de pînă aici a realităţilor noastre socialiste, decurg normal şi nemijlocit din ele, după cum se leagă, de asemenea, tot atît de organic şi de treptele care vor urma ; nou plan de cinci ani reprezintă încă un pas pe linia perfectării economiei şi culturii socialiste, pe linia pregătirii premiselor trecerii efective la comunism.

Fenomenul evoluţiei în „etape" şi prin „trepte", deşi propriu, în genere, şi orînduirilor presocialiste, devine caracteristic şi primeşte o serie de particularităţi în condiţiile socialismului. Durata etapelor şi a treptelor e aici mai scurtă, succesiunea lor e mai rapidă, trecerile se fac fără explozii, dezvoltarea socială e mult mai accelerată. Toate acestea se leagă direct de modul specific al acţiunii legilor obiective, de particularităţile raporturilor dintre factorii obiectivi şi subiectivi, de caracterul conştient pe care-l are de acum întregul progres social. Deşi aici se construieşte în deplină cunoştinţă de cauză, cu participarea masivă a gîndirii, voinţei şi sentimentelor oamenilor, „etapele" şi „treptele" se instituie în mod obiectiv, iar respectarea lor constituie o necesitate. Numai în şi prin luarea lor în considerare se poate asigura mersul planificat, susţinut şi accelerat înainte, numai aşa poate fi evitat voluntarismul şi aventurismul, arbitrarul şi subiectivismul, numai aşa se poate ocoli teoria şi practica „mersului de la sine".

---

[3] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 32—33.

Problema „treptelor" în şi prin care se dezvoltă orînduirea socialismului este strîns legată de conceptul sociologic, materialist-istoric de „formaţiune social-economică". „Treptele" de care vorbim nu sînt decît fragmente, bine situate în timp şi spaţiu, ale formaţiunii socialiste, sînt modul concret în şi prin care se naşte această orînduire, prin care se maturizează şi se continuă apoi firesc şi legic în comunism.

Analiza teoretică a acestor fragmente, a acestui mod concret de evoluţie istorică, ridică, pe lîngă cele de mai sus, şi o serie de probleme filozofice. Din lista acestora, la un loc mai de seamă sînt cele legate de noţiunea filozofică de „salt". Se pune, de pildă, foarte evident la ordinea zilei problema clasificării salturilor nu numai după criteriul duratei (explozive şi neexplozive, cum se făcea de cele mai multe ori pînă acum), ci şi după acela al *gradului lor diferit de profunzime*. Operînd cu acest criteriu, vom putea înţelege mai bine dialectica vieţii socialiste, vom putea releva mai corect cum unul şi acelaşi fragment, una şi aceeaşi treaptă a dezvoltării este şi poate fi, din unghiuri de vedere diferite, un moment cantitativ, acumulativ sau unul calitativ, revolutiv. Unitatea continuităţii şi discontinuităţii va putea fi mai bine şi mai convingător pusă în lumină.

Definirea corectă a etapelor mari şi a treptelor proprii revoluţiei socialiste, caracterizarea relativ detaliată, indicarea verigilor principale şi subordonate constituie o sarcină teoretică de prim ordin a partidelor comuniste şi muncitoreşti. Dacă avem în vedere realităţile ţării noastre, putem nota şi sublinia că Partidul Comunist Român, în fiecare fază şi treaptă a procesului revoluţionar, a fost la post. El s-a dovedit la înălţimea misiunii sale şi în definirea şi caracterizarea treptei istorice pe care ne aflăm şi a celei pe care urmează să urcăm în viitorul imediat apropiat. Mărturie în acest sens sînt datele comentate sumar mai sus, sînt documentele Congresului al IX-lea în ansamblu.

★

În primordialitatea ei faţă de teorie, practica mai îndeplineşte şi o altă funcţie : a *verificării*. Şi sub acest aspect teoria vieţii sociale apare ca latură subordonată ; ea e aceea care trebuie să se conformeze, să se supună judecăţilor severe şi drepte ale practicii. Practica socială e întotdeauna chemată să decidă asupra valorii şi valabilităţii gnoseologice, de aici apoi şi sociologice şi politice, a uneia sau alteia dintre momentele mişcării de la nivelul ideilor. Practica poate îndeplini un asemenea rol pentru că, privită sub un anumit aspect, ea este obiectivare, exteriorizare a ideilor, a conţinutului de gînduri, sentimente şi convingeri umane. Ea este „altul" teoriei, cum ar spune Hegel, este acel alt în care teoria se poate privi pe sine, se poate aprecia şi judeca cu spirit de maximă obiectivitate.

Asupra binecunoscutei idei că practica e *criteriul* gîndirii teoretice se insistă în mod expres în raportul prezentat congresului : *„Realizările de însemnătate istorică obţinute de poporul român, practica socială, care verifică cel mai bine activitatea unui partid, au confirmat pe deplin justeţea liniei politice a partidului, eficacitatea muncii sale politice-organizatorice"* [4].

[4] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 71.

Linia politică e o creaţie teoretică, e elaborarea ideilor şi principiilor conducătoare, idei ce devin „forţă materială"[5] dacă sînt însuşite, urmate şi realizate de către mase.

Justeţea teoretică a conţinutului de idei ce formează linia politică a partidului nostru are surse diferite. Din lista acestora, două pot fi considerate fundamentale : a) fidelitatea principială faţă de marxism-leninism şi b) aplicarea lui creatoare la condiţiile istorice, sociale şi naţionale ale ţării noastre.

Justificarea supremă, confirmarea fără nici un drept de apel a adevărului cuprins în ideile şi principiile politicii partidului, o dă practica, o dau rezultatele întruchipării ei în marile victorii ale poporului nostru. Victoriile obţinute, bilanţul bogat al perioadei istorice parcurse, au şi făcut ca în cadrul lucrărilor Congresului al IX-lea să nu fie vorba de nici un fel de abatere de la linia politică generală, de la principiile care ne-au călăuzit şi pînă aici paşii construcţiei economice şi ai dezvoltării spirituale. A făcut, dimpotrivă, să fie vorba de o *reafirmare* limpede şi clară a aceleiaşi linii, a aceloraşi principii directoare. În acest sens se poate vorbi de existenţa unei continuităţi nu numai din punctul de vedere al construirii în cadrele uneia şi aceleiaşi etape, ci şi din punctul de vedere al dezvoltării pe fondul şi la lumina aceloraşi principii. Elementele de discontinuitate care apar totuşi din acest punct de vedere exprimă faptul că directivele noului plan, care sintetizează politica ştiinţifică a partidului, se întemeiază pe realizările anterioare, deci pe date obiective noi, care implică astfel o viziune înnoită asupra valorificării lor în planul ridicării pe o treaptă superioară a desăvîrşirii construcţiei socialiste. Acest lucru e bine surprins în documentele congresului care indică necesitatea unor „îmbunătăţiri ale formelor şi metodelor, dar nu o modificare a principiilor organizării şi planificării economiei naţionale..." [6], întrucît experienţa de pînă acum a dovedit pe deplin viabilitatea şi eficienţa acestora în condiţiile ţării noastre.

★

Practica este procesul de realizare a *scopului*. Ea constituie finalitatea cunoaşterii teoretice, defineşte sensul existenţei şi al dezvoltării acesteia. În lumina acestei situaţii şi sub acest aspect, teoria nu-şi are raţiunea sa suficientă în sine ; ea există pentru sine numai atîta şi întrucît există pentru un altul. Ţelul ei este şi trebuie să fie practica, acţiunea, transformarea. Şi acest aspect sau moment al interacţiunii dintre teoretic şi practic e tratat în mod nemijlocit în documentele Congresului al IX-lea. Se face acest lucru în mai multe locuri şi din mai multe unghiuri de vedere.

Se vorbeşte în mod expres, de pildă, de cazul cel mai general şi esenţial al acestui moment, cînd ştiinţa — cel mai de seamă produs al cunoaşterii teoretice — e chemată să servească cît mai direct dezvoltării industriale şi agricole a ţării. „Ştiinţa — se spune în raportul prezentat de tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, care stă la baza construcţiei socialismului, trebuie să-şi aducă contribuţia tot mai activă la întărirea continuă a forţei economice a patriei, la dezvoltarea întregii societăţi"[7].

---

[5] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 420.

[6] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 578.

[7] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 60.

Conștiința unei asemenea finalități trebuie să fie sau să devină o caracteristică a oamenilor noștri de știință, să însoțească fiecare pas al experimentării și generalizării, al oricăror frămîntări de ordin științific. Subliniind acest lucru, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : „Aceasta cere, totodată, din partea oamenilor de știință, a tuturor cercetătorilor să întrețină o legătură strînsă cu producția, să acorde un sprijin permanent întreprinderilor în aplicarea rezultatelor muncii lor"[8].

Orice elaborare teoretică are, și nu poate să nu aibă, direct sau mediat, legăturile ei cu una sau cu alta din formele practicii. Totodată, existența unor grade diferite de apropiere a teoriei de activitatea umană transformatoare a făcut actuală delimitarea cercetărilor în „aplicative" și „fundamentale".

Cercetările aplicative sînt acelea al căror rol și eficiență practică sînt directe și evidente. Ele sînt chemate să răspundă nemijlocit nevoilor curente și actuale ale producției. Ele sînt „piesele" teoretice cele mai legate și mai apropiate de sfera acțiunilor modificatoare. Cercetările fundamentale au, în genere, un alt caracter, deținînd nota unor investigații care vizează noi dimensiuni ale cunoașterii și noi modalități de dezvoltare a ei, cercetări de durată și perspectivă. Dacă nevoia acestui gen de lucrări se simte în multe sfere ale vieții noastre spirituale, ea se simte cu atît mai mult în domeniul filozofiei. Sînt aici probleme de mare actualitate care-și așteaptă o tratare largă, cuprinzătoare. Aș aminti în acest sens, de pildă, problema sistemelor categoriale pentru diferitele părți ale filozofiei marxiste : pentru ontologia materialist-dialectică și pentru teoria cunoașterii, precum și pentru sociologia marxismului. Este necesară o reflectare mereu mai adecvată a unității și a diversității sferelor gîndirii filozofice, în măsură să asigure asimilarea filozofică a cuceririlor științei contemporane, a problematicii la nivelul societății contemporane și al realităților noastre sociale. Ar trebui de asemenea, după părerea noastră, elaborată amplu și la nivel contemporan teoria unor categorii filozofice fundamentale. Putem aminti categoria de „materie", „sistem material", „structură", „adevăr", „contradicții", „salturi", „reflectare", „mișcare", „măsură" etc. etc. Ar trebui introdus, așa cum indică documentele congresului, mai mult spirit novator în elaborarea tuturor genurilor de lucrări, ar trebui militat mai mult pentru o muncă teoretică de creație.

Lucrările cu caracter fundamental nu sînt menite numai delectării spirituale, deși îndeplinesc și o asemenea funcție. Printr-o serie de verigi intermediare se leagă și ele de problemele vieții, ale practicii. Dacă aceste legături sînt ceva mai îndepărtate și mai mascate, ele nu sînt însă mai puțin viabile și mai puțin eficiente.

Principiul potrivit căruia scopul ultim și permanent al muncii cu ideile trebuie să fie cunoașterea și stăpînirea de către om a fenomenelor vieții sociale și ale naturii e reliefat în documentele Congresului al IX-lea și sub aspectul esențial în ceea ce privește viața socială, acela al raporturilor dintre munca ideologică și practica politică, practica conducerii și mobilizării maselor în jurul programelor elaborate de partid, a antrenării lor în focul luptei pentru realizarea acestor programe. Munca ideologică trebuie să vizeze cît mai direct și mai eficient problemele construirii socialismului. Gîndirea filozofică marxistă nu are un simplu caracter luminist, ci, dimpotrivă, acela al propagandei militante. Studiul filozo-

[8] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 60.

fiei marxiste, ca și propagarea ei, nu poate avea eficiență decît prin corelarea lor intimă cu politica partidului, respectiv cu momentul practicii, al acțiunii.

★

Dacă în raporturile ei cu teoria practica îndeplinește funcțiile temeiului, criteriului și scopului, aceasta din urmă, la rîndul ei, nu se lasă mai prejos și face practicii servicii fără de care practica socialistă însăși ar fi de neconceput. Teoreticul prin el însuși, după cum se știe, nu transformă realitatea, în schimb o explică, o interpretează, face posibilă cunoașterea ei prezentă și previziunea direcțiilor sale de mișcare. În sfera teoreticului nu se produc lucruri, ci idei. Ca produse de un fel deosebit, acestea sînt un rezultat al mișcării gîndirii, formă superioară și supremă de reflectare. Prin mijlocirea ideilor, lumea reală se reflectă în mintea noastră. În și prin idei, noi cunoaștem lucrurile și procesele în esențialitățile lor. În funcție de o asemenea natură specială, sfera teoreticului are, în balanța vieții individuale și sociale, sarcina sau funcțiunea *cunoașterii.*

Pentru îndeplinirea acestei funcții, teoreticul operează o anumită activitate de generalizare și abstractizare, de desprindere din anumite forme și sisteme de informații a altora cu o greutate mai mare, cu o valabilitate și valoare de esențial, general și legic. Cunoașterea aspectelor și a relațiilor esențiale din și dintre lucruri este o condiție și un temei al dominării lor practice. Dacă sub anumite aspecte am privit practica ca fiind baza gîndirii teoretice, sub alte aspecte se poate afirma fără nici o rezervă că, dimpotrivă, teoria este punctul de inspirație și de sprijin al acțiunilor transformatoare. Nu numai teoria își găsește seva și vitalitatea în datele practicii, dar și practica își are rădăcinile înfipte adînc în pămîntul mănos al gîndirii teoretice.

Dacă acest lucru este adevărat pentru dezvoltarea umană în genere, el este cu atît mai adevărat pentru etapa socialistă contemporană a acestei dezvoltări. Dacă pentru anumite faze ale dezvoltării istorice practica putea porni și se putea întemeia pe anumite generalizări ale așa-zisului „simț comun", în zilele noastre practica, în oricare dintre formele ei, este de neconceput fără date masive de ordin teoretic, fără datele unor ramuri ale științelor contemporane. Dacă acest lucru apare ca o caracteristică a secolului, a epocii, el este cu atît mai mult o notă definitorie a evoluției socialiste, a etapelor construirii și desăvîrșirii acestuia. Punînd în lumină legăturile strînse care există între socialism și știință, documentele Congresului al IX-lea arată că „programul de dezvoltare a societății socialiste în următorii cinci ani, satisfacerea nevoilor mereu crescînde ale economiei naționale sînt indisolubil legate de progresul științei..." [9]. În aceeași ordine de idei se subliniază că „activitatea practică trebuie *să se bazeze* pe tot ce știința a creat mai valoros în toate domeniile" [10].

Introducerea științei în construirea socialismului se impune pe mai multe planuri. Ea e cerută înainte de toate de necesitățile dezvoltării bazei tehnico-materiale a socialismului, de cerințele creșterii forțelor de producție. Ca expresie a unei asemenea situații, Congresul al IX-lea a trasat pentru viitor punerea unui accent mai mare pe științele tehnice. Ele sînt mai apropiate de nevoile uzinelor și șantierelor, ele sînt chemate să intervină nemijlocit în rezolvarea sarcinilor acestora.

---

[9] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 58.
[10] *Ibidem*, p. 90 (subl. ns.).

Nu sînt neglijate nici celelalte sectoare ale gîndirii ştiinţifice : diversele ştiinţe ale naturii, ramurile ştiinţelor sociale, mai ales a acelora cu profil economic. Acestea din urmă sînt luate în mod expres în atenţie în funcţie de rolul ce le revine în evidenţă şi organizare, în dezvelirea legilor şi metodelor celor mai eficiente de conducere a economiei.

Toate aceste indicaţii şi sublinieri se proiectează simplu şi direct în sarcinile trasate de congres dezvoltării învăţămîntului, ridicării conţinutului şi formelor de organizare ale şcolii la nivelul cerinţelor actuale.

Datele de mai sus se profilează, de asemenea, în sarcinile trasate cercetării ştiinţifice. În această direcţie, pe lîngă seria de condiţii şi de măsuri se cade să reţinem cerinţa intensificării în viitor a cercetărilor teoretice proprii, de a lichida cît mai mult din situaţia cumpărării cu aur a „inteligenţei altora" [11]. Sarcinile trasate de congres, măsurile ce se propun, fondurile ce se alocă vor ridica incontestabil nivelul şcolii şi al cercetărilor proprii, vor face din teorie un element pe care să se poată bizui cu nădejde, din care să se poată alimenta din plin practica desăvîrşirii socialismului în patria noastră.

★

Îndeplinind într-un anumit sens şi sub un anumit aspect rolul de temei al activităţii practice, teoria mai are şi rolul acelui element ce vine să descrie orizonturile activităţii umane modificatoare, să descrie perspectivele acesteia ; ea vine să joace rolul „călăuzei" în acţiune, după cum, de regulă, se spune. Această funcţiune se realizează înainte de toate prin elaborarea şi clarificarea principiilor. Principiile sînt întotdeauna componente teoretice cu o deosebită valoare metodologică. Ele vin să lărgească şi să adîncească nota de conştiinţă a unei anumite acţiuni de natură şi cu valoare practică. Elaborarea principiilor cade mai ales în sarcina unor anumite forme ale creaţiei teoretice, şi anume a celor de ordin sociologic şi filozofic. Sociologia şi filozofia marxist-leninistă au elaborat de mult principiile fundamentale şi generale ale practicii construirii socialismului. Aceste principii acţionează însă în mod concret în condiţii istorice extrem de variate. Citîndu-l pe V. I. Lenin, raportul la Congresul al IX-lea atrage în mod deosebit atenţia asupra acestui lucru. Pornind de aici, se insistă asupra... „prelucrării de sine stătătoare a teoriei, deoarece ea nu dă decît principii călăuzitoare, care se aplică în mod diferit de la ţară la ţară" [12]. Elaborarea teoretică creatoare şi de sine stătătoare a problemelor concrete ale construirii socialismului este, înainte de toate, „o îndatorire a fiecărui partid marxist-leninist, care-şi aduce astfel contribuţia la îmbogăţirea experienţei comune a mişcării noastre" [13].Dînd viaţă acestei idei, partidul nostru a apărat şi a dezvoltat creator teoria marxist-leninistă. Să ne gîndim numai la munca teoretică intensă de apărare şi argumentare a principiului potrivit căruia partidul a pus şi va pune şi pe viitor în centrul politicii sale economice linia industrializării socialiste. Acest principiu a fost abordat multilateral ; justificările de ordin economic au fost completate cu cele de ordin social-politic ; obiectivele cu valoare pe scară internaţională au fost corelate în mod creator cu cele de domeniul intern privind

[11] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 587.
[12] *Ibidem*, p. 90.
[13] *Ibidem*.

problemele proprii cărora socialismul trebuie să le aducă soluţionarea lor istorică, ceea ce ridică în planul principal statul socialist şi naţiunea socialistă.

Ne mai putem referi concret la munca teoretică dusă de partidul nostru pe linia elaborării principiilor pe care să se întemeieze în modul cel mai normal practica relaţiilor dintre ţările socialiste, care pot servi cel mai bine intereselor vitale ale continuei înfloriri a sistemului mondial al socialismului, care pot asigura unitatea şi coeziunea lui economică, politică şi ideologică.

Abordarea principiilor generale, clarificarea modului lor concret de acţiune este o sarcină de seamă a întregului front sociologic şi filozofic, a întregului front al muncii ideologice şi de propagandă. Frontul acestei munci e chemat să detalieze problemele rezolvate principial în operele clasicilor şi în documentele de partid, să lărgească şi să adîncească problematica gîndirii teoretice, să îmbogăţească mult sfera muncii cu ideile. Totalitatea ideilor activate în planul ideologiei socialiste e chemat să înarmeze masele largi cu o concepţie corectă asupra lumii, asupra vieţii sociale în ansamblu. Elementele de concepţie filozofică şi sociologică să fie ridicate la nivelul *convingerii*, la nivelul de la care putem avea certitudinea că ele sînt arme teoretice cu care oamenii înşişi operează în fiecare zi, la fiecare pas al activităţii lor constructive. Ideile cu valoare de concepţie, alături de cele de ordin strict ştiinţific şi tehnic să intre nemijlocit în pînza practicii ca un alt moment spiritual al ţeserii ei. Asemenea idei dau practicii multă lumină, îi asigură orizontul şi perspectiva de care are nevoie.

★

Dînd practicii siguranţă şi orizont, teoria îi mai asigură şi un anumit *criteriu*. E foarte adevărat că practica, în ultima analiză, nu se verifică prin confruntare cu teoria, ci cu sfera întrebuinţării produselor ei, cu modul şi cu gradul satisfacerii trebuinţelor umane. Pe lîngă această verificare, pe care o putem considera supremă, practica se verifică totuşi uneori şi sub un anumit aspect şi în confruntarea ei cu teoria ce-i stă la bază. Nu numai teoria urmează să se conformeze şi mlădieze după datele practicii, dar şi practica urmează să se supună normelor şi exigenţelor gîndirii teoretice. Dacă practica verifică teoria, nu e mai puţin adevărat că şi teoria devine adeseori un gen de verificare şi de criteriu al practicii. Produsul practicii trebuie raportat şi judecat după corespondenţa lui cu prototipul său ideal, prototip de ordin şi de natură teoretică.

În lumina unei asemenea situaţii, de pildă, proiectul unei construcţii se raportează şi se corectează mereu după planul pur mintal al arhitectului ; sau construcţia ca atare, aşa cum e turnată între schelele ei, se judecă după corespondenţa ei cu proiectul ce-i stă la bază. Modul concret al realizării unei anumite sarcini politice de asemenea se apreciază, pe de o parte, după rezultatele ei, dar şi, pe de altă parte, după corespondenţa cu modul ei teoretic de a fi fost trasată, cu principiul chemat să-l realizeze.

De unde derivă această funcţie ? Pe ce calitate a gîndirii teoretice se bazează ? Dacă practica e superioară cunoaşterii teoretice, „deoarece ea are nu numai valoare de generalitate, ci şi de realitate nemijlocită“ [14], teoria, la rîndul

---

[14] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 207.

ei, e superioară practicii, pentru că are calitatea de a fi realitatea ideală, de a avea *perfecțiunea idealității*. Practica trebuie judecată ca atare în funcție de gradul corespondenței și apropierii ei de această perfecțiune. În lumina unei asemenea situații generale trebuie să înțelegem, de pildă, măsurile propuse de Congresul al IX-lea pe linia îmbunătățirii acțiunii unor principii teoretice generale : măsurile de îmbunătățire a metodelor de planificare, de conducere colectivă, de cointeresare materială etc. Toate acestea vin să apropie și mai mult practica realităților noastre socialiste de principiile teoretice generale ale socialismului, ale desăvîrșirii acestuia.

În concluzie putem spune că, dacă practica e criteriul gîndirii teoretice sub anumite aspecte și din anumite unghiuri de vedere, și teoria verifică valoarea și eficiența practicii, și ea e pentru aceasta un gen de *criteriu valoric*.

★

Principiul unității teoriei și practicii e un principiu gnoseologic, sociologic și politic cu o valoare deosebită. Acesta e un principiu *gnoseologic* atunci cînd îl privim din punctul de vedere al naturii și al valorii lui celei mai generale. E în același timp principiu *sociologic* atunci cînd acțiunea lui privește diferitele laturi și compartimente ale vieții sociale, ale evoluției istorice a acesteia. Acest principiu mai e și un principiu *politic* atunci cînd vizează fenomene sociale cu o vădită notă politică, cînd apare, de pildă, ca principiu al raporturilor dintre ideile fundamentale ale marxism-leninismului și linia politică a partidului sau a raporturilor acestei linii cu practica nemijlocită a construirii socialismului, a desăvîrșiri, maturizării și perfecționării acestuia.

Valoarea acestui principiu pentru dezvoltarea laturilor multiple ale vieții sociale ne și explică atenția ce i se acordă în lucrările Congresului al IX-lea. Acesta e un principiu al dezvoltării atît a practicii, cît și a teoriei, a mișcării și ascensiunii lor comune. Practica e aceea care dă teoriei temei, prospețime, finalitate, certitudine ; teoria asigură practicii conștiință, eficiență și orizont.

CU PRIVIRE LA DETERMINAREA CALITATIVĂ A EDUCAȚIEI

DE

FL. GEORGESCU

Analizînd problema educației din punct de vedere sociologic, articolul își propune să contribuie la delimitarea acestei categorii de ansamblul influențelor educative din societate, cu care este nu rareori confundată.
Concepută în acest mod, educația apare ca o componentă socială, cu o determinare calitativă proprie.

Problematica pe care o ridică educația în fața cunoașterii științifice depășește cu mult cadrul preocupărilor pur pedagogice. Prin natura sa, prin sarcinile complexe pe care și le pune în față, prin obiectul și funcțiile pe care le îndeplinește, ea antrenează în mod necesar și într-o măsură tot mai largă un întreg front științific care s-o exploreze.

La cele de mai sus trebuie adăugat că educația este o problemă practic-socială de o deosebită însemnătate pentru societatea contemporană și mai ales pentru viitorul ei. Tocmai de aceea acest fenomen este abordat nu numai de teoretician ; el preocupă în aceeași măsură și pe omul de stat, politica, diferite organizații obștești, instituții și organisme specializate, cu profil național sau internațional.

Ca o consecință firească, educația își face în ultimul timp tot mai mult loc în cercetarea teoretică de specialitate, în revendicările și programele politice exprimate de masele populare, în propaganda electorală a partidelor burgheze, în activitatea statelor care s-au eliberat de colonialism, în politica științifică a partidelor marxist-leniniste care coordonează procesul de edificare a noii societăți.

Educația constituie una dintre preocupările principale ale UNESCO și este ridicată în discuție în cadrul activității O.N.U. Este de menționat în acest sens aportul delegației țării noastre în adunările generale ale acestui for internațional. După cum este știut, propunerea delegației noastre, *Măsuri pentru promovarea în*

Rev. filoz, 12, *11*, p. 1417—1546 București, 1965

rîndurile tineretului a ideilor păcii, respectului reciproc și înțelegerii între popoare, a fost primită cu interes și aprobată în unanimitate de delegații celorlalte state.

Pătrunderea fenomenului educativ în cele mai variate domenii de activitate a oamenilor, extinderea acțiunii sale asupra întregii vieți a individului, asimilarea și îndeplinirea unor sarcini care țin de domeniul altor procese sociale, calitativ deosebite, coordonarea activității sale cu cea desfășurată de ansamblul societății, acumularea unui material empiric bogat, multilateral și edificator pentru marile schimbări care caracterizează educația în epoca noastră, toate acestea cer cu necesitate o muncă de valorificare, de generalizare, care să ordoneze și să sistematizeze, să clarifice și să diferențieze, să reconsidere categoriile cu care se operează, să facă noi precizări. Pe scurt, este nevoie de o operă de sinteză, care poate fi realizată cu succes de pe pozițiile sociologiei științifice. Mai mult chiar, educația a ajuns la o asemenea dezvoltare, încît ea se constituie ca obiect al unei discipline sociologice speciale.

Așa cum relațiile de producție, politica, dreptul, morala, arta, ca fenomene sociale distincte, sînt abordate de științe speciale, și în cazul educației se constituie o asemenea disciplină, o sociologie a educației, care studiază determinarea ei calitativă, dezvăluie esența sa, natura și funcțiile specifice, legitățile care o guvernează, tendințele de dezvoltare, coordonatele sale și raporturile pe care le are cu celelalte fenomene sociale.

★

Una dintre sarcinile teoretice de primă importanță care trebuie să fie rezolvată de sociologia educației este definirea educației ca *fenomen social*.

Educația este o componentă *permanentă* și o *condiție necesară* a vieții sociale. Ea se manifestă ca fenomen social calitativ distinct, care își are *originea sa proprie*, *locul*, *natura* și *rolul său specific* în cadrul formațiunilor social-economice. Pentru a dezvălui determinarea calitativă a acestui proces trebuie să urmărim granița prin care se delimitează de restul fenomenelor. În primul rînd, trebuie să fie precizat hotarul prin care educația se învecinează și se deosebește calitativ de procesele biologice aparent similare cu care poate fi și a și fost confundată de teoriile biologizante. Această sarcină a fost rezolvată de pedagogia marxistă : educația este un *proces specific vieții sociale*. Educația, spune V. I. Lenin, este un proces de formare a omului, numai a omului, un proces specific uman. Natura socială a educației este una dintre notele determinării sale calitative, care apare în evidență numai atunci cînd comparăm educația cu procesele biologice aparent similare. Această însușire este însă prea generală pentru a delimita procesul educativ de alte fenomene sociale. Este necesar deci, în al doilea rînd, să precizăm hotarul prin care educația se desparte și se deosebește de celelalte fenomene sociale.

Meritorie ni se pare din acest punct de vedere soluția autorilor manualului românesc de pedagogie, care dezvăluie funcțiile specifice ale educației, cum sînt : îngrijirea nou-născuților, stabilirea primelor legături ale copilului cu lumea înconjurătoare, însușirea limbajului, înarmarea tinerei generații cu un sistem de cunoștințe, transmiterea experienței muncii productive, a tradițiilor sociale și a

normelor de conduită, formarea tinerei generații în spiritul unei anumite ideologii, funcții prin care educația se deosebește de restul fenomenelor sociale [1].

Datorită faptului că problema distincției dintre educație și celelalte fenomene sociale nu a fost abordată în mod sistematic, educația este concepută ca o funcție a societății, ca o influență general formativă, care se realizează prin diverse instituții sociale. Nu rareori termenul de educație este folosit în mai multe sensuri [2]. Uneori găsim nuanțe care merg pînă la dizolvarea conținutului noțiunii ; în unele cazuri, educația este identificată cu activitatea educatorilor sau a celor educați sub îndrumarea educatorilor ; alteori prin educație se înțelege influența fie a unor instituții specializate, fie a ansamblului condițiilor de viață ; în sfîrșit, educația înseamnă formarea tinerei generații, iar uneori a ființei umane de-a lungul întregii sale vieți. Manualele de specialitate fac distincție între educație, concepută în sens restrîns prin raportare la instrucție, și educație în sens larg.

Pentru că educația nu a fost studiată și delimitată ca fenomen social, ca o instituție, ca o componentă socială cu o determinare calitativă proprie, iar elementele ei de conținut nu au fost conturate în mod clar, asistăm în ultimul timp la o tendință tot mai des repetată și uneori explicit formulată care lărgește în mod nejustificat sfera acestei noțiuni [3]. Se ajunge astfel ca *educația să fie confundată cu întreaga activitate educativă a societății*. Cu alte cuvinte, deși se conturează tendința de a nu concepe educația numai prin faptul că are o natură socială, în final ne găsim în fața aceluiași rezultat, întrucît acțiunea ei este suprapusă cu acțiunea societății.

Sarcina delimitării educației ca fenomen social de celelalte domenii ale societății este dificilă. Greutatea rezultă din faptul că funcția educativă, specifică educației ca fenomen social, este exercitată și de alte procese și domenii ale societății (munca, politica, dreptul, arta, religia etc.). Personalitatea umană reală, concret-istorică, concentrează în sine asemenea unui focar și reflectă prin întreaga sa activitate — mod de a gîndi, manifestare exterioară etc. — ansamblul influențelor sociale, sintetizează sui-generis relațiile materiale și spirituale specifice unei formațiuni social-economice date.

Formarea omului este deci un proces permanent, continuu și multilateral. Ființa umană este mereu perfectibilă, iar societatea dispune de posibilități multiple de a acționa asupra ei (și nu numai prin intermediul educației ca fenomen special organizat).

Dar *a nu face distincție între educație și funcția sa*, a reduce și a înțelege educația numai prin funcție înseamnă a șterge orice hotar între acest fenomen și restul influențelor sociale, care exercită și ele funcții educative asupra individului.

Specificul educației ca raport social constă în faptul că ea este o *relație între generația adultă și tînăra generație*.

---

[1] Manualul la care ne referim nu-și propune însă să studieze educația în raport cu ansamblul vieții sociale, și în special în comparație cu celelalte activități educative care nu se referă la tînăra generație. De aceea, dintr-un anumit punct de vedere, problema rămîne deschisă.

[2] Vezi *Dicționarul enciclopedic român*, *Dicționarul pedagogic*.

[3] Vezi Vasile Bunescu și Petre Bărbulescu, *Probleme ale cercetării științifice în domeniul pedagogiei*, în „Revista de pedagogie", 1964, nr. 10.

Precizînd că educaţia se realizează în cadrul acestui raport [4], delimităm această categorie socială de restul proceselor şi laturilor sociale şi în primul rînd de ansamblul influenţelor educative care se exercită asupra individului în cadrul altor raporturi sociale şi cu care ea poate fi uşor confundată. Este adevărat că fiinţa umană este educată de-a lungul întregii sale vieţi, dar educaţia concepută ca fenomen social distinct, ca relaţie între cele două generaţii, acţionează numai în prima parte a vieţii individului. Atunci cînd individul trece în rîndul generaţiei adulte, nu mai este sub influenţa directă a ei, nu mai este obiect al educaţiei ; din educat el devine educator [5].

Facem deci o distincţie între influenţa educativă a societăţii luată ca un tot unitar asupra individului în întreaga sa viaţă şi educaţia ca o componentă distinctă a societăţii şi cu trăsături proprii.

Pentru a îndeplini cu mai mare eficienţă sarcinile privind formarea oamenilor, societatea desprinde din sînul său un fenomen social distinct şi specializează o anumită pătură socială — educatorii de profesie — care să acţioneze în cadrul acestui fenomen. O dată născută ca o calitate distinctă, educaţia capătă o independenţă relativă, tendinţe şi legi proprii, îşi are istoria sa.

Diviziunea muncii care stă la baza desfăşurării procesului educativ constituie certificatul său de naştere şi atestă existenţa sa ca fenomen social cu determinare calitativă proprie.

Raportul specific educaţiei — relaţia dintre cele două generaţii — se constituie în vederea educării, pe cînd celelalte relaţii sociale se realizează şi se manifestă în funcţie de alte necesităţi, răspunzînd altor cerinţe, impuse de legile obiective ale societăţii. „Producţia" realizată în sînul relaţiilor dintre cele două generaţii este formarea omului, pe cînd producţia care are loc în cadrul celorlalte raporturi realizează bunuri materiale, creează frumosul artistic, dezvăluie adevărul obiectiv ş.a.m.d.

Conţinutul relaţiei care stă la baza educaţiei este deci deosebit de conţinutul celorlalte relaţii (de muncă, între soţi în cadrul familiei, juridice, religioase etc.). Faptul că şi în cadrul acestora avem fenomene educative nu trebuie să ne inducă în eroare, să suprapunem planurile şi să ignorăm sau să desfiinţăm graniţele educaţiei ca fenomen social calitativ distinct. A nu desprinde educaţia ca latură distinctă a societăţii de restul activităţilor educative desfăşurate de societate înseamnă a face de fapt inutilă, lipsită de sens deosebirea dintre educaţie şi mediul social. Optînd pentru ideea după care educaţia se reduce numai la raportul dintre generaţii, noi nu negăm existenţa şi manifestarea unor influenţe educative exercitate în afara acestui raport. Fiinţa umană este educată, după cum spune G. Bernal, din leagăn pînă la moarte. Rousseau atrăgea atenţia că educaţia începe chiar înainte de naştere.

Rolul determinant în formarea personalităţii umane îl joacă relaţiile materiale ale societăţii. Educaţiei îi revine sarcina de a coordona procesul de influen-

---

[4] Raporturile dintre cele două generaţii nu sînt numai de natură educativă. Alături de acestea există şi alte forme : raporturile de muncă, economice, juridice, morale ş.a.

[5] Legat de aceasta se pune şi se rezolvă problema responsabilităţii adultului, problemă pe care dreptul a rezolvat-o de mult în practica sa.

țare a individului pe baza cerințelor sociale, și în primul rînd a celor rezultate din relațiile economice.

Exercitîndu-și acțiunea educativă asupra individului din afara fenomenului social al educației, viața socială se manifestă pe două direcții : 1) paralel cu educația, în calitate de *mediu social* al acesteia și 2) continuînd munca educației, *desăvîrșind*, *corectînd* sau *restructurînd* rezultatele ei [6]. Procese sociale ca munca productivă, practica luptei de clasă, dreptul, arta, religia etc. determină, dirijează sau influențează educația și îi împrumută din arsenalul lor mijloace necesare și eficiente în vederea realizării misiunii sale inerente. Analiza multilaterală a problemei cere să ținem seama și de un alt cadru educativ : mediul natural. Rolul său în formarea omului nu poate fi exagerat, așa cum au preconizat teoreticienii educației naturale, dar nu poate fi trecut cu vederea.

Încheind analiza acestei probleme, constatăm că, de fapt, întreg universul individualității umane participă la formarea acesteia, la transformarea ei într-o personalitate. Totul — spune Makarenko — educă : oamenii, lucrurile, fenomenele.

Una este însă acțiunea educativă, care poate fi exercitată de o infinitate de procese, și altceva *fenomenul social special constituit* și care are ca funcție permanentă și esențială această acțiune. Pe cînd funcția educativă este specifică fenomenului social educație, este rațiunea sa de a fi, în cazul celorlalte procese sociale ea acționează alături de funcțiile specifice ale acestora sau este un rezultat spontan al existenței lor.

Educația ca fenomen social specific presupune un sistem organizat de instituții special create, cum sînt școala, organizațiile pentru copii și tineret etc., precum și alte instituții, care, intrînd în raporturi cu tînăra generație, au, pe lîngă sarcinile specifice, și funcții educative.

Pentru a dezvălui determinarea calitativă a educației în toată multilateralitatea sa — sarcină care nu poate fi încheiată în prezentul articol — este necesar să ne referim în continuare la elementele de conținut ale acestui raport. Educația se deosebește de influența educativă exercitată de societate prin faptul că ea se prezintă ca un sistem cu o logică internă și se desfășoară în mod organizat. Educația urmărește în mod conștient un *scop specific* și elaborează și folosește *mijloace proprii* pentru realizarea acestuia. Acțiunea ei asupra individului este *unitară* și, în anumite limite, *planificată*. Întrucît această problemă este elaborată și larg dezbătută în literatura de specialitate, nu vom insista mai mult asupra ei. Ne permitem numai unele observații suplimentare.

Analizînd influența exercitată asupra personalității umane de către ansamblul vieții sociale prin prisma caracterului organizat, constatăm următoarele : o serie de fenomene sociale realizează funcția educativă în mod conștient și în

[6] Ca urmare a marilor prefaceri din ultimul timp, asistăm în epoca noastră, și în special în cadrul societății socialiste, la desprinderea tot mai evidentă din cea de-a doua modalitate de exercitare a influenței educative de către societate a unui fenomen special organizat : educația adulților. Aceasta se constituie într-o determinare socială distinctă, similară educației realizate în cadrul raportului dintre cele două generații, dar cu care nu poate fi confundată. Noul fenomen solicită o nouă diviziune socială : formarea cadrelor de specialiști necesare procesului de educare a adulților. În faza actuală asistăm la o subdiviziune care se realizează în sînul educatorilor, unii dintre ei specializîndu-se pentru probleme de educație a adulților. Acestora li se adaugă specialiști din alte domenii de activitate socială (știință, artă, etică, presă, radio etc.).

același timp mai mult sau mai puțin organizat. Alte procese își îndeplinesc funcția educativă în mod spontan (munca productivă [7]).

Ținînd seama de caracterul organizării proceselor sociale în funcție și subordonat cerințelor educative, constatăm următoarea ordine: 1) educația [8], 2) procese sociale care își îndeplinesc funcția educativă în mod conștient și relativ organizat, 3) procese sociale care acționează educativ în mod spontan, 4) fenomene sociale care nu au funcție educativă, dar pot educa în mod întîmplător (evenimente de ordin cotidian) și 5) cadrul natural.

Întrucît influențele educative ale societății sînt efectuate de domenii oarecum eterogene (producția, modul de trai, arta ș.a.), iar influența educației este unitară și se desfășoară în conformitate cu un scop precizat, constatăm deosebiri și în ceea ce privește eficiența. Astfel, pe cînd fenomenele sociale exterioare educației realizează fiecare dezvoltarea unei anumite componente a personalității umane în funcție de diviziunea muncii și a specializării pe care o au, educația acționează asupra personalității în unitatea ei, în sinteza laturilor sale. Ea urmărește [9], în funcție de condițiile sociale și de clasă concret-istorice, dezvoltarea multilaterală a personalității [10].

Într-un fel educă arta (imaginea concret-senzorială), altfel știința (cunoașterea sistematizată), într-un fel își exercită influența dreptul (constrîngerea bazată pe lege), altfel morala (opinia publică) și altfel politica (propaganda și agitația) etc. Educația se bazează pe cuceririle acestor forme ale vieții sociale și le prelucrează în funcție de interesele de clasă. Ea elaborează însă mijloace proprii, specifice, metode și procedee educative prin intermediul cărora realizează scopul propus.

Educația se diferențiază de alte activități sociale desfășurate în cadrul unor alte relații și prin faptul că ea transmite experiența socială de la o generație la alta [11]; mai exact, ea realizează *un transfer de valori de la societate la individ*. Educația are menirea de a abstrage și a sintetiza în funcție de cerințele societății date și de capacitatea de asimilare a individului, bineînțeles pe măsura posibilităților sale, ceea ce este mai valoros în cultura materială și spirituală a omenirii și de a preda, sub formă prelucrată și prin mijloace specifice, bagajul de cunoștințe, experiența, idealurile politice, morala și estetica etc. tinerei generații. Ea realizează deci acest transfer într-o formă sintetică [12].

---

[7] În cazul de față nu ne referim la formele de muncă organizate în vederea educării.

[8] Trebuie reținut că și educația conține, într-o anumită măsură și în funcție de etapa istorică a dezvoltării sociale, elemente neorganizate. Una dintre problemele care trebuie să stea în fața sociologiei educației este depistarea acestor elemente în vederea anihilării influențelor negative exercitate și a organizării lor treptate.

[9] Prin sine însăși, educația nu poate forma o personalitate multilaterală. Aceasta nu poate fi decît rodul ansamblului relațiilor sociale, iar educația, după cum am văzut, este numai un element al acestui ansamblu. Ea pregătește copilul pentru a deveni o personalitate multilaterală și tinde spre acest scop suprem.

[10] Așa cum este concepută personalitatea pentru epoca dată ca sinteză a relațiilor sociale concrete.

[11] Vezi *Curs de pedagogie generală*, București, E.S.D.P., 1961, p. 8.

[12] Între mișcarea istorică a culturii în general și mișcarea educației trebuie să existe un paralelism. Dezvoltarea lor este guvernată de o lege pe care am exprima-o ca lege a concordanței educației cu nivelul de dezvoltare al culturii,

Transmiterea valorilor este un proces necesar, legic. El trebuie să răspundă atît trebuințelor individului, cît și cerințelor societății [13]. Necesitatea acestei activități și deci a educației rezultă din contradicția care există între posibilitățile (abstracte) întrunite în copil și imposibilitatea lui de a le realiza prin forțe proprii, dintre cunoștințele asimilate empiric și cerințele viitoare ale societății, dintre existența sa ca ființă biologică și existența sa socială, dintre existența sa ca individ și cea ca viitor membru al unei colectivități. Educația este nu numai rezultatul contradicțiilor, ci și soluția lor, modalitatea de rezolvare pe care o dă societatea acestor contradicții. Folosind limbajul lui Engels, educația este una dintre acele funcții specializate de societate în vederea căreia a creat anumite organisme de realizare și de care nu se mai poate lipsi.

Transferul de valori în cadrul educației este univoc ; el are loc într-un singur sens : de la societate spre individ. Valorile se creează în sînul societății. În cadrul celorlalte fenomene sociale cu funcții educative unde avem transmitere de valori, individul care primește creațiile societății participă și el, pe măsura posibilităților, la formarea unor noi valori.

Paralel cu transferul de valori și ca rezultat al său, obiectul educației se schimbă ; educația are o funcție creatoare. Cu alte cuvinte, fenomenul educației nu este numai un manipulator de idei, experiență, tradiție etc., el nu este în ariergarda culturii, nu este exterior acesteia ; menirea sa nu se rezumă numai la a prelua și a preda produsele culturii. La rîndul său, educația creează valori noi, specifice, și ca atare este un *element al culturii umane.*

Crearea ființei umane nu se încheie cu actul biologic al procreării. Individul biologic nou-născut devine individ uman în cadrul relațiilor sociale, pe care le asimilează prin intermediul educației. Raporturile copilului cu societatea de cele mai multe ori nu sînt directe, ca în cazul majorității relațiilor sociale pe care le realizează adulții. Educația este aceea care, în funcție de societate și de clasa respectivă, preia asupra sa sarcina medierii legăturii dintre individ și societate. Ea are menirea de a sintetiza ansamblul relațiilor sociale, de a le concentra în jurul celui educat, de a i le interioriza ; din relații exterioare ele devin atribute ale acestuia.

Astfel, educația participă la crearea celei mai prețioase valori : ființa umană ; ea participă la formarea forței de muncă, „naște" purtătorul relațiilor de producție, contribuie la realizarea capacităților umane care se vor realiza în domeniul vieții spirituale ; pe scurt, ea „creează", de fapt, creatorul valorilor materiale și spirituale [14].

Ca și în cazul transmiterii de valori, acțiunea creatoare a educației este univocă. Legătura dintre cele două generații se realizează în vederea influențării

---

cu valorile materiale și spirituale realizate de societate într-o etapă dată. Educația trebuie să țină pasul, să fie o oglindă care reflectă în mod continuu progresul valorilor culturale și să prevadă în permanență liniile viitoarei dezvoltări sociale. Altfel ea nu-și îndeplinește menirea istorică.

[13] Această legitate a îmbrăcat forme diferite de la o orînduire la alta. Îmbinarea armonioasă și în proporție de masă a cerințelor individului cu cele sociale se realizează începînd cu socialismul.

[14] Tocmai pentru că educația are o sarcină atît de complexă, acțiunea sa formativă nu poate fi izolată ; ea trebuie conjugată, susținută și desăvîrșită de către întreaga societate.

și realizării uneia dintre ele. În cadrul celorlalte raporturi sociale, influența educativă este reciprocă ; fiecare individ, grupare sau clasă socială contribuie la educarea, formarea celor cu care intră în contact și suferă influența acestora. Precizînd că sindicatele sînt o școală a educației, Lenin subliniază că „aceasta este o școală de tip cu totul neobișnuit, deoarece aici nu e vorba de profesori și elevi..." [15]. Adultul apare și ca subiect, și ca obiect al educării. Făcînd parte din cultură, educația produce și valori specifice, care rămîn în patrimoniul său și prin intermediul cărora acționează asupra ființei omenești (metode, principii, idealuri educative etc.).

Ca moment al culturii, educația este prima formă prin care individul participă și se adapă la valorile culturale realizate de omenire ; în același timp, ea formează personalități apte să înțeleagă, să guste și mai ales să asigure continuitatea fenomenului cultural. Dar ea este prima formă culturală și din punct de vedere ierarhic, căci valoarea pe care o realizează este omul, personalitatea lui multilaterală. Ridicînd funcția de valorificare a educației pe trepte tot mai înalte, perfecționăm în mod necesar toate celelalte forme ale culturii. Educația este prima activitate creatoare pe care o cunoaște istoria, care nu produce bunuri de consum ; ea s-a născut aproape simultan cu cea mai importantă acțiune omenească : munca. Încă înainte ca omul să fi realizat plusprodusul, deci înainte de a-și fi creat condiția materială necesară în baza căreia ar fi putut pentru anumite momente să se desprindă de producție și să-și consacre timpul liber cîștigat unor activități neproductive[16], el a trebuit totuși, a fost determinat[17] să cheltuiască pentru formarea tinerei generații o parte a timpului său consacrat producției. Am putea spune deci că istoricește, după producție și în strînsă legătură cu ea, educația constituie a doua activitate socială desfășurată de om.

Ea se împletește direct cu procesul de muncă, este o anexă a lui. Dintr-un anumit punct de vedere, educația este un proces de producție, pentru că, după cum am constatat, ea participă la formarea principalului element al producției, forța de muncă[18], și la constituirea subiectului relațiilor de producție.

Din trăsăturile trecute în revistă rezultă că educația acționează cu eficiență asupra personalității umane. Ea transformă obiectul său, îl modelează în conformitate cu cerințele societății și cu posibilitățile sale. În acest sens se poate spune că printr-o anumită latură a sa, ea este *o formă particulară a practicii sociale* [19]. Ideile pedagogiei nu pot schimba prin ele însele ființa umană. Concepția materialist-dialectică precizează că, dintre cele două activități specific umane — teo-

---

[15] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 32, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 2.

[16] Cheltuirea unei anumite părți din timp special pentru educație a fost posibilă și datorită împrejurărilor naturale ; bătrînii, rămași liberi de producție ca urmare a incapacității lor de muncă, sînt orientați de către colectivitățile gentilice-tribale spre activitatea de formare a tinerei generații.

[17] Pentru producerea mijloacelor de subzistență și mai ales a uneltelor a fost absolut necesară o pregătire, oricît de elementară ar fi fost ea pe primele stadii ale dezvoltării umane.

[18] „Pentru a modifica natura generală umană în așa mod încît ea să dobîndească îndemînare și iscusință într-o anumită ramură de muncă și să devină forță de muncă dezvoltată și specifică, este nevoie de o anumită formare sau educare..." (K. Marx, *Capitalul*, ed. a 4-a, vol. I, București, Edit. politică, 1960, p. 200).

[19] Rezultă de aici necesitatea studierii educației prin prisma unității și a raporturilor complexe dintre latura subiectivă și obiectivă, dintre momentul ideal și acțiunea practică.

ria și practica —, numai ultima parte transformă lumea înconjurătoare. Specificul educației ca formă a practicii omenești față de restul activităților practice se referă în primul rînd la obiectul său. Dacă în cazul celorlalte domenii ale practicii se acționează asupra realității exterioare individului — naturale sau sociale —, în cazul educației obiectul acțiunii este însuși subiectul tuturor celorlalte activități practice. Tocmai de aceea sarcina educației este mult mai complexă, iar aportul teoriei, al cunoașterii științifice în vederea asigurării eficienței trebuie să fie mai masiv decît în cazul celorlalte acțiuni.

Ca fenomen de suprastructură, educația are, ca și baza care o generează, o *natură de clasă* (atunci cînd avem clase antagonice) și un *caracter istoric*. Ca instituție suprastructurală, cu funcție de clasă, ea corespunde în principal ideilor pedagogice, unei discipline sociologice, deci concepției filozofice. Dar, spre deosebire de celelalte instituții, care satisfac o formă sau alta a conștiinței sociale și rareori mai multe, educația transpune în viață prin activitatea sa practică și sarcinile producției, și cerințele politicii, și imperativele ideologiei juridice, și normele moralei, și funcțiile artei, și influența religiei, și scopurile filozofiei, și rezultatele științei. Ea apare și din acest punct de vedere ca o activitate sintetică.

Dată fiind natura deosebit de complexă a educației, caracterul său sintetic, funcția formativă general-umană pe care o îndeplinește etc., se impune cu necesitate depășirea modului îngust de abordare, de înțelegere a ei numai ca proces suprastructural. Fenomenul educativ presupune o serie de elemente care nu au caracter de clasă și care, în măsura în care sînt valori autentice, pot și trebuie să fie preluate.

Caracterul istoric al educației rezultă din schimbarea sa în funcție de succesiunea formațiunilor social-economice. Dar mișcarea educației nu se reduce numai la a secunda pas cu pas schimbările formațiunilor. Ea are în evoluția sa o anumită independență relativă față de existența socială, tendințe proprii pe linia progresului general. Încercînd să dezvăluim particularitățile istorice ale procesului de dezvoltare a educației, constatăm că ea a trecut prin mai multe etape calitativ distincte.

Ca proces individual de la educator la educat, educația s-a desfășurat întotdeauna în mod conștient. Ca proces social însă, asemenea producției, luptelor de clasă etc., ea a cunoscut pînă la apariția socialismului, într-o anumită măsură, o dezvoltare spontană. Ideile despre educație care vehiculau în comunitățile primitive și care stăteau la baza acțiunilor educative erau de domeniul conștiinței comune.

O dată cu apariția societății împărțite pe clase și cu despărțirea muncii intelectuale de munca fizică, atunci cînd se nasc sistemele teoretice de cunoaștere și de interpretare a lumii, apar și idei mai mult sau mai puțin sistematice privind educația, se constituie cunoștințele de pedagogie. Ne găsim în acest moment la nivelul conștiinței teoretice. Teoria intervine în desfășurarea fenomenului educativ, sprijinindu-l. Cu tot progresul realizat sub aspect teoretic, al orientării, organizării etc., educația ca fenomen social își desfășoară existența într-o mare măsură tot în mod spontan. Teoria nu cunoaște încă legile generale ale societății și, ca atare, nu dezvăluie în mod consecvent științific nici natura, tendințele, legitățile educației ca latură a societății.

O dată cu apariția materialismului istoric, cu nașterea științelor care studiază fenomenele sociale, inclusiv educația, pe de o parte, și constituirea știin-

țelor de specialitate pe care se bazează tehnica educației, pe de altă parte, asistăm la trecerea educației într-o nouă etapă : la educația științifică. De data aceasta educația se bazează din ce în ce mai mult și în funcție de esența societății pe roadele conștiinței științifice. Sinteza datelor științifice de specialitate și a cunoștințelor general-teoretice care privesc fenomenul educativ de pe poziții materialist-dialectice și materialist-istorice se realizează numai în cadrul societății socialiste. Cu aceasta educația trece din stadiul dezvoltării spontane în etapa desfășurării conștiente. Ca și celelalte procese sociale, ea se realizează și este orientată de către partid pe baza cunoașterii legilor sociale.

Sintetizînd, putem spune că avem două mari etape : treapta desfășurării spontane (în societățile presocialiste) și treapta dezvoltării conștiente (începînd cu socialismul). În cadrul primei trepte, educația a trecut prin următoarele momente : educația prepedagogică, educația pedagogică și, în ultimul timp, educația pedagogică începe să capete sub aspect tehnic unele elemente științifice. În etapa a doua distingem educația societății socialiste și educația societății comuniste [20].

Ca raport între generații, educația este o *verigă* între treptele istoriei ; ea asigură dintr-un anumit punct de vedere continuitatea în desfășurarea istoriei. Producția, activitatea revoluționară, arta, morala, știința etc. își continuă existența, se pot perpetua și ca urmare a activității desfășurate de educație. Fenomenul educativ apare ca o componentă esențială în mișcarea relativ independentă a proceselor sociale, și în special a celor de domeniul conștiinței sociale. Jucînd rol de verigă, educația selecționează din etapele premergătoare negate elementele valoroase, pe care, după cum am constatat, le predă într-o formă prelucrată noilor generații. În acest sens, ea joacă rol de *verificator* (alături de alte criterii) al valorilor create de omenire.

Analizînd educația prin această prismă și corelînd această funcție de cea anterioară, constatăm că educatorii și organizatorii procesului educativ au sarcini de importanță istorică. Progresul social se realizează în mod necesar și prin intermediul educației. Aceasta poate contribui la accelerarea dezvoltării dacă a) selectează valorile cele mai eficiente, b) dacă sesizează în mod just perspectivele dezvoltării societății și c) dacă găsește mijloacele cele mai adecvate de a preda tinerei generații valorile existente. Altfel ea devine o frînă în calea istoriei. Ca negație dialectică, educația nu este numai un element de legătură între etape și nu se rezumă numai la negarea selectivă a produselor anterior realizate, ci, desăvîrșind aceste acțiuni și realizîndu-le în condiții tot mai bune, contribuie la progresul societății, este un factor necesar și important care asigură dezvoltarea omenirii.

★

În lumina problematicii de mai sus, considerăm a fi necesară definirea educației în cadrul unor coordonate sociologice. Dacă pedagogia trebuie să se

[20] Reproducînd raporturile antagonice dintre individ și societate, educația din societățile bazate pe exploatare nu a făcut altceva decît să pregătească copilul pentru societate, mai bine-zis pentru o anumită grupare socială privilegiată. În socialism, unde omul nu mai este un mijloc, ci scopul suprem al activității sociale, educația corespunde societății, iar societatea asigură prin organizarea și legile ei specifice manifestarea deplină a tuturor potențelor pe care le conține educația.

preocupe de activitatea desfășurată în cadrul acestei componente sociale, de tehnica folosită etc., sociologia educației trebuie să-și orienteze atenția asupra determinării sale calitative și a raporturilor complexe pe care le realizează cu ansamblul vieții sociale.

Educația nu trebuie concepută ca o funcție socială fără un organ, ca o activitate fără suport. După cum nu vorbim de producție în general fără să ne referim la modul de producție, de luptă politică în afara suprastructurii politice, de o funcție estetică independent de fenomenul artistic, tot așa nu putem vorbi de activitatea educativă fără a preciza suportul ei, cadrul social specific în care se realizează.

Influența educativă este o activitate largă care se desfășoară în cadrul mai multor determinări sociale. O parte a acestei activități, manifestată în raportul dintre cele două generații se realizează în cadrul unui fenomen distinct. Acest fenomen este organismul social, suportul instituțional al influenței educative respective. El se realizează ca raport între cele două generații. Acest raport este determinat, în ultimă instanță, de relațiile de producție și, ca atare, în condiții istorice determinate el capătă un caracter de clasă. Întrucît însă educația are o natură sintetică, ea trebuind să reflecte ansamblul vieții sociale, deci și elemente care nu fac parte din bază (producția, științele naturii etc.), și pentru că trebuie să țină seama și de o serie de trăsături biopsihosociale ale ființei umane care au valoare universală, ea presupune și unele elemente care nu au un caracter de clasă.

Fenomenul social al educației se ridică în fața materialismului istoric ca o problemă specială, care trebuie studiată ca și producția, structura socială, politica, arta, religia etc. Și cum în cazul acestor procese există deja discipline sociologice sau în curs de constituire, și acest fenomen social va forma într-o măsură din ce în ce mai mare obiectul de studiu al unei științe speciale : sociologia educației.

CARACTERUL AXIOLOGIC AL CREAȚIEI ESTETICE

DE

ION PASCADI

Cercetînd creația estetică ca parte integrantă a practicii sociale, se arată că ea reprezintă acțiunea de transformare a idealului estetic în valori estetice. Definindu-se natura creației în general, ca și semnificația conceptelor de ideal și valoare, o atenție deosebită este acordată formei superioare a creației estetice al cărei produs este arta. Evidențiind specificul creației artistice, sînt analizate unicitatea, actul de compoziție artistică, inovația, unitatea laturii materiale cu cea spirituală, rolul execuției și caracterul liber al acestui proces axiologic.

Creația estetică reprezintă un proces de transformare a idealurilor estetice în valori finite și în acest sens ea are un caracter axiologic. Relevarea trăsăturilor specifice ale creației artistice poate fi făcută însă numai prin încadrarea acesteia în contextul *creației umane* în general. Aceasta explică structura studiului de față.

1. IDEALURI ȘI VALORI

Înțelegerea procesului transformării idealurilor în valori prin creație impune lămurirea distincției existente între aceste concepte. Distincția nu este întotdeauna ușor de făcut, deoarece într-o primă accepție — cea mai largă —, des uzitată în analiza curentă, ele coincid. Idealurile de frumusețe, dreptate sau bunătate dintr-o anumită epocă sînt considerate în același timp valori spirituale (estetice, politice, etice, filozofice, religioase), iar aceste valori pot constitui într-un moment sau altul, pentru o clasă sau alta, scopuri ce urmează a fi atinse, reprezentare sau imagine a viitorului, deci idealuri. Această accepție este justificată, deoarece momentul axiologic nu poate fi eliminat din viața

Rev. filoz., 12, 11, p. 1417—1546 București, 1965

socială, el colorînd nu numai faptele, acțiunile, obiectele, ci și ideile și visurile noastre. În acest sens are dreptate Fritz-Joachim von Rintelen atunci cînd susține că „fiecare om își face un anumit ideal de viață, concret și individual, care este în același timp un ideal de valoare și care are o mare importanță pentru educarea altora și pentru propria formație a fiecăruia"[1].

Coincidența idealurilor cu valorile este susținută și de R. B. Perry : „Omul de știință așteaptă pînă cînd faptele trec prin conștiința lui și apoi încearcă să le descrie sau să le explice. În cursul explicației el introduce adesea entități noi, de o stabilitate dubioasă, ca, de pildă, electronii sau eterul ; dar el pornește de la date a căror existență este indiscutabilă și în care entitățile sale abstracte sînt întotdeauna ancorate. Dar valorile, sau, în orice caz, unele dintre ele, sînt ideale. Întreaga tragedie a vieții constă în faptul că anumite lucruri, ca de pildă, pacea universală, sînt valoroase în ciuda nonexistenței lor ...Metoda cea mai sigură pentru a înfrunta această dificultate este de a reduce idealul la actul de idealizare, iar obiectul valorii la subiectul ei"[2]. „Ne propunem să studiem «valorile» — spune el. — Dar *există* asemenea lucruri "?

Pentru a evita pericolul unei interpretări idealiste, ni se par necesare cîteva precizări : 1) valorile spirituale sînt indisolubil legate de realitatea obiectivă, sînt determinate de aceasta și nu plutesc undeva în afara oricărei legături cu existența ; 2) valorile spirituale au o „realitate" de un tip deosebit : odată constituite în practica social-istorică, ele nu pot fi ignorate ; 3) idealurile autentice își datorează autenticitatea tocmai faptului că includ în sine tendințe și sensuri reale ale dezvoltării, că reprezintă posibilități reale ce urmează să devină realitate. Mai mult chiar, idealurile au un caracter mobilizator, ele stimulează acțiunea umană, o orientează spre realizarea în fapt a ceea ce există doar în chip ideal. Analiza științifică demonstrează deci că identificarea idealurilor cu valorile nu este permisă decît în sensul că în practica social-istorică idealurile nu pot fi lipsite de sens axiologic și, ca atare, sînt și ele valori.

O a doua accepție distinge evident idealul de valoare, arătînd că primul este un criteriu al acesteia din urmă. Un asemenea punct de vedere susține filozoful Hasiena Sheich, arătînd că „idealul în general poate fi definit ca o concepție despre ceea ce, dacă ar fi, ar satisface pe deplin, despre ceea ce este perfect prin natura sa și, în consecință, este modelul care trebuie copiat și standardul prin care actuala împlinire trebuie judecată ; așadar, idealul consemnează standardul valorii" [3]. Dacă formularea de mai sus are meritul clarității și exprimă pregnant funcția de criteriu ce revine idealului, înțelegerea științifică a acestui punct de vedere face necesară analiza determinării concret-istorice, de clasă a acestuia. Idealurile sociale sînt determinate în mod obiectiv de o poziție de clasă sau alta și reprezintă criterii prin prisma cărora se efectuează procesul de valorificare și se stabilesc scări și sisteme de valori. Simpla determinare obiec-

---

[1] Fritz-Joachim von Rintelen, *Vie de l'esprit et expérience des valeurs*, în „La table ronde", 1964, nr. 200, p. 56—57.

[2] R. B. Perry, *General Theory of Value*, Cambridge, Massachussets, Harvard University, Press, 1954, p. 24.

[3] Hasiena Sheich, *The ideal nature of man and the Universe*. Atti del XII Congresso Internazionale di filosofia (Veneția, 12—18 septembrie 1958), vol. VII, *Filosofia dei Valori, Etica, Estetica*, Firenze, p. 403.

tivă a idealului nu-i conferă însă și autenticitate (în sens de expresie corectă, corespunzătoare sensurilor reale ale dezvoltării), pentru că și idealurile reacționare sînt istoricește determinate. Pentru a putea fi criterii autentice, idealurile trebuie să reflecte acele poziții sociale care exprimă legitățile obiective, sensul progresist al dezvoltării, iar atunci cînd ele oglindesc poziții sociale retrograde, de regulă, ele devin false criterii și statuează astfel false valori.

Produs al creației axiologice, *valoarea* reprezintă, în accepția pe care o discutăm în acest articol, un ideal realizat, scopuri, dorințe, intenții sau preferințe transformate în „realități", adică obiectivizare a esenței umane. Esența umană, ca ansamblu al relațiilor sociale, se obiectivează prin transformarea expresiei ideale a ansamblului relațiilor sociale într-o „realitate" sui-generis, în care se concretizează forțele esențiale umane. Existența socială a omului, procesul practicii determină în mod necesar această transformare și în felul acesta are loc și afirmarea individului ca ființă socială, capabilă de a crea o lume corespunzătoare măsurii inerente ce caracterizează obiectele și fenomenele realității înconjurătoare.

2. CARACTERUL AXIOLOGIC AL CREAȚIEI

În studiul de față ne vom opri asupra înțelegerii idealului ca prefigurare a realului, ca reprezentare ce urmează, în cadrul unui proces de creație, să devină valoare. Transformarea idealului în real presupune în mod obligatoriu un *proces de creație*, parte integrantă a practicii sociale, iar rezultatul acestuia îl reprezintă valorile materiale și spirituale. Desigur, în realitate lucrurile nu se petrec atît de schematic, procesul transformării idealurilor în valori fiind complex și realizîndu-se în mod diferențiat în funcție de domeniu. Indiferent de domeniu însă, axiologicul nu poate apărea decît ca rezultat al unui proces creator efectuat de om și, prin urmare, nu putem vorbi de o lume a valorilor decît înțelegînd-o ca un produs al creației. Neînțelegerea acestui fapt duce la interpretarea materialist-vulgară după care valorile nu se deosebesc de realitatea fizică sau la concepția idealistă după care acestea preexistă practicii umane. Un asemenea punct de vedere idealist susține Roger Mehl : „Subiectul descoperă valorile în sînul creației unice, în solidaritate cu această creație, adică în relație cu situațiile umane concrete" [4]. Natura valorilor pe care subiectul nu face decît să le descopere este considerată însă de natură transcendentală, deoarece „creația unică" de care vorbește Mehl este atribuită divinității. După cum arată el, „lumea valorilor n-ar putea fi decît o lume intermediară între cea a creației și creatorul însuși" [5]. Prin aceasta procesul de creație este lipsit de funcția sa axiologică și scos din contextul practicii umane, ceea ce îl reduce la o simplă manifestare a divinității prin intermediul actelor umane. Desigur, nu întotdeauna denaturarea procesului de creație ia forme atît de directe. Destul de răspîndită în rîndul axiologilor idealiști este, de pildă, negarea caracterului social al valorii, ceea ce o transformă într-un joc al subiectivității pure, ca și absolutizarea rolului factorilor spontani și întîmplători, ceea ce face imposibilă aplicarea oricărui

[4] Roger Mehl, *De l'autorité des valeurs*, PUF, 1957, p. 3.
[5] *Ibidem*, p. 3.

determinism cauzal. Poziția materialist-dialectică este datoare în acest sens să lămurească sfera și natura specifică a acestui proces.

Procesul creației ca mijloc de transformare a idealurilor în valori se desfășoară în cadrul unei sfere largi și pe planuri multiple, avînd ca rezultat valori de tipuri specifice. Subliniindu-se, pe drept cuvînt, raporturile strînse dintre valori și cultura spirituală, ar fi însă greșit dacă s-ar trece cu vederea faptul că există nu numai valori culturale, ci și valori ale vieții privind munca, relațiile dintre oameni, realitatea socială în genere, ca și cea naturală. În cartea sa *Valorile vieții și ale culturii*, V. P. Tugarinov subliniază în mod justificat, discutînd despre cele trei valori clasice (adevărul, binele și frumosul), că acestea nu există numai în știință, în sistemele etice sau în artă, ci și în viață. Surprinde în acest sens faptul că lucrarea amintită trece cu vederea una dintre valorile fundamentale ale vieții, cea utilitară, care are de altfel implicații de prim ordin și în cultură, unde utilitatea socială, înțeleasă într-un sens larg, este de asemenea, în ultimă instanță, valoarea hotărîtoare. Idealurile sociale de diferite tipuri (economic, politic, filozofic, etic, estetic etc.) se vor întrupa deci în valori printr-un *proces de creație* de natură diferită atunci cînd ele se referă la viața însăși sau la produsele culturii. Sfera largă a acestui proces creator se evidențiază și la o analiză sumară. Astfel, un izvor însemnat de valori îl reprezintă munca, activitatea productivă. Finalitatea imediată a creației în muncă o reprezintă realizarea anumitor valori economice, științifice sau tehnice, dar în procesul muncii se nasc și anumite valori etice legate de acest proces, atitudinea față de ea și față de cadrul în care se desfășoară. Activitatea creatoare este bogată și în valențe estetice, atunci cînd,stimulînd fantezia și dînd naștere unei atitudini pasionate, de dăruire, exprimă semnificativ, cu forță de sugestie ceea ce este omenesc în om. Caracterul creator de valori al muncii apare pregnant în condițiile socialismului, cînd eliberarea de condițiile exploatării face să crească ponderea valorilor culturale de diferite tipuri pe care le generează. Creația istorică, manifestată în participarea conștientă la lupta de clasă, la mișcarea de eliberare națională, în străduința îndîrjită de a construi o orînduire nouă, este de asemenea izvorul a nenumărate valori (politice, juridice, etice etc.) ale vieții însăși. În sfîrșit, relațiile dintre oameni, viața cotidiană sînt și ele rezultatul unui proces de creație, în care conștient sau spontan sînt zămislite numeroase valori. Desigur, nu în toate aceste cazuri creația, ca proces al vieții înseși, are ca punct de pornire un ideal conturat precis, o atitudine conștientă, ci uneori scopurile, dorințele, năzuințele umane au caracter spontan și nu se constituie în concepții și teorii sistematizate. Este însă de netăgăduit că și în acest caz, la nivelul conștiinței comune, elementele sau germenii idealului social există ca puncte de pornire. Lucrul acesta apare mai limpede în creația culturală, în artă, filozofie, știință. Nu intră în obiectul articolului de față analiza specificului procesului creator în fiecare dintre aceste cazuri ; trebuie să remarcăm însă că aici rolul idealului social (în modalitate politică, filozofică, estetică, științifică) este extrem de însemnat. Crearea valorilor în domeniul artei, științei, filozofiei, teoriei politice are de astădată la bază idei și concepții mai precise, ceea ce nu exclude însă posibilitatea intervenției elementului spontan, una dintre cauzele discrepanței dintre idealul afirmat teoretic și cel întrupat în valorile realizate.

Luînd în considerație sfera largă a procesului de creație și diversitatea formelor sale concrete, este necesară clarificarea esenței sale. După cum arătau cla-

sicii marxism-leninismului, creația este o activitate specific umană. „Crearea practică a unei *lumi obiective*, *prelucrarea* naturii anorganice — arată Marx — este confirmarea omului ca ființă conștientă aparținînd unei specii, cu alte cuvinte ca ființă care se raportează la specie ca la esența sa proprie sau care se raportează la sine însăși ca la o ființă aparținînd speciei. E drept că și animalul produce. Își clădește un cuib, locuințe, ca albina, castorul, furnica etc. Însă produce numai ceea ce îi trebuie nemijlocit pentru el sau puii săi ; el produce unilateral, în timp ce omul produce universal ; el produce numai sub imperiul necesității fizice imediate, în timp ce omul produce în afara necesității fizice și produce cu adevărat abia atunci cînd se eliberează de ea ; animalul se produce numai pe sine însuși, în timp ce omul reproduce toată natura ; produsul animalului aparține nemijlocit trupului său fizic, în timp ce omul stă liber în fața produsului său. Animalul dă formă lucrurilor numai pe măsura și după necesitatea acelei *species* [specii] căreia îi aparține, în timp ce omul știe să producă pe măsura oricărei *species*, știind să dea întotdeauna obiectului măsura care îi este inerentă ; de aceea omul dă formă lucrurilor și în conformitate cu legile frumosului“ [6].

Am dat acest citat în întregime pentru că în el este exprimată sintetic esența procesului creator efectuat de om și în urma căruia apare „a doua realitate“, făurită prin acțiunea sa conștientă, pornind de la reprezentarea ideală către obiect, acțiuni sau atitudini reale. Fie că aceste obiecte, acțiuni sau atitudini, care apar ca rezultat al creației, se integrează în realitatea însăși, fie că ele sînt produse care o reflectă, ele se constituie în procesul practicii social-istorice ca valori, deoarece includ un sens axiologic determinat. Creația se caracterizează prin faptul că aparține omenirii ca specie și nu individului izolat, prin caracterul ei multilateral și depășind necesitatea fizică imediată, prin capacitatea omului de a reproduce (material sau ideal) numeroase obiecte ale realității și de a se detașa liber de produsul său. În sfîrșit, creației îi este propriu caracterul său universal, prin adecvarea sa la cerințe umane multiple și la structura inerentă fiecărui obiect, fapt care acordă oricărui act creator valențe estetice, întrucît el devine *semnificativ* pentru esența umană. O asemenea înțelegere a actului creator presupune, ca un corolar, ca rezultatul său să reprezinte o valoare (pozitivă sau negativă) prin însuși faptul că este concretizarea unei imagini ideale într-un obiect, atitudine sau acțiune, realizate conform măsurii lor.

Referindu-ne la procesul creator în general, trebuie subliniat că, indiferent de specificul său, el reprezintă o acțiune a subiectului, a conștiinței asupra obiectului (acest „obiect“ poate fi atît realitatea exterioară, obiectivă, cît și lumea interioară, care însă reprezintă, în ultimă instanță, un reflex al celei dintîi). Pornind de aici, apare însă limpede că trebuie făcută întîi de toate distincția între creația materială și cea spirituală, iar în cadrul acesteia din urmă între diferitele ei domenii : știință, filozofie, artă etc. Dacă în cazul creației materiale avem de-a face cu o modificare directă, nemijlocită a realității obiective, creația spirituală contribuie doar indirect, mijlocit la transformarea realității. Desigur, granițele nu sînt rigide, fixe și, de fapt, creația materială nu poate fi ruptă în practică de cea spirituală.

---

[6] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice (1844)*, în K. Marx și F. Engels, *Despre artă și literatură*, București, Edit. pentru literatură politică, 1953, p. 45—46.

3. CREAȚIE ESTETICĂ — CREAȚIE ARTISTICĂ

Încercînd să definim creația estetică (care depășește deci granițele artei, referindu-se și la intervenția creatoare a omului în natură și societate), credem că se poate spune că ea reprezintă acțiunea de transformare a idealurilor estetice în valori de același tip.

Atunci cînd între om și realitate intervin relații estetice, idealul social ia o formă specifică — cea a idealului estetic —, și, atunci cînd se pune problema modelelor și a criteriului prin prisma căruia trebuie judecate valorile estetice, evident rolul hotărîtor revine acestuia. Idealul estetic apare în procesul diferențierilor care au loc în decursul evoluției istorice a idealurilor, o dată cu constituirea unui nivel superior al conștiinței estetice — cel ideologic —, relativ detașat de reacția spontană, cvasireflexă a gustului. Explicînd acest proces, Marcel Breazu arăta :

„Idealul estetic se constituie treptat, ca o înțelegere conștientă a valorii estetice, în strînsă legătură cu reacția reflexă a gustului, dar depășind-o, manifestîndu-se în judecăți de valoare, cu grad de generalitate, pentru o anumită națiune, într-o anumită epocă istorică, pentru o clasă socială determinată. Idealul estetic se conturează în aprecierile criticii de artă orale sau scrise, în principiile estetice pe care le formulează exponenții ideologici ai claselor sociale în diferitele epoci istorice" [7].

Înțelegerea idealului drept criteriu de valorificare nu trebuie însă absolutizată, deoarece oamenii reacționează extrem de des spontan, în virtutea unor scopuri imediate, la nivelul conștiinței comune neconturate de idei, concepții și reprezentări bine determinate. Asta face ca uneori între idealul estetic social și gusturile individuale să apară contradicții, neconcordanțe, determinate ori de o educație estetică nesatisfăcătoare, ori de înțelegerea idealului ca o schemă rigidă și fixă, incapabilă să se adecveze dezvoltării dinamice a obiectului pe care-l judecă. Spunînd că idealul estetic este modelul valorilor estetice, trebuie să înțelegem intervenția lui valorificatoare ca o intervenție cel mai adesea de ultimă instanță, deoarece în practică îi premerge de obicei o reacție de gust. Prin prisma idealului se desfășoară atît activitatea creatoare de valori, cît și receptarea lor.

Creația estetică are un sens larg, incluzînd forma ei superioară, creația artistică, al cărei rezultat sînt operele de artă, creația „estetică-socială", al cărei rezultat sînt valorile estetice ale vieții sociale, și creația „estetică-naturală", al cărei rezultat sînt valorile estetice ce privesc natura. Desigur, în aceste domenii natura procesului de creație diferă calitativ și are loc în condiții radical deosebite, concretizîndu-se în artă, în imagini artistice care transfigurează realitatea, în natură prin modificările care o umanizează, iar în societate în acțiunile și atitudinile oamenilor, care finalizează anumite idealuri estetice. După cum se poate remarca, creația estetică nu este numai o creație spirituală, ci și una materială.

Specificul creației estetice îl reprezintă interacțiunea elementelor rațional-afectiv-senzorial în substanța idealului ce se realizează. Desigur, în funcție de domeniul la care ne referim (natură, societate, artă), compoziția acestor elemente

---

[7] Marcel Breazu, *Gustul estetic și idealul estetic*, în monografia colectivă *Educația estetică prin artă și literatură*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 49.

diferă și se poate remarca faptul că și în cadrul aceluiași domeniu (arta de exemplu) au loc în decursul dezvoltării istorice marcate modificări de accent, fără a ieși însă niciodată din cadrul acestei unități. Pentru evidențierea specificului creației estetice de alte tipuri de creație, ni se pare semnificativă comparația dintre mitul magic și artă. Lucrul prezintă interes cu atît mai mult, cu cît, datorită asemănării de structură a valorilor artistice și a celor magice, unii gînditori idealiști trag concluzia identității lor. După părerea noastră, se poate spune că în cazul mitului magic, datorită ponderii mari a elementului pre-rațional, avem de-a face cu un fel de pre-artă, rezultată dintr-o creație foarte apropiată de necesitățile practicii însăși, deoarece factorii materiali joacă un rol precumpănitor. Pe măsură ce are loc trecerea de la elementele pre-raționale la cele raționale și crește rolul factorilor spirituali conducînd la realizarea imaginii ca reflectare specifică a semnificativului din realitate, apare arta.

4. TRĂSĂTURILE CREAȚIEI ARTISTICE

Pentru evidențierea specificului creației artistice trebuie amintit că, dacă în alte domenii (în producție, știință și tehnică) transpunerea idealului în real se soldează cu realizarea unor produse în serie care au toate la bază același model mintal, creația artistică diferă radical, întrucît produsele ei reprezintă *unicate* și, ca atare, nu sînt compatibile cu producția în serie. Specificitatea artei constă, între altele, tocmai în această unicitate, care poartă marca personalității creatoare și care o face inimitabilă.

Procesul de creație este *un act de compoziție individual*, artistul ordonînd și selectînd din realitate ceea ce i se pare exemplar și transfigurînd obiectul în lumina idealului său estetic. Prin natura sa, acest act de compoziție este altul nu numai cînd este vorba de curente, orientări sau artiști diferiți, dar chiar de la o operă la alta, și în acest sens sistematizarea trăsăturilor comune unor acte individuale și transformarea lor în canoane prezintă riscul de a ajunge la scheme lipsite de pulsația vie a operei.

În apelul adresat creatorilor la Congresul al IX-lea al P.C.R. se spune: „...Alegeți tot ceea ce credeți că este mai frumos în culoare, mai expresiv în grai, redați realitatea cît mai variat în proză, în poezie, în pictură, sculptură și muzică, cîntați patria și poporul nostru minunat, pe cei ce și-au închinat întreaga viață înfloririi României" [8]. Desigur, varietatea soluțiilor artistice merge pe linia unui ideal estetic unitar, dar nu vedem în ce fel ar fi posibilă o metodă unică de realizare a actului compoziției artistice cum susțin unii cercetători. Pornind de aici însă, nu cred că se poate nega existența unor trăsături metodologice comune unor creatori extrem de diferiți, aparținînd chiar unor curente și școli artistice diferite, dar acestea nu reprezintă calități aparte, ci se subordonează substanței procesului creator însuși.

Produsul creației — opera de artă — reprezintă o nouă „realitate", de un tip specific, cu o logică proprie, la care se ajunge ca urmare a unui act cu precumpănire conștient, deși din el nu pot lipsi — fără pericolul de a trăda însăși no-

[8] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*. București, Edit. politică, 1965, p. 95.

țiunea de artă — elementele spontane. Esența acestui proces a fost plastic exprimată de G. Călinescu : „Creația este o clarificare a unei ordine întrevăzute în natură, este natura raționalizată, devenită inteligibilă și exemplară. Ceea ce te izbește într-o adevărată operă de artă este claritatea ei globală, unită însă cu impresia spontaneității" [9]. Desigur, caracterul „raționalizat", „inteligibil", „claritatea globală" nu se prezintă în același fel în orice ramură de artă sau în diferitele tendințe artistice, tot așa cum ele nu prespun dispariția afectului și a ceea ce am numi „misterul" fiecărei opere de artă. Caracterul inteligibil al artei nu este același cu al științei, deoarece în cazul ei, datorită intervenției spontaneității, a hazardului, se includ și elemente care pot să nu fie integral inteligibile sub formă de concepte raționale, ci care sînt doar sugerate și produc o anumită stare de sipirit, datorită reacției afective căreia îi dau naștere. Elementul emoțional trebuie astfel inclus în structura imaginii artistice ca rezultat al creației și el este nelipsit în reacția celui ce receptează. Ar fi greșit dacă s-ar înțelege de aici că elementul emoțional decurge doar din intervenția spontaneității, deși aceasta joacă, desigur, un rol foarte mare în acest sens. Imaginea artistică se naște ca un produs ideologic-emoțional complex al întregii conștiințe la diversele ei nivele, și artistul creator o încarcă cu întreaga bogăție a rațiunii, a afectului și sensibilității sale. Esteticienii idealiști susțin adesea caracterul „irațional", „inconștient" al procesului creator, negînd faptul că el este o compoziție care realizează în fapt o imagine mintală, un model ideal, preexistent. Desigur, în trecerea de la idealuri la valori artistice reale intervin numeroase elemente, și între acestea un rol deosebit îl au cele spontane, neașteptate, ceea ce în mod curent se numește „inspirație". Inspirația este într-adevăr, cum spunea Mikel Dufrenne, „un apel nedeterminat, care nu se precizează decît prin încercări și prin conștiința insuficienței acestor încercări" [10], dar acest caracter „nedeterminat" nu este mistic și nici incognoscibil, iar inspirația nu este străină de experiența de viață a creatorului. Desigur, modul în care această experiență revine în centrul atenției artistului nu reamintește întotdeauna elementul concret de la care ea a plecat, deoarece aici ea este filtrată și prelucrată, iar asociațiile de idei care se fac nu sînt întotdeauna riguros determinate. G. Călinescu, accentuînd asupra rolului hazardului în artă, sublinia : „Abuzul noțiunii de «artă» împiedică spontaneitatea procesului creator ; hazardul pur fără intervenția spiritului nostru nu dă nimic ; totuși, din slăbirea atenției artistice și consultarea hazardului pot să iasă uneori apropieri surprinzătoare, începuturi de structuri" [11]. Ar fi greșit după părerea noastră, ca din aceste cuvinte să se tragă concluzia că intervenția hazardului ar pune arta sub semnul inconștientului, al iraționalului, așa cum se grăbesc să facă esteticienii idealiști atunci cînd glorifică „dicteul automat" al subconștientului sau acordă un rol precumpănitor instinctelor. Criticînd teoriile psihanalitice care transformă creația într-un mijloc de „eliberare a instinctelor refulate" sau de „sublimare" a pornirilor inconștiente [12] trebuie totuși să recunoaștem că în

[9] G. Călinescu, *Cronicile optimistului*, București, E.P.L., 1964, p. 320.

[10] Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, tome premier, PUF, 1953, p. 68.

[11] G. Călinescu, *Principii de estetică*, București, Edit. fundațiilor, 1939, p. 25—26.

[12] Vezi în acest sens G. Mendel, *La sublimation artistique*, în „Revue française de psychanalyse", tome XXVIII, 1964, nr. 5—6, sept-dec.

ansamblul procesului de creație, ca proces eminamente social, se infiltrează totuși — fără a avea însă un rol hotărîtor — și factori extraraționali, biologici. În sensul acesta ar fi neștiințific să se facă abstracție completă de particularitățile neurofiziologice ale personalității creatoare, ca și de instincte, deoarece acestea explică în bună parte anumite trăsături temperamentale, ca și unele particularități ale sensibilității omului de artă. Desigur, în creația artistică, temperamentul și sensibilitatea creatorului au un rol extrem de important, dar ele nu pot fi considerate în afara idealului social și estetic și scoase de sub controlul rațiunii. Încercînd să explice unele fenomene ale artei moderne, Joseph-Emile Müller arăta: „Nu este vorba de a contesta ceea ce spontaneitatea este capabilă să aibă miraculos de fecund și ceea ce reprezintă salutar în recursul la instinct. Totuși trebuie să mărturisim că instinctul produce fructele cele mai savuroase, cînd, în loc de a i ne abandona cu ochii închiși, îl consultăm, îl supraveghem" [13]. Dacă este de discutat afirmația că cele mai valoroase opere de artă sînt rodul instinctului (afirmație cu coloratură psihanalitică), ar fi neștiințific să facem abstracție de existența și intervenția sa.

Criticînd teoriile idealist-subiective despre creația artistică, care, pornind de la latura sa subiectivă, o explică exclusiv prin resorturile intime ale personalității creatoare în afara determinării însăși a acestor resorturi de realitatea exterioară (indiferent dacă aceste resorturi sînt numite instinct, talent sau geniu), trebuie criticate și tendințele idealist-obiective după care creația nu face decît să rememoreze umbra ideilor (Platon), să întruchipeze un stadiu sau altul al ideii absolute (Hegel) sau să-l reprezinte pe Dumnezeu. De fapt, concepțiile idealist-obiective duc în mod obligatoriu la explicarea creației prin divinitate, dar nu întotdeauna lucrul acesta este exprimat explicit, cum este cazul lui L. Lavelle: „Așa este cazul cu orice creație estetică: ea aparține unei lumi supranaturale în care rolul artistului este de a ne face să pătrundem. El captează și ne face sensibilă revelația din care s-a împărtășit. El ne-o comunică, numai să avem suficientă dispoziție pentru a o primi" [14].

În combaterea unor asemenea teorii este necesară argumentarea caracterului social al creației, explicînd determinarea obiectivă a acestui proces și subliniind faptul că el reprezentînd o formă superioară a relațiilor estetice dintre om și realitate, constituie o latură a practicii umane. Argumente în favoarea acestui punct de vedere le reprezintă atît originea creației artistice în creația materială productivă, cît și faptul că latura spirituală a acestui proces se unește strîns cu cea materială.

Înțelegerea specificului creației artistice reclamă totodată analiza felului în care se realizează inovația. Creația reprezintă un act uman care prin definiție presupune apariția, generarea a ceva nou, dar acest nou apare în mod diferit în artă spre deosebire de alte domenii. Evident, în toate cazurile, inovația pornește de la materialul preexistent și nu există creație nebazată pe nimic. Dacă în știință, de pildă, adesea noile descoperiri le înglobează pe cele existente, în artă — fără a se neglija rolul tradiției — acestea servesc mai ales ca un sol de pe care devine posibil zborul creator. Specificitatea creației artistice este bine exprimată de Mikel Dufrenne: „Într-un sens, orice invenție nouă este prefi-

[13] Joseph-Emile Müller, *L'art moderne*, Le Livre de poche, Paris, Librairie Générale Française, p. 140.

[14] L. Lavelle, *Traité des Valeurs*, t. II, Paris, PUF, 1955, p. 321.

gurată de cea precedentă... Nu se poate spune același lucru despre creația artistică : simbolismul nu este prefigurat în parnasianism sau fauvismul în impresionism ca avionul cu reacție în avionul cu motor. Dacă există o logică a dezvoltării estetice, ea poate fi sesizată abia ulterior ; ceea ce artistul încearcă atunci cînd se măsoară cu tradiția... nu este dorința de a o prelungi și de a o completa, ci de a face altceva [15]. Fără îndoială că, în cazuri ca cele citate, o „prefigurare" nu are loc, deși nu se poate nega că în alte situații filiația este mai pronunțată. Neuitînd deosebirile, nu poate fi negată nici continuitatea care leagă simbolismul literar de romantism, neorealismul de curentul realist critic al secolului al XIX-lea, unele elemente ale plasticii moderne de plastica artei negre. De asemenea trebuie precizat că esențială nu este dorința artistului de a inova cu orice preț, ci măsura în care produsul său a pornit de la tradiție sau o încorporează uneori transformat. Fără a avea intenția de a discuta pe larg problema raportului dintre tradiție și inovație, trebuie să precizăm că noul despre care este vorba nu se referă exclusiv la formă sau la tehnică (deși aceste elemente nu trebuie și nu pot fi neglijate), ci mai ales la conținut. Pentru artistul socialist, simțul noului se formează într-o strînsă legătură cu viața, prin participarea sa la frămîntările și la preocupările oamenilor muncii. Desigur, talentul, sensibilitatea artistică sînt premise ale receptivității la nou, ale capacității de a inova în artă, dar ele se ofilesc dacă sînt rupte de contactul viu și de observarea directă a proceselor de viață.

Pornind de la realitate, inovația artistică va reprezenta atît tendințele și sensurile evoluției acesteia, cît și patosul subiectiv al idealului, al gustului și preferințelor. În sensul acesta, nici un ideal estetic, și cu atît mai mult cel socialist, nu este imuabil, ci se transformă în procesul de creație în funcție de schimbările care au loc în realitate.

Un aspect indisolubil legat de actul creator este execuția, interpretarea, pentru ca să putem vorbi de o valoare socialmente existentă. Dacă însă, în cazul picturii sau sculpturii, execuția este cosubstanțială creației în sensul că în afara lor valoarea nu există nici măcar virtual, potențial, în cazul teatrului, muzicii, al artelor interpretative în general se poate vorbi de o existență „în act" a operelor respective chiar înainte de interpretarea lor. O sonată muzicală este un produs finit al creației atunci cînd compozitorul termină de scris partitura muzicală, deși ea nu este încă interpretată pentru un grup de auditori cît de restrîns ; un text dramatic, în afara faptului că are și o valoare literară în sine, reprezintă o premisă fundamentală pentru un spectacol avînd un rol de prim ordin în realizarea sa. În situațiile cînd creația și interpretarea reprezintă momente separate, cea dintîi, deși are încă o existență abstractă fără un corp sensibil, există deja și este suficient de reală și de imperioasă pentru a orienta execuția, momentul care o va încorona. Procesul împlinirii creației prin execuție (interpretare) este și el un act creator, de o natură specifică, a cărui importanță nu poate fi subapreciată, deoarece prin aceasta ea capătă o existență în fapt, forță normativă și valoare de criteriu axiologic socialmente constituit (bineînțeles asta nu înseamnă că pînă la o nouă interpretare opera este inexistentă). În acest sens, Mikel Dufrenne arăta : „Opera se împlinește în execuție, dar ea judecă în același timp execuția

[15] Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 67—68.

în care se împlinește. Exigența care se realizează dacă opera are mai întîi existența unei exigențe rămîne o exigență pentru execuție ; altfel spus, existența concretă pe care opera o obține este o existență normativă" [16]. Reținînd aceste precizări privind distincția dintre creație și interpretare în unele arte, ar fi greșit dacă nu am vedea unitatea lor indisolubilă sau dacă am subaprecia caracterul creator al artelor numite, uneori cu o nuanță peiorativă „interpretative".

O altă trăsătură specifică a creației artistice o reprezintă caracterul ei liber, oarecum detașat de o finalitate imediată. Din acest punct de vedere se poate vorbi de o atitudine relativ „dezinteresată", în sensul că procesul de creație artistică, mai mult ca cel teoretic, științific, are o utilitate mediată și urmărește uneori scopuri destul de îndepărtate. Pornind de la aceste însușiri reale, au putut apărea teoriile care susțin că esteticul este prin natura sa lipsit de orice scop, iar atitudinea (creatoare sau receptoare) este dezinteresată, în sensul că este deasupra oricăror interese de clasă sau utilitare, plasîndu-se în domeniul jocului „pur". Un asemenea punct de vedere susține, între alții, Rosaura Garcia Tuduri : „În creația artistică care se realizează în funcție de valoarea estetică, se proiectează activitatea liberă a omului, deoarece sentimentul estetic se caracterizează prin totalul dezinteres" [17]. În cele de mai sus se subliniază, pe bună dreptate, rolul valorilor estetice, care devin la rîndul lor idealuri de urmat și care se contopesc cu activitatea liberă a omului într-o indisolubilă sinteză, caracterizîndu-se astfel aspectul esențial al procesului creator, dar se pledează pentru „dezinteresul" total ce ar caracteriza sentimentul estetic. Falsitatea unor asemenea teorii provine din faptul că ele absolutizează o trăsătură relativă a procesului creației artistice în scopul de a-l scoate din contextul practicii umane și de a-l lipsi de orice determinări istorice-concrete. Înțelegînd libertatea ca o trăsătură definitorie a procesului de creație, V. I. Lenin arăta că „munca literară este mai puțin decît oricare alta susceptibilă de egalizare mecanică, de nivelare, de dominație a majorității asupra minorității. Nu încape îndoială că în acest domeniu este imperios necesar să fie asigurat un cîmp mai larg inițiativei personale, înclinațiilor individuale, să dea cîmp liber gîndirii și fanteziei, formei și conținutului [18].

În sfîrșit, înțelegerea procesului creației artistice în specificitatea sa nu trebuie să ducă la ruperea acestuia de procesul de receptare. Evident, este vorba de două momente distincte, dar care sînt indisolubil legate : creația nu se exercită pentru sine, ci are ca finalitate receptarea estetică a produselor ei, iar receptarea se realizează prin „recompunerea" procesului creator. Desigur, lucrurile sînt legate, dar nu se contopesc încît să se poată susține că în receptarea operei parcurgem „același drum" cu creatorul, pentru simplul motiv că, în timp ce scriitorul, compozitorul, pictorul transformă un ideal într-o valoare finită, publicul nu reface (în cel mai bun caz !) decît procesul mintal al creației. Din acest punct de vedere produce rezerve părerea lui Charles-Pierre Bru, care, subliniind unitatea creației cu receptarea, ajunge la concluzia că „creația este precontem-

---

[16] Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, p. 57—58.

[17] Rosaura Garcia Tuduri, *La obra de arte síntesis de libertad y valor*. Atti dei XXII Congresso Internazionale di filosofia, (Veneția, 12—18 septembrie 1958), vol. VII, *Filosofia dei Valori, Etica, Estetica*, p. 176.

[18] V. I. Lenin, *Despre presă*, București, Edit. politică, 1960, p. 241.

plare, iar contemplarea recreere“ [19], formulare care pare să facă abstracție de existența autonomă a acestor procese. Or, este evident că primordialitatea axiologică aparține creației, receptarea nefăcînd decît să ducă mai departe rezultatele ei.

Subliniind că procesul de creație artistică înseamnă transformarea idealurilor în valori, apare evident caracterul axiologic al acestui proces. Fără îndoială, axiologicul nu poate fi înțeles decît pe o bază ontică, „cea de-a doua realitate“ apărută prin creație nu trebuie ruptă de prima. Odată apărute însă, valorile se constituie într-o nouă realitate de un tip specific, ceea ce evidențiază importanța excepțională a procesului creator. După cum arăta A. Mercier, „declarînd despre un tablou că este frumos, nu se emite nici o judecată originală, deoarece pictorul l-a făcut deja ca atare și critica de artă, vizînd asemenea concluzii, nu relevă nici o valoare de frumusețe care să nu fi fost deja afirmată. Creația artistică însă este aceea care relevă valorile estetice și le propune răspîndirii în public“ [20]. Printre trăsăturile specifice creației estetice trebuie înscris deci și caracterul ei axiologic.

Sintetizînd trăsăturile procesului de creație estetică ca parte a practicii sociale, trebuie subliniat caracterul ei material și spiritual în același timp, universal prin aspirațiile sale, dar singular în substanța sa, conștient și spontan, rațional și emoțional, inovator și liber prin natura sa și avînd o funcție axiologică precisă : cea a transformării idealului estetic în valoare estetică.

---

[19] Charles-Pierre Bru, *Peinture et philosophie*, în „Les Études philosophiques“, 1963, nr. 2, p. 175.

[20] A. Mercier, *Des valeurs du vrai, du beau et du bien*, în „Les Études philosophiques“, 1961, nr. 4, p. 409.

CONTRADICȚII ÎN CREAȚIA LUI FRANZ KAFKA (II)

DE

PAVEL CIMPEANU

În această parte a studiului său asupra lui Kafka, autorul încearcă să analizeze, abordîndu-și tema din laturi diferite, cîteva din contradicțiile gîndirii și operei lui Kafka pe care le consideră mai semnificative pentru creația lui. Cu același prilej el caută să descifreze implicațiile sociale, artistice și psihologice ale acestor contradicții, însușirile care le dau nota de originalitate și forță, specifică lui Kafka.

Am încercat anterior să supunem discuției ideea că opera lui Kafka se caracterizează îndeosebi prin natura sa contradictorie, că în sistemul de contradicții care o alcătuiesc locul central îl ocupă opoziția dintre individ și societate, că atît viziunea scriitorului despre lumea existentă, cît și lumea creată de el se întemeiază pe contradicția dintre legitate și absurditate.

Negativitatea lumii create de Kafka nu concordă cu dorințele creatorului, ci cu limitele puterii sale de percepere a sensului epocii. Prin scrisul lui, el ar vrea să transmită adevărul ; știe că e departe de acest țel și, în același timp, știe ceva mult mai grav și mai deznădăjduitor : că această irealizabilă exprimare artistică a adevărului, spre care totuși se avîntă cu toate puterile, e întrucîtva inutilă, deoarece singură ea nu poate nimici minciuna. „Într-o lume a minciunii — notează el în *Însemnări* — minciuna însăși nu poate fi distrusă de adevăr ; ea nu poate fi distrusă decît de o lume a adevărului". Absurdității disimulate a vieții exterioare, scriitorul îi opune imaginea unei alte absurdități, insuportabilă tocmai prin nedisimularea și firescul ei aparent.

Irealul capătă forța de convingere a realului, și această asemănare tinde să se apropie de confuzie. Ficțiunea e în același timp abominabilă, dar construită cu meticulozitate. Ea seamănă cu un mecanism perfect în care, prin decuplarea unei singure piese, toate celelalte funcționează ca și înainte, dar în sens opus.

În viața obișnuită, maimuțele nu se transformă în oameni, dar trăsăturile umane pot ajunge atît de incerte, încît deosebirea dintre chipul omului și al

Rev. filoz, 12, 11, p. 1417—1546 București, 1965

maimuței să constituie o problemă dificilă. Călăii nu-și oferă politicoși întîietatea cînd este vorba de executarea osînditului, dar nimicirea oamenilor a devenit un fapt atît de banal, încît ea se săvîrșește cu gesturile cele mai nesemnificative. În viața obișnuită, spațiul nu se dilată și timpul nu se contractă, ca în *Medicul de țară ;* dar o putere anonimă și de aceea aparent invulnerabilă zădărnicește prin mijloacele cele mai neașteptate strădania omului de a-și împlini aspirațiile. În raport cu absurditatea vieții, absurditatea înfățișată de literatura lui Kafka nu se constituie astfel nici ca o reproducere a celei dintîi, dar nici ca o creație arbitrară a scriitorului : ea pare a izvorî literalmente din cele mai răspîndite obiecte, pare a fi secretată de ele, căci este de fapt excrescența monstruoasă a absurdității vieții, germinată și hrănită de esența acesteia, imaginea ei hipertrofiată, pictată fără efuziune și de aceea grotescă cu tot tragismul său. E o lume în care, cum scrie Kafka în *Grijile unui tată de familie,* „ansamblul pare lipsit de sens, dar complet în genul său".

Zugrăvind această lume fictivă, scriitorul supune lumea reală unei duble lovituri : întîi, pentru că pornind de la datele ei, dezvăluie posibilitatea de a o schimba. Kafka nu ne oferă o lume mai frumoasă decît cea existentă, dimpotrivă ; în schimb sugerează cu mijloacele literaturii că lumea existentă nu e imuabilă, că rînduielile dominante dispun numai de aparența stabilității, că posibilitatea statornicirii unor alte legi rezidă chiar în esența contradictorie a legilor în vigoare.

În al doilea rînd Kafka minează stabilitatea lumii reale, plasînd acțiunea principală a absurdului în cotidian. De obicei tocmai în fenomenele cele mai insignifiante prin banalitatea lor, față de care, în virtutea deprinderii, conștiința a căpătat o primejdioasă impermeabilitate, la care oamenii se raportează mai ales pe baza unui automatism obscur, tocmai în aceste fenomene caută Kafka semnificații ascunse, reale sau măcar posibile, dezvăluind în ele cîmpurile în care radiațiile absurdului ating intensitatea maximă și deci maximum de putere distructivă.

Kafka aspiră să dinamiteze astfel puterea paralizantă a obișnuinței, una dintre armele cele mai nimicitoare ale înstrăinării. El refuză recunoașterea micilor adevăruri consacrate, socotite în afara oricăror incertitudini posibile, susținînd obligația omului gînditor de a nu se lăsa înăbușit de promiscuitatea inerției, a imitației și a pasivității.

Procedînd în felul acesta, Kafka respinge mimetismul interior prin care lumea exterioară absurdă umilește omul, impunîndu-i-se și modelîndu-l după anumite forme ale ei, care sînt sustrase astfel din zona accesibilității critice. Pe această cale, scriitorul nu stabilește însă decît o premisă cu totul parțială pentru negarea sistematică a absurdității — prima condiție a unei alternative valabile.

Ca aproape întotdeauna în cercetarea diferitelor aspecte ale creației lui Kafka, reversul medaliei nu poate fi trecut cu vederea nici în acest caz. Predilecția lui de a detecta fantasticul în cotidian dezvăluie în același timp și limitele sale. El nu are puterea, sau — prin origine și structură — voința puterii de a-și aplica pătrunderea analitică la aspectele majore ale vieții, acele aspecte în profunzimea cărora stau ca niște zăcăminte ascunse adevărurile hotărîtoare spre care el năzuiește, dar pe care în același timp nu pare a avea curajul să le caute în

locurile cele mai prielnice, poate dintr-o anumită teamă transcendentă și adînc tăinuită de a nu le descoperi și de a nu fi silit să le rostească.

Receptivitatea lui la detalii pare a fi totodată și rezultatul unei capacități neobișnuite de observație, capacitate nestăpînită și de aceea neselectivă. Impresiile se întipăresc cu o forță care nu ține de calitățile obiectului, ci de ale subiectului. Aceasta este, probabil, una dintre sursele tendinței de egalizare a diferitelor întîmplări care străbat povestirile lui, dîndu-le acea atmosferă funambulescă.

Așa se ivește contrastul dintre lumina uneori greu suportabilă în care sînt scăldate detaliile și opacitatea fondului, contrast care — s-ar putea spune — face din Franz Kafka un maestru al clarobscurului in literatură. Ca la orice artist autentic, această tehnică se explică nu prin vreo preferință arbitrară, ci printr-o profundă condiționare intimă, prin organicitatea legăturii ei cu viziunea globală a scriitorului despre lumea pe care o înfățișează.

Este, poate, momentul potrivit pentru o remarcă mai generală : Kafka e un scriitor a cărui operă conține elemente de realism, valoroase atît prin natura, cît și prin originalitatea expresiei lor artistice. O judecată obiectivă și temeinică ar putea ocoli cu greu această recunoaștere. El are, amintindu-l în această privință pe Edgar Poe, priceperea de a construi fantasticul din materialul verosimilului. Tendințele nerealiste au, la rîndul lor, o pondere însemnată, de aceea Kafka nu poate fi socotit reprezentativ nici ca antirealist și nici ca realist. Cum spune unul dintre comentatorii săi, lumea și oamenii ni se înfățișează în opera lui Kafka mai reale și totodată mai ireale decît în lucrările multor altor scriitori. Această operă e rodul ciudat, viguros și tragic al tendințelor extrem de puternice, de profunde și de sincere, atît într-o direcție, cît și în cealaltă, tendințe manifestate nu alternativ, ci concomitent, adesea cu o forță egală și de aceea derutante.

Kafka uimește prin pasiunea cu care stăruie în investigarea aceleiași premise, dar și în stricta autolimitare la ea. Din această pasiune decurg, în ultimă instanță, valorile de factură realistă ale operei lui ; din această autolimitare pornește însă filonul nerealist al acestei opere, aici își are originea ultimă deficiența ei fundamentală. Încercările de a defini realismul în funcție de Kafka acuză un iz scolastic și sînt sortite, după toate probabilitățile, să rămînă infructuoase. Cel mai de seamă lucru nu este să-l silim pe acest scriitor atît de contradictoriu să încapă într-o anumită orientare literară, anihilînd în acest scop profilul orientării respective, ci să-l înțelegem temeinic, cu grandoarea și slăbiciunea lui, apreciindu-l ca atare în raport cu cerințele spirituale ale actualității noastre. Acest lucru a fost foarte bine sesizat de academicianul Al. Philippide într-un articol despre Kafka publicat, în urmă cu aproape trei decenii, în „Viața românească".

O importantă implicație socială a operei kafkiene o reprezintă ideea că legile absurdului creează nu numai victime, ci și beneficiari.

Lui Kafka i se impută uneori, pe baza unei relatări a lui Januch [1], felul cum a comentat o lucrare de Georg Grosz, atribuindu-i-se intenția de a pune

[1] Januch, ca și Brod, a fost un admirator înflăcărat al lui Kafka. Afară de aceasta, el și-a scris cartea la o distanță de mulți ani de perioada cînd l-a cunoscut (și cînd autorul relatărilor era extrem de tînăr). Iată suficiente motive pentru a socoti lucrarea sa *Convorbiri cu Kafka* ca — eventual — interesantă, dar nu și ca un izvor verificat pentru o cercetare științifică.

un semn de egalitate între muncitori și capitaliști. Considerînd relatarea ca absolut fidelă, deși aici nuanțele pot fi decisive, imputarea dedusă din ea rămîne totuși discutabilă [2].

În realitate, Kafka afirmă că există oameni care, personificînd legea, profită în fel și chip de pe urma ei (vezi exemplul lui Sortini), ceea ce nu înseamnă însă că ei ar fi creat-o. Legea e în primul rînd produsul spontan al sistemului și abia după aceea e cultivată de acțiunea deliberată a celor cărora le folosește.

Așa, de pildă, ierarhia îi învestește pe unii indivizi cu dreptul de a-i judeca pe alții. Acest raport etic-juridic nu exprimă însă o relație valorică : judecătorii nu sînt integri, judecații nu sînt delicvenți. Aici intervine acțiunea conștientă de cultivare a iluziilor destinate să acopere această gravă incongruență : ca și portarul din *Castelul*, judecătorul din *Procesul* își comandă tablouri în care să apară colosal, impunător, „ca și cum ar fi gata să sară într-o mișcare violentă de indignare pentru a spune ceva hotărîtor, poate chiar pentru a pronunța marele verdict". În fața acestui magistrat grandios, așezat pe un tron, învinuitul nici nu se vede ; el „trebuie să fie presupus la capătul de jos al scării, din care se observă treptele superioare acoperite cu un covor galben". De fapt însă, după cum spune Leni — care-l cunoaște — judecătorul e foarte scund. „În realitate, el șade pe un scaun de bucătărie, pe care e pusă o veche pătură de cal îndoită în patru".

Ierarhia există astfel ca un mecanism perfect de alienare, căci ea tinde spre mutilarea individului în ambele sensuri : și în sus, și în jos. Ce se întîmplă în jos ne descriu pe larg povestirile și romanele lui Kafka. Dar și în sus, unde Klamm nu e Klamm și se prea poate ca numeroși funcționari ai castelului să-și dea acest nume, ierarhia selectează însușirile individului, impunîndu-i-le pe cele care-i lipsesc, amplificîndu-le pe cele care-i sînt ei utile și refuzîndu-le pe cele care i-ar dăuna sau pur și simplu nu i-ar fi trebuincioase.

După Kafka, nici un om nu cunoaște legea, indiferent de poziția lui socială, dar în această ignoranță comună și în funcție tocmai de poziția socială sînt oameni cărora legea le folosește și alții — majoritatea — pe care-i năpăstuiește. Sub aspectul utilității, „legea se află exclusiv în mîna acelora care stau în afara legii", spune scriitorul în schița *Zur Frage der Gesetze*.

Cea mai peremptorie dovadă a dezacordului lui Kafka față de legile absurdului o reprezintă rolul preponderent pe care-l are în concepția și creația lui tema „căutării legii". Abia aici se dezvăluie în plenitudinea ei distincția dintre autorul *Verdictului* și acei scriitori care, inspirîndu-se de la el, au ajuns să zugrăvească absurditatea lumii deplorînd-o, dar considerînd-o ca predestinată și defi-

---

[2] Acestei interpretări i s-ar putea opune multe momente în care scriitorul exprimă în forme nete înțelegerea distincției sau chiar într-o anumită măsură a opoziției dintre cele două clase, fără a înțelege însă și esența rolului lor social. Așa e, de pildă, cazul povestirii *Lămpile noi*, în care delegatul minerilor e opus reprezentantului patronilor. „Oamenii încearcă în Rusia să înalțe o lume cu desăvîrșire dreaptă" sînt cuvintele lui relatate tot de Januch. Kafka și-a exprimat dorința de a citi un portret al lui Lenin scris de Gorki ; sub înrîurirea Marii Revoluții Socialiste din Octombrie, el a redactat în 1918 un proiect pentru organizarea unei asociații de producători, un fel de falanster. El și-a exprimat, în sfîrșit, uimirea pentru că victimele accidentelor de muncă pe care le vedea la Societatea de asigurări vin acolo cu atîta sfială în loc să se unească și să nimicească totul.

nitivă[3]. Împotriva a ceea ce — pentru formația și originea lui — ar trebui să pară o evidență, Kafka se încăpățînează să caute legea adevărată, rațională, umană, care nu l-ar sili pe om să se priveze de însușirile lui specifice, ci ar crea condițiile desăvîrșirii acestor însușiri.

Căutînd legea, scriitorul caută de fapt necesitatea, în care intuiește condiția vitală a libertății. În opoziție cu unii dintre exegeții săi, el însuși afirmă explicit : există un țel. Iar opera lui e străbătută în implicațiile ei cele mai semnificative de prezența acestui țel. Eroii lui nu sînt purtați de vîrtejul capricios al întîmplării, asemenea unor obiecte inerte. Prinși în acest vîrtej, ei încearcă — e drept, pînă la urmă fără succes — să ajungă undeva, la ceva : să pătrundă în castel, să cîștige procesul (sau să i se sustragă), să iasă din starea de insectă, să construiască zidul, să-l salveze pe bolnav, să citească mesajul imperial. Ceea ce lipsește la Kafka nu e țelul, ci formularea lui. Asemenea unui far înclinat, el luminează foarte puternic, dar pe o porțiune restrînsă. Toate claritățile intermediare nu pot împrăștia obscuritatea finală. Kafka pare a-și defini propria limitare scriind în *Zidul chinezesc :* „Caută din toate puterile să înțelegi poruncile comandantului, dar numai pînă la o anumită limită, la care, odată ajuns, încetează să mai gîndești". Țelul rămîne astfel o umbră difuză, un concept atît de abstractizat, încît îi lipsește orice precizie. Însemnătatea lui constă însă în faptul că, în pofida opacității sale, tot ce e mai important în opera lui Kafka se desfășoară în funcție de el și pentru el.

Aici Kafka părăsește terenul strictei negativități sau, chiar dacă nu izbutește să-l părăsească, impulsul său profund într-acolo tinde. Se poate afirma că în această privință, prin orientarea, nu prin realizarea acestui impuls, Kafka sugerează un ideal care ar putea fi inclus cu greu între limitele de clasă ce-l reține de atîtea ori.

Tema căutării legii îmbracă de foarte multe ori forma unei acțiuni antiierarhice, ierarhia reprezentînd obstacolul imediat în calea acestei căutări.

Ciocnirea individului în căutarea legii cu ierarhia apare pregnant, de exemplu, în atît de controversata *Parabolă a legii*. Aici se relevă, printre altele, o particularitate a modului cum acționează ierarhia în opera lui Kafka : ea intră în contact nemijlocit cu individul prin reprezentanții săi cei mai mărunți, nu prin straturile sale superioare. Viața eroilor kafkieni e întretăiată de o multitudine de curieri, portari și paznici aparent neînsemnați, dar învestiți cu o putere paradoxală, înfricoșătoare. Joseph K. își află verdictul — interdicția de a merge la castel — vorbind la telefon cu un portar. În așa-zisa crimă a Amaliei nu se știe dacă precumpănește înfruntarea lui Sortini sau ofensa adusă curierului. În parabola amintită, intrarea în lăcașul legii e supravegheată de un paznic. Acesta e însă numai un paznic exterior. Înăuntru, intrările se succed într-o înșiruire fără sfîrșit, fiecare intrare avîndu-și propriul paznic, iar fiecare paznic, la rîndul său, neavînd acces la intrarea care urmează celei păzite de el însuși.

Parabola e o ficțiune în interiorul ficțiunii. Descrierea unui anumit sistem ierarhic e făcută de reprezentantul altui sistem ierarhic : preotul. Această des-

[3] Această graniță e remarcată și de comentatorii nemarxiști. „O anumită filozofie — scrie J. Starobinski — ne propune să stabilim conștiința absurdului ca expresie a deplinei libertăți umane... Dar Kafka nu se pretează la această confuzie" (cit. după *Colonia de pedeapsă*, ed. franceză, Paris, Egloff, 1945, Introducere, p. 33).

criere e totalmente mistificatoare, căci preotul i-l înfățișează lui Joseph K. pe paznic drept „subalternul" celui pe care îl împiedică să pătrundă în sălașul legii.

În realitate, rolul paznicului nu e acela de a păzi legea în sensul de a o prezerva, ci acela de a împiedica accesul la ea. Și de astă dată ierarhia trăiește atribuindu-și o aparență care-i contrazice esența : opresorul e înfățișat drept slujitor al celui oprimat.

În simbolistica acestei parabole e prezentă și ideea că drumul spre lege e un drum al solitudinii, idee afirmată de reprezentanții ierarhiei. Fiecare om care vrea să cunoască legea, spun aceștia, are propria sa intrare la care îl duce traiectoria sa unică prin viață și propriul său paznic, sau și mai precis : propria sa cohortă interminabilă de paznici.

După un clișeu destul de răspîndit, autorul *Procesului* e înfățișat drept „Kafka-solitarul", un mizantrop, un însingurat iremediabil etc. Opinia pare a se baza mai puțin pe trăsăturile principale ale operei decît pe unele interpretări elaborate doar parțial sau pe unele cuvinte pe care le-a scris sau care îi sînt atribuite. Este cunoscută, de exemplu, relatarea de către G. Januch a expresiei celebre care ar aparține scriitorului : „Singur ca Franz Kafka", sau fragmentul din cunoscuta *Scrisoare către tata*, unde el se vede „supus unor legi care n-au fost inventate decît pentru mine".

Problema solitudinii lui Kafka se pune într-un fel în legătură cu modul cum neagă el lumea absurdității și în alt fel cînd este vorba de „căutarea legii".

Dacă în negarea absurdului Kafka ne apare mai ales ca mandatar al umanității sau, cel puțin, al unei părți din ea, în căutarea legii el acționează singur. Poate chiar mai mult decît atît : solitudinea i se pare însăși condiția inițiativei căutării. Scopul privește întreaga umanitate ; realizarea, doar pe Kafka. Uneori, probabil sub impresia unor dezamăgiri recente, el ajunge la o adevărată frenezie a singurătății : „Voi rupe punțile în toate direcțiile pînă la nebunie. Îmi voi face dușmani din toți, nu voi mai vorbi cu nimeni", scrie el în *Jurnal*. Căci în această lume a opoziției dintre ierarhie și valoare „drumul către aproapele meu este foarte lung pentru mine" *(Pregătiri de nuntă la țară)*.

Alteori Kafka e stăpînit de sentimentul necesității neîmplinite a comunicării cu alți oameni. „Părăsind pădurea — scrie el într-o notație metaforică — aud adesea, sau mi se pare că aud, zăngănitul armelor care se ciocnesc între ele. Poate că privirile celor ce se luptă mă caută prin întunecimea copacilor, dar eu știu despre ei atît de puține lucruri și atît de înșelătoare". Cîteodată scriitorul merge și mai departe, pînă la ideea unei contopiri dintre lupta lui și cea exterioară, în care, ca artist, se consideră chemat la un rol de conducere, cum reiese, de pildă, din următoarea însemnare de jurnal (10 februarie 1922) : „Tu călăuzești masele, comandant lung și slab, călăuzește-i deci pe disperați prin strîmtorile munților pe care nimeni altul decît tine nu le-ar putea descoperi sub zăpadă".

În aceleași amintite *Pregătiri de nuntă la țară* e scris : „Nu în individ, ci în cor poate sălășlui un anume adevăr". Încă la 20 de ani, Kafka îi scria amicului său Otto Pollack : „Și cineva care se ține în spatele meu îmi spune încet de tot : «Nu vei face nimic fără ceilalți»" (scrisoarea din 6 septembrie 1903). Nu este vorba de un trecător avînt juvenil, căci cu aproape 20 de ani mai tîrziu, la 2 februarie 1922, Kafka evocă cu nostalgie în jurnal „această fericire de a te găsi laolaltă cu ființe omenești". Singurătatea se profilează astfel mai

puțin ca o vocație și mai mult ca efectul unor condiții exterioare. El se consideră pe sine exponent al individualității frustrate, resimțind nevoia, dar negăsind calea spre o comuniune de luptă a indivizilor frustrați. Ravagiile luptei împotriva alienării el le descifrează în sine, de aceea legea o caută tot în sine, dar nu pentru sine. Prin scrisul său, el își iscodește suferințele, le clasifică, le dibuie „legile interioare" (cum îi scrie Milenei despre sentimentul lui de frică), își compară rîndurile îndreptate asupra lui însuși cu telescoapele îndreptate asupra cometelor. Scrisul său pare de aceea adeseori îmbibat de o subiectivitate înăbușitoare, care într-un fel îl izolează de lumea reală și-i îngustează orizontul. Dar de multe ori această subiectivitate se dezvăluie atît de complexă și încăpătoare, încît ea poate asimila o parte uriașă a durerilor lumii care nu-i aparțin nemijlocit. Sufletul său e al istoriei vremurilor sale sau viceversa. „Departe, departe de tine — consemnează el în *Însemnări* — se desfășoară istoria mondială, istoria mondială a sufletului tău".

Acest nepotolit metabolism spiritual, alimentat de capacitatea uimitoare a lui Kafka de a se identifica cu oameni neîntîlniți, de a evoca situații neîntîlnite, conferă subiectivității lui — cel puțin pe o parte considerabilă a ariei ei — valențele obiectivității. Acesta e un drum întortocheat, arid, istovitor, derutant, care nu duce spre o cunoaștere împlinită ; la capătul lui el ne lasă să întrevedem nu o strălucire statornică, ci o umbră fugară, dar o umbră care e a marilor adevăruri despre viață și despre om. „Te poți ține departe de suferințele lumii — notează Kafka în *Jurnal* — acest lucru e lăsat la libera ta alegere, corespunde naturii tale, dar poate că această îndepărtare este singura suferință pe care ai putea-o evita". În vibrația inedită și ciudată a artei lui răsună, dincolo de frază sau de temă, ecourile armoniilor grandioase care cîntă suferința fertilă, credința în măreția omului.

Ocolind introspecția, proza lui nu relatează atît evenimente, cît impresii, nu descrie atît obiecte, cît atmosfera pe care ele o degajează în circumstanțele date. Între lume și cititor, intermediul artistului e omniprezent și funcționează cu o mare putere transformatoare. În acest sens, relatarea e indirectă : nu auzim tunetul, ci doar ecoul lui în Kafka, iar în acest ecou tunetul nu mai e cum a fost, ci cum ar putea fi ; nu vedem cum se cutremură pămîntul, ci doar cum, sub impulsul acestei zvîcniri telurice, lumea se răsucește într-o sarabandă tumultuoasă în mijlocul căreia omul se căznește cu înverșunare să rămînă drept și demn.

Singurătatea generează însă necontenit un sentiment apăsător de neputință și de teamă. Ce poate opune individul solitar acestui sistem întemeiat pe constrîngere și pe înclinația spontană a oamenilor spre inerție ? „Pentru tot ceea ce vrem să facem, bine sau rău — declară unul dintre eroii-animale — nu avem decît dinții noștri" (*Șacali și arabi*).

Tortura veșnicei ezitări între nevoia de izolare și nevoia de comunicare e consemnată cu obișnuita luciditate a diagnozelor pe care Kafka le pune durerilor sale, obiectivîndu-se astfel față de propria-i subiectivitate : „Această zonă de graniță între solitudine și comunitate nu am trecut-o decît în ocazii extraordinar de rare ; aici mi-am stabilit lăcașul, mai curînd decît înăuntrul solitudinii însăși. Ce pămînt viu și frumos era prin comparație insula lui Robinson !" (*Jurnal intim*, 29 octombrie 1921).

Ar fi ridicol să se nege că în viața, gîndirea și creația lui Kafka există puternice înclinații spre solitudine, dar ar fi cel puțin tot atît de eronat să-l prefacem pe Kafka în reprezentantul tipic al solipsismului literar. Mai important e să clarificăm care e semnificația globală a operei lui Kafka : legile aparente prin care acționează absurditatea reprezintă o suferință care-i este rezervată exclusiv sau ea aparține omenirii ? S-a acreditat destul de larg ideea că în povestirile lui Kafka povara absurdului apasă pe eroul central, unic. În realitate, lucrurile nu stau chiar așa.

Să ne-o amintim de pildă pe Leni, pentru care „toți acuzații sînt frumoși" ; pe Block, zdrobit nu de povara acuzării, ci de a apărării ; pe Amalia și suferințele prin care familia ei expiază crima unei clipe de răzvrătire împotriva legilor odioase ale castelului ; pe Frieda smulgîndu-se, fie și vremelnic, din plasa în care a capturat-o Klamm, și pe atîția alți eroi secundari ai povestirilor lui Kafka. Legile absurdității reprezintă un atentat împotriva omenirii, nu a unui individ. Victima poate suferi fără a atinge nu numai conștiința cauzelor acestei suferințe, dar nici chiar conștiința faptului că suferă. Aceasta nu schimbă însă semnificația umanistă, nelipsită de ezitări, dar definitorie pentru mesajul lui Kafka.

Acest merit al scriitorului este recunoscut nu numai de cercetători marxiști, ci și de unii nemarxiști, cum ar fi, de exemplu, Wilhelm Emrich, autorul unei ample monografii — considerată oarecum clasică — asupra lui Kafka. Într-un studiu al său mai puțin cunoscut, cu același subiect, Emrich scrie referindu-se la viziunea lui Kafka : „Legea se identifică cu realitatea societății, pune în mod brutal stăpînire asupra tuturor sentimentelor umane, nimicește individualitatea, colectivizează iubirea, subjugă pe toți oamenii unei forțe teroriste" [4]. Forța legii, în *Castelul* de pildă, o constituie în mare măsură înșeși victimele ei, căci, după cum o dovedește situația în care se află familia Amaliei, țăranii din sat sînt cei care fac un paria din oricine încearcă să se opună falselor legi. Lipsa de conștiință a oprimaților e instrumentul cel mai nimicitor al opresiunii.

Implicația socială a operei lui Kafka rezidă, prin urmare, în faptul că el se ridică împotriva legilor absurdului nu numai în numele propriei sale frustări, ci în numele omenirii [5].

Cîteodată ezitările lui se manifestă mai curînd ca regrete : regretul că în lupta contra absurdității, pentru căutarea legii, nu există o forță umană călăuzitoare. „Nimeni — scrie Kafka în *Noul avocat* —, nimeni nu știe să conducă spre India. Încă din vremea lui Alexandru, porțile Indiei erau de neatins, dar scutul regelui arăta direcția. Astăzi porțile au fost mutate mult mai departe și mult mai sus ; nimeni nu arată direcția ; mulți țin în mînă scuturi, dar numai pentru a le agita, iar privirea care vrea să le urmeze se rătăcește". Kafka ar dori mai mult decît tovărășie : îndrumare. Dar cei pe care el îi cunoaște și care își asumă aparența de îndrumători nu fac altceva decît să agite simbolul înșe-

[4] *Deutsche Literatur in XX. Jahrhundert*, Heidelberg, Wolfgang Rothe-Verlag, 1959, p. 332.

[5] Sfidînd tribunalul, Joseph K. spune judecătorilor cu privire la cazul său : „Nu l-aș lua în tragic dacă n-ar rezuma felul în care se procedează cu mulți alții". De vină este sistemul al cărui sens e acela „de a aresta nevinovați și de a le intenta procese fără rost".

lător al acestei aparențe. De aceea scriitorul se întoarce dezolat la singurătatea lui care, cel puțin de asta e sigur, nu-l poate amăgi. Deși generatoare de suferințe, ea i se pare calea cea mai puțin inaccesibilă spre cunoașterea legii. Pe de altă parte, absurditatea există ca o molimă care infestează nu numai pe beneficiarii ei, ci într-o mare măsură și pe victime. Kafka, dușman al ierarhiei și totodată piesă componentă a acestei ierarhii, nu se simte imun în fața pericolului de contaminare. Retranșat în singurătate, el evită sau măcar limitează contactul cu purtătorii absurdității.

Această solitudine, manifestată cu cea mai mare consecvență (sau cu cele mai mici șovăieli) în năzuința spre cunoașterea legii, contravine firii lui Kafka, după multe mărturii om prietenos și sociabil. Ea e un fals reflex de apărare, o mișcare spontană de inhibare, de autoclaustrare, produsă de contradicția tragică dintre noblețea năzuințelor scriitorului și limitele sociale ale omului.

Povara tenacității și a credinței apasă astfel, în propria-i viziune, doar pe umerii săi (prea slabi, cum spune el, chiar și pentru a suporta pardesiul). Poate tocmai aici stă explicația acelui sentiment complicat de prețuire și totodată de compasiune pe care-l resimt oamenii viitorului transformat în prezent atunci cînd iau cunoștință de abnegația sterilă a acestui remarcabil artist, prea slab pentru a se înălța cu valul istoriei, dar prea onest pentru a nu aspira măcar spre o înălțare singuratică din apele tulburi ale veacului.

Produsul acestor mărginiri este, în genere, eșecul sau cel puțin neîmplinirea[6]. Creația și chiar gîndirea lui Kafka par așezate pe un tetraedru : consta-

---

[6] Este vorba de eșecul în căutarea legii, în dorința de a schimba lumea prin propriile-i puteri cu ajutorul literaturii. Această precizare e trebuincioasă pentru delimitarea de interpretările care fac din Kafka un poet al eșecului, de tip existențialist. O astfel de identificare e numai parțial justificată. Dacă artistul foamei din *Hungerkünstler*, Bendeman, și alții eșuează în mod indiscutabil, lucrurile nu stau la fel în alte lucrări și mai ales în cele trei romane despre care s-a acreditat ideea că au rămas neterminate (idee care ar putea fi și ea reexaminată). Acestea nu au finaluri în înțelesul curent ce se dă acestui procedeu literar, respectiv ele nu rezolvă problemele ridicate anterior. Această lacună ne creează senzația perpetuării necesare a acțiunii, de astă dată în afara orizontului nostru. (Poate că, dintre povestirile scurte, cel mai substanțial exemplu în această privință îl constituie destinul vînătorului Grachus, care rătăcește după moarte, barca lui funebră neizbutind să-l ducă „dincolo".) Nu pare cu totul neplauzibilă ipoteza că scriitorul ar fi putut dori, neîncheindu-și romanele cu un final lămuritor, să lase tocmai impresia continuității, să încerce tălmăcirea într-o imagine a acelei reguli geometrice după care fiecare dreaptă este infinită, noi nefiind în stare să *imaginăm* și să *desenăm* decît *segmente* din ea. După cum se știe, Rosman ne părăsește, oprindu-se la Oklahoma, parcă mai aproape ca oricînd de împlinirea speranțelor sale, ceea ce nu poate fi socotit drept eșec. K. din *Castelul* e chemat, în sfîrșit, la Erlanger, dar acolo, spre exasperarea cititorului, adoarme. Trezindu-se, o vede pe Frieda și pleacă după ea, demostrîndu-ne astfel capacitatea sa de afecțiune și chiar de sacrificiu, ceea ce de asemenea nu poate fi considerat eșec. În sfîrșit, Ioseph K., chiar în scena execuției lui, refuză să se ucidă singur, deși își dă seama că aceasta ar fi așa-zisa lui „datorie", și tocmai acum izbutește să formuleze faimoasele întrebări pe care nu le putuse pune mai înainte. Variațiile pe tema eșecului au, prin linia generală pe care o parcurg, o importanță considerabilă pentru definirea viziunii globale a lui Kafka în desfășurarea ei. Această desfășurare nu pare a confirma opinia lui Hermsdorf, după care ea nu indică un progres, ci, dimpotrivă, reprezintă o „pierdere" față de prima lui scriere epică. Această apreciere s-ar justifica dacă am compara *America* (1913) cu *Procesul* (1914), dar nu *Procesul* cu *Castelul* (1922), unde nu se poate vorbi de un eșec final.

tarea absurdității lumii, refuzul lumii absurdului, căutarea legii și, de obicei în povestirile mai scurte, eșecul sau neîmplinirea. Această traiectorie, repetată cu obstinație sub diferite forme, sapă o adevărată matrice în sistemul viziunii lui. În această matrice se alcătuiesc povestirile sale, în care lucrurile se repetă iar și iar, cu o stereotipie chinuitoare. Din ea decurg pînă și unele teme literare minore, cum ar fi, de pildă, tema labirintului. Obsedat de strălucirea vag întrezărită a unui țel grandios, omul orbecăiește și se rătăcește deplorabil pe căile încîlcite ale vieții. Fiecare pas pare a echivala cu alunecarea ireversibilă pe un tărîm de enigme și capcane. Căutarea tribunalului îl mînă pe Joseph K. printr-o rețea fără capăt de coridoare scunde și întortocheate ; în fața medicului de țară, șleaurile capătă o răsuflare cosmică, dilatîndu-se, contractîndu-se și contorsionîndu-se ; între nămeții care par a fi veșnici, măsurătorul K. se zbate fără noimă, nemaiștiind încotro e castelul, dar nici satul ; Karl Rosman gonește desperat prin culoarele nesfîrșite ale vaporului. „Există un țel — murmură gemînd Kafka —, dar nu există un drum ; ceea ce numim drum este ezitare"[7].

Subliniind inconsistența exagerărilor care-l prezintă drept apologet al eșecului, trebuie să recunoaștem totodată că în această predilecție a sa pare a sălășlui o undă de fatalism, poate cu anumite rezonanțe mistice. În opera lui, omul suferă uneori o bruscă prăbușire a voinței și devine instrumentul frenetic al propriei sale zdrobiri (ca în *Verdictul*, *Colonia de pedeapsă*, *Hungerünstler* ș.a.). Necunoașterea pare a genera o dată cu torturile și un soi de beatitudine obscură. În astfel de cazuri, momentul eliberării din acest zbucium e fie zdrobirea eroului, fără să fi dobîndit nimic, fie dobîndirea unei cunoașteri atît de precare, încît devine ea însăși o cauză incipientă a zdrobirii.

Adevărata tragedie a lui Kafka nu constă totuși în faptul că nu a putut descoperi singur „legea", deși a căutat-o cu o încordare peste puterile sale. Adevărata lui tragedie constă în faptul că legea fusese descoperită înaintea lui, că forța capabilă să descifreze și să transforme lumea se ivise chiar sub ochii săi, materializîndu-se în prima revoluție proletară din istoria omului. Dar el, care a știut să elibereze energii nebănuite din obiectele cele mai neînsemnate, n-a putut recunoaște puterea înnoitoare a proletariatului și a ideologiei lui de clasă. Aceasta nu e numai tragedia lui Kafka, ci și a multor altor spirite remarcabile ale epocii noastre. În cazul lui, tragedia capătă accente și mai zguduitoare, pentru că el s-a apropiat de conștiința propriei sale orbiri, a urmărilor ei crîncene și pentru că a năzuit să descopere „legea" unei lumi umane cu o pasiune, o inteligență, o statornicie și o dăruire de sine ce nu pot fi tăgăduite.

El aparține organic epocii, pentru că a exprimat cu o forță remarcabilă efectele distructive ale contradicțiilor ei, dar el e străin de această epocă pentru că n-a izbutit să deslușească necesitatea istorică, curentul esențial al acestor vremuri.

Kafka nu are meritul de a fi descoperit legea și nici pe acela de a fi fost în stare să-și asimileze descoperirea ei anterioară. În schimb, el are meritul de a se fi opus alienării omului și de a ne fi ajutat să întrevedem, fie și numai vag, fie și numai într-o străfulgerare, dar dintr-o perspectivă inedită, într-o

---

[7] *Considerații asupra păcatului, durerii, speranței și adevăratei căi*, cit. după *La colonie pénitentiaire*, Paris, Egloff, 1945.

secțiune executată „pe viu", o parte din mecanismul social și spiritual în acțiune al cărui produs este alienarea.

Tărîmul „legii" i-a apărut intangibil, de aceea Kafka s-a socotit pe sine un explorator al inexplorabilului. „Caut întotdeauna — îi scrie el Milenei — să comunic ceva incomunicabil, să explic ceva inexplicabil" [8]. De aici orientarea riguros justificată a creației lui spre simboluri și mituri, spre un stil în care precizia fragmentului subliniază ambiguitatea ansamblului.

Lumea impostorii tinde să-l înstrăineze pe om în primul rînd de valorile umane cele mai autentice. Tocmai de aceea în fața acestei lumi Kafka se simte amenințat în primul rînd ca artist și ca artist i se opune. El are sentimentul acut al ostilității capitalismului față de artă și găsește în actul de creație cea mai certă afirmare a rezistenței sale la procesul înstrăinării. El zămislește astfel o artă iscoditoare, a căutării, convins că marilor întrebări ale vieții nici o putere umană nu le poate da răspuns, nici arta, dar că eventual aceasta s-ar putea apropia cel mai mult de ele. De aceea creația nu este însoțită niciodată la Kafka de bucuria senină a unui Goethe (pe care, de altfel, l-a admirat foarte mult), ci e un act de luptă anevoioasă, uneori deznădăjduită, dar și de neobosită căutare. Tragismul acestei creații e generat de îndoiala permanentă în eficiența ei, de aici și contrastul dintre nevoia lui insurmontabilă de a scrie și impulsul numai uneori înfrînt de a distruge tot ce a scris. Arzînd caiete întregi, cerînd să se ardă totul după moartea sa, Kafka și-a mărturisit amara insatisfacție provocată de o artă de la care spera tot și care nu a produs decît răscolitoare semne de interogație sau care, cel mult, a relevat aspecte noi în lucruri cunoscute.

Investigarea lumii iraționale el o întreprinde totodată cu ajutorul rațiunii — în scrisul său acuitatea afectelor întrecîndu-se cu acuitatea gîndirii. Limitele orizontului său, osîndind apriori rațiunea la neîmplinire, duc în cele din urmă la un dezechilibru de metodă în gîndire — transpus cu fidelitate în creație — care constă în supralicitarea analizei și ignorarea sintezei. De aici și impresia, deseori înșelătoare, de lipsă de unitate, de fragmentaritate pe care o lasă scrierile lui. Stăruința rațiunii de a-și găsi puncte de sprijin în această materie amorfă și clocotitoare e cu atît mai impresionantă, cu cît tentativele se încheie adeseori cu un eșec, niciodată cu o izbîndă clară. Avem de-a face aici cu un elogiu tragic adus omului destinat să domine lumea prin înțelegere și acțiune, elogiu exprimat nu în bucuria izbînzii, ci într-o tenacitate fără speranță, dar și în refuzul unei existențe private de rațiune și deci dezumanizate.

Există tendința de a se lua iraționalitatea lumii descrise drept iraționalism al autorului[9]. Or, Kafka uimește tocmai prin această inepuizabilă energie a gîndirii sale, manifestată ca reacție ireprimabilă în fața oricăror șocuri de natură afectivă. O nevoie funciară de ordine, clasificare, comparare îl face să vadă pînă și în suferință un factor ordonator. E impresionantă acea imagine cumplită în care Kafka compară activitatea sa de scriitor cu situația unui om care și-ar fi rupt picioarele în mijlocul Pieței Operei, străbătută de un necontenit șuvoi de vehi-

---

[8] *Scrisori către Milena*, p. 250.

[9] De exemplu, criticul american Hans Kohn, referindu-se la iraționalismul manifestat în gîndirea și arta contemporană, scrie că „interesul pentru scrierile lui Kafka subliniază aceeași direcție" (H. Kohn, *The Twentieth Century*, New York, The Mac Millan Company 1957, p. 42, cap. „Detronarea rațiunii").

cule : „Durerea acestui om asigură ordinea mai bine decît agenții poliției" *(Jurnal intim*, 15 decembrie 1910). Raționamentul lui Kafka nu caută imagini pentru a se explica, ci e încorporat în ele, devine el însuși imagine artistică. În proza lui, silogismul are o funcție nemijlocit poetică, radiind o considerabilă și parcă paradoxală putere emoțională. Aceasta e una dintre contribuțiile de seamă ale lui Kafka la dezvoltarea literaturii moderne.

Însuși stilul lui se resimte de pe urma acestei particularități. Monologul interior, care ocupă un loc mai puțin neglijabil decît s-ar părea, e alcătuit de obicei dintr-o succesiune de ipoteze contrare. De aceea scrisul lui e literalmente încărcat cu conjuncții disjunctive și adversative.

Ceea ce impresionează la Kafka e ingeniozitatea și tenacitatea acestei gîndiri, nu rezultatele ei raportate la scopul propus. Această înclinație, ca și stilul pe care-l generează, reprezintă o necesitate lăuntrică a viziunii lui. Oscilația între ipoteze egal de sterile se perpetuează și se accelerează tocmai pentru că gîndirea atacă probleme pe care nu gîndirea le poate rezolva, ci existența. Gîndirea artistică dobîndește totuși o funcție determinantă în creația acestui scriitor-filozof bîntuit de antimonii ireconciliabile, a cărui conștiință tumultoasă s-a izbit neîncetat de limitele propriei lui formații, pe care nu a putut nici să le depășească, nici să le îndure. El a exprimat dilema sfîșietoare dintre avînt și mărginire, încrustînd în imagini memorabile avatarurile unei epoci în care omenirea, luptînd pentru a se smulge din absurd, face primii pași pe drumul necunoscut „spre Pur, spre Adevăr, spre Definitiv".

KARL POPPER ŞI LOGICA ŞTIINŢEI

DE

CORNEL POPA

Originar din Austria, Karl Popper îşi desfăşoară activitatea de mai bine de două decenii în Anglia, unde funcţionează ca profesor de logică şi metodologie a ştiinţelor la Universitatea din Londra şi la Institutul economic din Londra, fiind considerat ca unul dintre gînditorii reprezentativi pentru filozofia engleză contemporană.

Karl Popper este autorul a numeroase lucrări de logică şi filozofie, dintre care mai cunoscute sînt : *Logik der Forschung* (Viena, 1934), *Logic Without Assumption* (1947), *The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science* (1952), *The Poverty of Historicism* (1957), *Conjectures and Refutations* (Londra, 1963).

Dominante în activitatea lui K. Popper sînt preocupările de analiză logică a cunoaşterii ştiinţifice. Astfel, el îşi pune în mod acut probleme ca : raportul dintre propoziţiile „empirice" şi cele „tautologice" (din logică şi matematică), corelaţia dintre sistemele formale şi teoriile ştiinţelor particulare, structura şi funcţiile teoriei ştiinţifice, cum se realizează „creşterea" cunoaşterii, care sînt căile şi metodele verificării afirmaţiilor ştiinţei. Observînd mai întîi caracterul autentic, real al ridicării unor astfel de probleme, ivirea lor în indisolubilă legătură cu cerinţele cercetării ştiinţifice din matematică, fizică etc., trebuie să menţionăm totodată că dezbaterea lor de către Karl Popper a avut loc în mare măsură sub influenţa aşa-numitului Cerc vienez, de pe poziţii neopozitiviste.

Poziţia lui Popper nu este identică, în majoritatea problemelor discutate, cu cea a fondatorilor Cercului vienez : Ludwig Wittgenstein, M. Schlick, R. Carnap, Otto Hahn, cărora le aduce adesea critici justificate. Karl Popper nu scapă însă, după cum vom vedea, modului de gîndire neopozitivist şi nici unor tendinţe speculativ-deductiviste. Este, de aceea, util să prezentăm contradicţiile concepţiei lui Karl Popper privind logica ştiinţei şi evoluţia concepţiilor sale.

În prefaţa la ediţia engleză a lucrării sale *Logica descoperirii ştiinţifice*, scrisă în 1959, Karl Popper respinge deopotrivă empirismul şi formalismul extrem

Rev. filoz., 12, *11*, p. 1417—1546 Bucureşti, 1965

între care oscilează concepțiile neopozitiviste. El ia poziție împotriva analiștilor lingviști care susțin că nu există probleme autentice ale filozofiei, toate reducîndu-se la folosirea limbajului și la sensul cuvintelor.

„Eu cred — scrie Karl Popper — că există cel puțin o problemă filozofică în care toți oamenii care gîndesc sînt interesați. Aceasta este problema cosmologică: problema înțelegerii lumii, inclusiv a noastră înșine, și a cunoașterii noastre ca parte a lumii" [1]. Pentru Karl Popper, problema cosmologică nu este altceva decît problema existenței în sensul cel mai larg, respectiv problema ontologică, adică recunoașterea lumii înconjurătoare și a omului ca o parte a ei. Științele sînt și ele „cosmologice", iar filozofia prezintă interes numai în măsura în care contribuie la înțelegerea lumii și a omului.

Karl Popper se ridică hotărît împotriva reducerii științei la simple încurcături lingvistice, la paradoxuri ale limbajului, reproșînd adepților analizei limbajului că au pierdut optimismul raționalist al oamenilor de știință și definesc filozofia astfel încît aceasta devine incapabilă să aducă vreo contribuție la cunoașterea lumii.

Cei care se pretind sepcialiști în problemele limbajului obișnuit, scrie el, cred că știu atîta despre cosmologie, încît ne pot asigura că filozofia nu are nimic cu aceasta și nu poate să-și aducă vreo contribuție la cunoașterea cosmologiei.

Pe Popper îl supără ruperea epistemologiei de științele particulare și îndeosebi de științele naturii. Sarcina filozofiei moderne este, după el, analiza cunoașterii științifice, a mecanismului acesteia. „Problema centrală a epistemologiei din totdeauna și de acum — scrie Popper — este creșterea cunoașterii *(problem of the growth of knowledge), iar creșterea cunoașterii poate fi cercetată cel mai bine studiind creșterea cunoașterii științifice*" [2].

Ideea apropierii gnoseologiei de demersul intim al cunoașterii științifice, de structura și mecanismul inovației, de căile și metodele de verificare este, fără îndoială, demnă de atenție. Epistemologia secolului al XX-lea trebuie clădită pe știința secolului al XX-lea. Numai pe baza analizei procesului cunoașterii din diverse științe particulare, pe baza cercetării modului cum apare și se dezvoltă o teorie științifică prin analiza structurii ei logice și a funcțiilor ei cognitive, filozofia poate să-și îndeplinească funcția ei teoretică-metodologică în raport cu științele particulare. Karl Popper nu izbutește însă să fie fidel programului schițat. Într-adevăr, principalul neajuns al modului său de tratare a problemelor de logică a științei este îndepărtarea de cercetarea științifică din științele particulare, respingerea principiului inducției în construirea logicii științei. Deși consemnează cele două pericole în analiza cunoașterii științifice — construirea de modele logice artificiale care nu se potrivesc științei și necunoașterea sau renunțarea la folosirea oricărui aparat formal —, Karl Popper nu reușește să evite pericolul absolutizării metodelor deductiv-formale. Astfel, el preconizează ca unică metodă de verificare a adevărului propozițiilor metoda deductivă. În opoziție cu R. Carnap și H. Reichenbach, care susțin că știința nu se poate lipsi de principiul inducției și încearcă construirea unei logici inductive, Popper consideră că logica inductivă întîmpină greutăți insurmontabile.

---

[1] Karl R. Popper, *The logic of scientific discovery*, London, Hutchinson, 1960, p. III.

[2] *Ibidem.*

Care sînt argumentele pe baza cărora Popper respinge principiul inducţiei şi logica inductivă ?

1. Principiul inducţiei nu poate fi presupus ca izvorînd din experienţă şi fiind motivat de aceasta, deoarece experienţa ca atare nu dezvăluie *universalul*. De la un număr de cazuri oricît de mare ar fi acesta, nu putem conchide asupra *tuturor*, nu putem formula o lege cu caracter general. Orice experiment nu confirmă decît *singularul*.

2. Principiul inducţiei nu este o lege logică asemenea legilor şi regulilor de deducţie din sistemele deductive. El nu poate avea un caracter formal, asemenea tautologiilor din logica matematică. În consecinţă, principiul inducţiei nu poate fi decît un enunţ *sintetic*, al cărui adevăr nu este logic necesar. Argumentele aduse de Popper împotriva principiului inducţiei nu rezistă însă la o analiză mai atentă.

Mai întîi trebuie să distingem între folosirea termenului „principiul inducţiei" în ştiinţele experimentale şi principiul inducţiei din matematică şi logica matematică. În ştiinţele bazate pe observaţie şi experiment, inducţia vizează un aspect comprehensiv şi presupune trecerea gradată de la cunoştinţe cu un grad mai mic de generalitate la altele cu un grad superior. Punctul de sprijin al procedeului inducţiei este în acest caz practica, în particular experimentul ştiinţific. Inducţia, sporirea în generalitate a sferei de obiecte căreia îi atribuim o proprietate sau o relaţie, este justificată de fiecare dată de tehnica specială de cercetare din ştiinţa respectivă, de căile şi metodele ei de verificare a adevărurilor. Sporirea cunoştinţelor pe cale inductivă nu are limpezimea şi liniaritatea desfăşurării ansamblului de teoreme dintr-un sistem deductiv pe baza axiomelor şi regulilor de deducere. Ascensiunea spre general în cunoaştere, întemeiată pe observaţie şi experiment, mijlocită de inducţie şi generalizare, nu este lipsită de pericole, riscuri, alunecări. Cunoştinţa nouă, cu un grad sporit de generalitate, apare iniţial sub forma unei ipoteze şi este sprijinită pe un număr relativ limitat de fapte şi pe unele legi sau principii teoretice admise. Pînă la verificarea ei printr-un experiment decisiv şi coroborarea ei cu ansamblul cunoştinţelor umane privind domeniul de obiecte considerat, ea rămîne doar o cunoştinţă probabilă, aptă doar să ne călăuzească cercetarea ulterioară pentru dobîndirea certitudinii. În *Logica descoperirii ştiinţifice*, Popper are pe deplin conştiinţa caracterului provizoriu şi perfectibil al ipotezei generalizatoare. Dar el absolutizează nota de incertitudine proprie acesteia şi alunecă în scepticism şi agnosticism. Orice confirmare experimentală a unei ipoteze este pentru Popper doar confirmarea *unui* caz, confirmare neconcludentă pentru altele, în timp ce *o singură infirmare* este în măsură să răstoarne legea sau ipoteza anunţată. Aceasta l-a făcut pe Popper să vorbească despre *asimetria* dintre confirmare şi infirmare, l-a condus la elaborarea aşa-numitului principiu al falsificabilităţii *(falsificability)*.

Înainte de a arăta care este semnificaţia principiului falsificabilităţii la Karl Popper, trebuie să observăm că teza acestuia privind asimetria dintre confirmare şi infirmare se sprijină din punct de vedere logic pe raportul de contradicţie existent între judecăţile *(A)* universal-afirmative şi judecăţile *(O)* particular-negative.

Într-adevăr, este suficient să dovedim că „Unii S nu sînt P", pentru ca judecata universală „Toţi S sînt P", prin intermediul căreia exprimăm legile ştiinţei, să fie indiscutabil infirmată, în timp ce judecata de tipul I „Unii S sînt P" nu justifică prin sine însăşi trecerea la o judecată de tipul A.

Popper încearcă să rezolve cu mijloace *exclusiv* logic-formale probleme care nu pot fi rezolvate decît prin raportarea logicului la domeniul existenței. Extinderea predicatului, trecerea de la propoziții cu cuantificator existențial la propoziții cu cuantificator universal (prin care exprimăm legea) nu se realizează în științele experimentale printr-o simplă operație logică de extensiune, ci se sprijină întotdeauna pe laturi și aspecte *comprehensive*. Indivizii și cazurile consultate sînt numeric limitate, dar concluzia privind generalitatea notei este de neînlăturat, deoarece dovedim *experimental* și *deductiv* apartenența cu necesitate a notei la natura obiectelor individuale cercetate. Are loc, după expresia lui Bacon, o inducție amplificatoare realizată permanent sub controlul practicii și al criticii raționale. Generalul, legea, după cum arăta Lenin, nu există separat de individual, alături de acesta, ci *în* și *prin* acesta [3]. Modul de gîndire metafizic al lui Popper deschide o prăpastie de netrecut între individual și general, inducție și deducție, experiment și teorie.

Popper recunoaște numai funcția de infirmare pe care o poate desfășura experimentul în raport cu teoria. Preocupat de nevoia distincției între enunțurile „empirice" și cele tautologice sau metafizice (problema demarcației), Popper crede că a găsit în principiul falsificabilității un criteriu definitiv pentru tranșarea acesteia.

Potrivit acestui principiu, o propoziție sau un sistem de propoziții conțin informații despre lumea empirică dacă și numai dacă pot veni în contact cu experiența, pot fi supuse unor probe din care ar putea să rezulte în principiu respingerea lor. Parafrazînd o apreciere a lui Einstein privind enunțurile geometriei, Popper scrie : „În măsura în care o propoziție științifică vorbește despre realitate, ea trebuie să fie falsificabilă și, în măsura în care nu este falsificabilă, ea nu vorbește despre realitate" [4]. El nu admite deci împrejurarea în care o propoziție ar putea în același timp să exprime informații despre realitate și să fie universală și neinfirmabilă. Generalul la Karl Popper nu aparține și ontologicului, ci exclusiv formalului și convenționalului. Propozițiilor despre realitate le este proprie amenințarea permanentă de a fi dovedite ca false și de aceea nu sînt niciodată universale, în timp ce propozițiile universale sînt posibile numai în sistemele deductive și în construcțiile metafizice, dar acestea nu privesc realitatea înconjurătoare. După Karl Popper, o propoziție este falsificabilă sau empirică dacă împarte clasa tuturor propozițiilor bazice în mod neambiguu în următoarele două subclase nevide : clasa propozițiilor cu care ea este inconsistentă (sau care o exclud sau o interzic), pe care el o mai numește clasa falsificatorilor ei potențiali, și, în al doilea rînd, clasa acelor propoziții bazice, care nu o contrazic, cu care este compatibilă.

Considerînd propozițiile empirice, Popper pune accent nu pe ceea ce *afirmă* acestea, pe semnificația lor, pe evenimentul sau fenomenul obiectiv despre care informează, ci pe ceea ce *interzic*. Astfel, pentru Popper, dacă o teorie este de natură empirică (în concepția lui falsificabilă), atunci ea *interzice* nu numai o întîmplare concretă oarecare, ci întotdeauna *o clasă de întîmplări* (un eveniment). Orice teorie *exclude o clasă de propoziții bazice*, respectiv clasa falsificatorilor ei potențiali.

---

[3] Vezi V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959, p. 365.
[4] Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 314.

Astfel propoziţia „mîine va ploua sau nu va ploua", nu este o propoziţie empirică, deoarece ea nu „interzice" nimic, are clasa falsificatorilor potenţiali vidă (de aceea este, după Popper, tautologică), în timp ce propoziţiile „mîine va ploua", „mîine nu va ploua" sînt propoziţii empirice, pentru că au clasa falsificatorilor potenţiali nevidă.

Găsirea unui caz compatibil cu teoria înseamnă confirmarea *parţială, provizorie* a acesteia, în timp ce descoperirea în realitate a unui caz pe care teoria respectivă *îl interzice* înseamnă respingerea ei *definitivă*. Sub raport logic avem de-a face, după cum am mai observat, cu inferente imediate în cadrul pătratului logic între judecăţile de tip A şi O. Adevărul lui O implică nemijlocit falsitatea lui A.

Exprimată în termenii calculului cu predicate, propoziţia de mai sus devine

$$(\exists x)\,[A\,(x)\cdot\overline{B\,(x)}] \;-\!>\; \overline{(x)\,[A\,(x) \;-\!>\; B\,(x)]}$$

expresie care se dovedeşte a fi lege logică.

Într-adevăr, pentru orice propoziţie universal-afirmativă putem considera, în principiu, o clasă nevidă de propoziţii, complementară ei, care, dacă se dovedesc adevărate, atunci propoziţia noastră este falsă. Astfel, pentru orice propoziţie universal-afirmativă de tipul „toate metalele sînt solide", „toate lebedele sînt albe" etc., este suficient să dovedim că există un singur element care e metal (în formula de mai sus $A\,(x)$ şi nu are starea de agregare solidă (în formulă $\overline{B(x)}$) sau o singură pasăre care e lebădă, dar nu este albă pentru a conchide cu necesitate asupra falsităţii propoziţiei universale

$$(x)\;A\;(x) \;-\!>\; B\;(x).$$

Este incontestabil rolul propoziţiilor particular-negative în trierea şi verificarea cu mijloace experimentale, a enunţurilor unei teorii ştiinţifice.

Respingerea unei teoreme descrisă printr-o propoziţie universal-afirmativă are întotdeauna la bază găsirea a cel puţin unui caz care o infirmă, acesta fiind descris printr-o propoziţie particular-negativă. După Popper, activitatea omului de ştiinţă, experimentarea, este o permanentă străduinţă de a găsi cazuri care infirmă teoriile existente şi de a construi după respingerea acestora alte teorii tot atît de puţin stabile. Viziunea lui Popper asupra demersului cunoaşterii este unilaterală. El „vede" numai funcţia negatoare a acestuia, succesiunea permanentă a teoriilor, fiecare dintre acestea fiind falsificabilă de datele observaţionale. Îi lipseşte încrederea în existenţa unui conţinut obiectiv exprimat în fiecare teorie ştiinţifică relativă.

Ignorînd categoria de practică social-istorică pe care se reazemă în ultimă instanţă întreg edificiul cunoaşterii raţionale, teoria devine la Popper extrem de instabilă, lipsită de orice durabilitate. Caracterul cumulativ al cunoaşterii este contestat. Fiecare teorie apare ca o „tentativă", perfect nouă, independentă de teoriile anterioare. Fluiditatea teoriei, relativizarea extremă a acesteia reiese deosebit de clar din concepţia sa despre coroborare. Prin coroborare Popper înţelege capacitatea unei teorii de a face faţă verificărilor experimentale. O teorie este coroborată atîta timp cît este compatibilă cu toate experimentele efectuate. „Noi privim incompatibilitatea ca infirmare *(falsification)* a teoriei. Dar singură compatibilitatea nu trebuie să ne facă să atribuim teoriei un grad pozitiv de coroborare :

numai faptul că o teorie nu a fost falsificată nu poate, evident, fi considerat ca suficient, deoarece nimic nu este mai uşor decît să construim un număr oarecare de sisteme teoretice care să fie compatibile cu un sistem de propoziţii bazice acceptate" [5]. Popper admite *un grad pozitiv de coroborare* pentru acele propoziţii care sînt compatibile cu propoziţiile bazice acceptate, cu condiţia însă ca un număr de propoziţii bazice să fie şi ele *derivabile* din teorie, în legătură cu alte propoziţii bazice acceptate. Reiese imediat că orice proces de „coroborare" este relativ şi că trebuie definit în mod necesar într-un anumit cadru istoric şi la un anumit nivel atins de dezvoltarea ştiinţelor. Deşi teoria sa despre coroborare ar fi trebuit să-l conducă în mod necesar la afirmarea caracterului procesual al cunoaşterii, în *Logik der Forschung* Popper nu acceptă teza despre caracterul concret-istoric al adevărului. „Dacă ieri am apreciat o propoziţie ca adevărată şi astăzi o apreciem ca falsă, atunci noi asertăm în mod implicit că *am greşit ieri*, căci propoziţia a fost falsă şi ieri, atemporal falsă, dar în mod eronat considerată ca adevărată" [6]. Incontestabil că se pot întîmpla astfel de cazuri cînd o propoziţie acceptată ieri ca adevărată este în prezent dovedită ca falsă. Este cert în aceste cazuri că aprecierea făcută ieri, în lumina datelor pe care le posedăm astăzi, e „falsă". Cel mai adesea însă propoziţia declarată în lumina datelor actuale (experiment, măsurători mai fine etc.) ca falsă a fost ieri o bună aproximare a adevărului, un moment, o treaptă pe calea infinită a cunoaşterii. Karl Popper ignorează coordonata temporală, concret-istorică a desfăşurării procesului cunoaşterii.

Aprecierea dacă o propoziţie este coroborată sau nu (adică în concordanţă sau nu cu datele observaţionale) este, după Popper, o apreciere strictă logică, atemporală ; ea asertează anumite relaţii între un sistem teoretic şi unele sisteme de propoziţii bazice acceptate. Karl R. Popper înţelege adevărul în mod metafizic ca un raport dat odată pentru totdeauna. El pare a uita că datele practicii social-istorice exprimate prin aşa-numitele propoziţii bazice se schimbă şi că nu „acceptăm" aceleaşi propoziţii bazice. În lucrarea sa despre logica descoperirii ştiinţifice şi în alte studii publicate ulterior, Popper încearcă să descrie cu ajutorul aparatului logic matematic şi probabilist mecanismul coroborării, respectiv al confruntării teoriei cu practica. În esenţă, Popper spune despre o teorie t că este coroborată dacă conjuncţia dintre ea şi o propoziţie bazică acceptată notată prin b_1, (poate fi şi o conjuncţie de propoziţii bazice b_1, $b_2 ... b_n$) are drept consecinţă logică altă propoziţie bazică acceptată,

$$b_1 \cdot t \vdash b_2 .$$

Totodată, el introduce conceptul de *grad de coroborare* al unei teorii. Acesta nu depinde în primul rînd de numărul propoziţiilor bazice (cu caracter observaţional) care pot fi derivate din teorie, ci de *stricteţea* şi de severitatea verificării diferitelor cazuri. Astfel, ipoteza cea mai simplă este totodată şi ipoteza (teoria) cu cel mai înalt grad de coroborare, deoarece ea este expusă la tot pasul încercărilor de infirmare. Din tezele de mai sus privind coroborarea, Popper trage unele concluzii metodologice.

1. Nu vom recunoaşte un grad pozitiv de coroborare unei propoziţii care a fost cel puţin o dată dovedită ca falsă printr-un experiment reproductibil de mai mulţi subiecţi.

[5] Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 266.
[6] *Ibidem*, p. 275.

2. O apreciere coroborativă ulterioară poate transforma o teorie în prezent cu grad pozitiv de coroborare într-o teorie cu grad negativ de coroborare. Redînd mai simplu ideea lui Popper, am putea spune că o teorie confirmată în prezent de datele experimentale poate fi ulterior infirmată de *alte* date experimentale.

3. Un grad *negativ* de coroborare al unei teorii nu poate fi niciodată înlocuit printr-unul *pozitiv*. Cu alte cuvinte, o teză infirmată o dată printr-un experiment corect desfășurat nu poate deveni nicicînd pe viitor o propoziție adevărată.

Concluziile de ordin metodologic trase de Popper, după cum este ușor de observat, sînt dominate de observația sa privind asimetria dintre confirmare și infirmare, contestarea rolului inducției în cunoaștere. Din punctul de vedere filozofic adoptat de Popper, *experimentul* se manifestă *exclusiv* ca mijloc de verificare, ca un agent menit să trieze încercările teoretice (incontestabil, experimentul îndeplinește și un astfel de rol !), dar care nu intervine cu nimic în procesul construirii teoriei. Popper greșește profund cînd trece cu vederea rolul experimentului în *călăuzirea* construcției teoretice, cînd ignorează *sugestiile* și *indicațiile* oferite de experiment în construirea teoriei.

În *Logica descoperirii științifice*, Karl Popper nu recunoaște posibilitatea constituirii empirice, pe cale inductivă, a teoriei : „Așadar, inferența spre teorii de la propoziții particulare care sînt «verificate prin experiență» este logic imposibilă. De aceea teoriile nu pot fi niciodată verificate empiric" [7].

Manifestînd în aparență o exigență extremă față de generalizările pripite, Karl Popper rupe empiricul de rațional, nu îngăduie trecerea de la *unul* și unii la *toți*. Consecința acestui punct de vedere este postularea criteriului deductiv de verificare a teoriilor ca unicul criteriu de verificare.

În încheierea lucrării sale fundamentale, într-un paragraf intitulat „Drumul științei", Popper schițează astfel mecanismul creșterii științei : sînt propuse teorii de un anumit grad de universalitate. Acestea sînt verificate pe cale deductivă. Sînt apoi propuse teorii cu un grad mai înalt de generalitate, care, la rîndul lor, sînt probate cu ajutorul celor de nivel anterior. Metoda de verificare *(testing)* este în mod invariabil bazată pe inferențe deductive de la nivelul superior la cel inferior. Acest fel de inferențe se numesc *explicații (explanations)*, iar ipotezele de nivel superior sînt *explicatorii (explanatory)*.

„Creșterea" cunoașterii, trecerea, de exemplu în fizică, la teorii cu un grad mereu mai înalt de generalitate, apare în concepția lui Popper ca o serie infinită de teorii deductive, în care inferențele se desfășoară în mod constant numai de la general la particular. Popper nu arată *cum* introducem la un moment dat anumite ipoteze de nivel superior cu ajutorul cărora explicăm propozițiile subordonate. De altfel, de pe poziția deductivismului exclusivist pe care se situează, nici nu mai poate da o explicație satisfăcătoare factorilor care conduc la alegerea *anumitor ipoteze* și nu a altora pentru construirea unei teorii. Prin renunțarea la principiul inducției și la ideea raportării teoriei la datele experienței, la concepția după care *stimulul principal pentru perfecționarea teoriei științifice îl constituie experiența*, elaborările teoretice își pierd orice valoare de cunoaștere, își pierd funcția lor de reflectare a lumii înconjurătoare. Raționalismul absolutizant al lui Popper sfîrșește în iraționalism și agnosticism.

---

[7] Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 40.

„Știința nu este un sistem de propoziții certe, bine stabilite ; nici nu este un sistem care avansează statornic către o stare de finalitate *(state of finality)*. Știința noastră nu este cunoaștere *(epistéme)* ; ea nu poate să pretindă niciodată că a atins adevărul sau cel puțin un înlocuitor al acestuia cum este probabilitatea... Noi nu cunoaștem : noi putem numai ghici" [8].

Între această concluzie a cărții lui Popper *Logica descoperirii științifice*, tipărită pentru prima dată în 1934, și afirmația sa din prefața la ediția din 1959, după care filozofia trebuie să contribuie la „înțelegerea lumii, inclusiv a noastră înșine și a cunoașterii ca parte a lumii", este o prăpastie de netrecut.

Aceeași tendință de abandonare a unor teze agnostice, fățiș iraționaliste, susținute în lucrări anterioare, se observă în comunicarea *Unele observații asupra adevărului și creșterii cunoașterii*, prezentată la congresul de la Stanford din 1960. Abordînd din nou problema teoriei științifice și a funcțiilor ei, Karl Popper emite o serie de observații judicioase privind căile și metodele de verificare a teoriilor din științele experimentale și de apreciere a valorii lor de cunoaștere. Dintre două teorii care descriu același domeniu de obiecte la un moment dat, Popper acordă prioritate teoriei care conține o cantitate de informație mai mare, care este logic mai strictă, are o forță explicativă și predictivă mai mare, care este mai ușor verificabilă.

Toate aceste note sînt rezumate de Popper prin expresia „posedă un grad mai înalt de conținut empiric" și, în consecință, poate fi supusă mai ușor verificării experimentale. Și de această dată însă procedeul verificării experimentale, succesiunea în timp și multitudinea experimentelor sînt privite de către Popper ca avînd în primul rînd o funcție de asanare a corpului cunoașterii, de triere și de îndepărtare a enunțurilor inconsistente, eronate și nu concomitent și o funcție de confirmare pozitivă, de acumulare și consolidare continuă a adevărurilor științei. În contradicție flagrantă cu poziția sa anterioară, Karl Popper afirmă în comunicarea amintită valoarea de reflectare a lumii înconjurătoare pe care o au teoriile științifice. „Așadar, criteriul nostru al progresului sau al potențialului de creștere a cunoașterii este creșterea conținutului informațional sau a conținutului empiric al teoriilor noastre și, în același timp, creșterea verificabilității lor" [9].

Pornind de la contribuția lui A. Tarski la definirea adevărului în limbajele formalizate, Popper caută o extindere și aplicare a concluziilor acestuia la analiza limbajului curent al științei. Concepția lui Tarski despre adevăr este folosită de Popper pentru a reveni la definirea adevărului ca o corespondență între idee și fapt.

Dacă cu trei decenii în urmă drumul cunoașterii era pentru Popper o succesiune infinită de „anticipări" și „ghiciri" nemotivate rațional și neîntemeiate experimental (deoarece inducția generalizatoare nu este posibilă) și tot atîtea infirmări, în comunicarea citată recunoașterea adevărului obiectiv îi apare lui Karl Popper ca o condiție necesară pentru înțelegerea funcției „purificatoare", de înlăturare a erorilor, pe care o îndeplinește experimentul. „Cred că singură ideea de adevăr este cea care ne permite să vorbim cu sens despre greșeli și criticism ra-

[8] Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 280.

[9] Karl Popper, *Some comments on truth and the growth of knowledge în Logic, methodology and philosophy of science*, Stanford University Press, 1962, p. 288.

ţional, care face posibilă discuţia raţională, adică discuţia critică pentru căutarea greşelilor cu scopul serios de a elimina cît mai multe, pentru a ne apropia de adevăr. Aşadar, chiar ideea erorii şi a infirmării *(fallibility)* presupune ideea unui adevăr obiectiv ca un etalon pe care s-ar putea să nu-l atingem" [10]. După ce menţionează că ideea de adevăr în sens general şi ideea apropierii din ce în ce mai mult de adevăr i-au părut mult timp ca avînd un aer metafizic (nu este greu de văzut aici aderarea lui Popper la ideile Cercului vienez), el afirmă că şi-a reconsiderat poziţia şi că pe baza ideilor lui Tarski putem spune despre o teorie ştiinţifică fără nici o notă de vag sau alte dificultăţi că ea corespunde mai bine decît altele obiectului descris, datelor observaţionale. Popper oferă în continuare o serie de criterii după care o teorie ştiinţifică poate fi apreciată ca exprimînd mai bine decît altele domeniul de obiecte considerat. Aceste criterii sînt : teoria în cauză ia în considerare şi explică un număr mai mare de fapte ; le explică mai amănunţit ; emite judecăţi mai precise ; supune verificării propoziţii neverificate de alte teorii ; conduce la conceperea de noi şi neaşteptate experimente ; realizează sinteze mai ample decît teoriile anterioare. Criteriile de mai sus pentru compararea competitivă a două sau mai multe teorii prezintă interes. Nu ne vom ocupa însă în cele ce urmează de procesul dialectic al trecerii de la o teorie ştiinţifică la alta şi de rolul practicii experimentale în realizarea acestui salt. Vom observa numai că revenirea lui Karl Popper la recunoaşterea conceptului de adevăr în logica şi filozofia ştiinţei se face pe o cale relativ întortocheată şi că nu era neapărat nevoie de medierea teoriei lui Tarski despre conceptul de adevăr în sistemele formale pentru a admite şi folosi această noţiune în ştiinţele experimentale. Definirea adevărului ca o corespondenţă între noţiunile şi propoziţiile noastre şi domeniul proceselor şi fenomenelor a fost cunoscută încă de filozofia antică (Aristotel). Ea este proprie, după cum observa V. I. Lenin, oricărui om de ştiinţă care îşi propune cu seriozitate să cunoască lumea înconjurătoare. Dar, din punctul de vedere al precursorilor pe care îi recunoaşte, gîndirea filozofică a lui Popper este influenţată în primul rînd de concepţiile idealiste (ale lui Berkeley, Hume şi Mach, de la care a preluat „pasiunea" pentru verificarea empirică, şi Kant, de la care a împrumutat „pasiunea" pentru cunoaşterea raţională, pentru formalism şi deductivism). Un alt izvor al problematicii pe care o dezbate K. Popper şi al unora dintre soluţiile pe care le dă sînt lucrările de filozofie a ştiinţei ale lui Poincaré, Wittgenstein, Carnap, Tarski. Asemenea multor dintre filozofii Cercului vienez, la şedinţele căruia a participat într-o anumită perioadă, Popper a căutat multă vreme să excludă teoria adevărului din filozofie, ca o preocupare metafizică, speculativă.

Cum se explică această revenire la teoria adevărului şi de ce acceptă Popper în prezent, după ce a respins mai bine de treizeci de ani, definirea adevărului ca o corespondenţă între noţiunile şi judecăţile noastre şi domeniul obiectelor ?

Credem că aceste schimbări sînt consecinţa eşecului pe care l-au suferit în *practică* teoriile neopozitiviste în încercarea lor de a servi drept metodologie a ştiinţei. Cercetătorii naturii, şi nu numai ei, au respins o filozofie a ştiinţei care renunţă la conceptul de adevăr.

---

[10] Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 290.

Experimentatorul, fizician sau biolog, trebuie să discearnă în fiecare moment între adevăr şi eroare şi de aceea nu se poate dispensa de utilizarea conceptului de adevăr.

Numeroşi oameni de ştiinţă au luat poziţie critică împotriva concepţiilor neopozitiviste, au arătat incompatibilitatea acestora cu practica cunoaşterii ştiinţifice. Semnificative din acest punct de vedere sînt şi obiecţiile critice formulate împotriva teoriei cunoaşterii a neopozitivismului de către neoraţionalişti grupaţi în jurul revistei „Dialectica" [11].

Credem, totodată, că revenirea lui Karl Popper la definirea aristotelică a adevărului şi utilizarea termenului de adevăr obiectiv a fost mult înlesnită de orientarea cercetărilor actuale de logică matematică spre problemele de semantică şi spre căutarea unor căi de adecvare a formalismelor logice la structura şi demersul cunoaşterii din ştiinţele particulare.

★

În rîndurile de mai sus ne-am limitat la consemnarea liniilor fundamentale ale gîndirii filozofice a lui Karl Popper, şi îndeosebi la concepţia lui despre structura şi funcţiile teoriei ştiinţifice, tehnica şi procedeele de verificare a afirmaţiilor ştiinţei.

Este demnă de o cercetare aparte concepţia sa privind teoria explicaţiei, legile naturii şi expresia lor logică, raporturile sale cu fondatorii Cercului vienez.

Dacă L. Wittgenstein, R. Carnap şi M. Schlick au încercat într-o perioadă să reducă orice propoziţie a ştiinţei la o funcţie de adevăr a unor propoziţii atomare, toate celelalte propoziţii fiind pseudopropoziţii, enunţuri lipsite de sens, „metafizice", Popper introduce distincţia dintre propoziţiile teoretice ale ştiinţelor empirice şi propoziţiile din sistemele deductive formale cu ajutorul principiului falsificabilităţii, care permite în cazul fiecărei propoziţii o *decizie parţială, unilaterală, asimetrică.* Prin principiul falsificabilităţii, Popper afirmă apartenenţa la ştiinţele empirice şi include în sistemul deductiv al acestora doar propoziţiile care sînt sub incidenţa verificării experimentale potrivit schemei date mai sus.

Greşeala lui Schlick este, după Popper, presupunerea că orice propoziţie autentică trebuie să fie complet decidabilă, întemeiată pe o verificare sau infirmare empirică. Dimpotrivă, Popper susţine că putem interpreta legile naturii ca propoziţii autentice parţial decidabile.

Fără să ducă observaţia sa critică pînă la capăt, să recunoască funcţia *pozitivă* de confirmare pe care o are experimentul, Popper face unele observaţii critice judicioase la adresa neopozitiviştilor.

Pozitiviştii, în nerăbdarea lor de a desfiinţa «metafizica» — observă Karl Popper —, desfiinţează ştiinţele naturale o dată cu ea. Căci legile ştiinţei nu pot fi reduse nici ele la propoziţiile elementare ale experienţei, la aşa-numitele propoziţii protocolare. Dacă aplicăm în mod consecvent criteriul lipsei de sens propus de Wittgenstein, vom respinge ca lipsite de sens acele legi ale naturii a căror cercetare este, după Einstein, „suprema sarcină a fizicianului" ; ele nu vor putea

---

[11] Vezi Clara Dan, *Neoraţionalismul, un curent antipozitivist în filozofia burgheză,* în *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii,* vol. X, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 262—283.

fi niciodată acceptate cu propoziţii autentice şi legitime. Karl Popper observa pe bună dreptate că „în loc să înlăture metafizica din ştiinţele empirice, pozitivismul conduce la invazia metafizicii în domeniul ştiinţei" [12].

După cum a reieşit din cele de mai sus, Popper însuşi nu scapă tendinţelor metafizice ; metoda deductivă de verificare a propoziţiilor în absenţa recunoaşterii principiului inducţiei şi a teoriei reflectării conduce în mod necesar la idealism.

★

Karl Popper a ridicat unele probleme autentice ale logicii ştiinţei, a pledat pentru utilizarea mijloacelor noi oferite de logica matematică şi de teoria probabilităţilor în rezolvarea lor, propunînd unele soluţii originale în această direcţie. Sînt, de asemenea, demne de reţinut unele observaţii ale sale privind raportul dintre teorie şi experiment, asimetria dintre confirmare şi infirmare, problema coroborării cunoştinţelor noi, funcţia de verificare pe care o îndeplineşte experimentul.

Neînţelegînd rolul practicii în cunoaştere şi respingînd metoda inducţiei în construirea teoriilor ştiinţifice, Popper, în *Logica descoperirii ştiinţifice*, are tendinţa de a absolutiza metoda deductiv-raţională, alunecă spre idealism şi convenţionalism, neagă valoarea de adevăr a teoriilor ştiinţifice, văzînd în ele simple anticipări, „tentative", construcţii provizorii lipsite de conţinut obiectiv, supuse permanent tirului experienţei, încercărilor de a fi dovedite ca erori.

Experimentul, practica, intervine doar *după* constituirea teoriei, avînd rolul unilateral de a verifica sau *infirma* teoriile. Popper neagă rolul experimentului în *geneza* teoriei ştiinţifice.

Una dintre slăbiciunile fundamentale ale logicii ştiinţei dezvoltate de el este *îndepărtarea ei de istoria concretă a cunoaşterii ştiinţifice*, renunţarea la analiza structurii logice a unei ştiinţe sau teorii particulare (aceasta este urmarea directă a respingerii principiului inducţiei).

Popper oscilează între încrederea absolută în demonstraţia logică, deductivă, care trece de la general la particular, şi cerinţa de a supune orice enunţ verificării experimentale. Metoda deductivă de verificare şi principiul falsificabilităţii (sau al infirmabilităţii) sînt polii contradicţiei în care se zbate gîndirea teoretică a lui Popper.

Sub presiunea materialismului spontan generat de ştiinţele naturii şi sub influenţa intensificării în etapa actuală a cercetărilor logice în direcţia semanticii şi analizei limbajului ştiinţei, Popper a abandonat unele dintre punctele sale de vedere anterioare, ajungînd să admită definiţia adevărului ca o corespondenţă între reprezentările noastre şi obiect, să recunoască funcţia reflectorie a teoriei ştiinţifice.

Este o dovadă în plus a justeţei observaţiei leniniste după care ştiinţele contemporane ale naturii conduc în mod necesar, în ciuda a numeroase ocolişuri şi contradicţii, la concluzii filozofice materialiste.

---

[12] Karl R. Popper, *The logic of scientific discovery*, p. 37.

„CULTURĂ" ŞI „CIVILIZAŢIE" IN FILOZOFIA BURGHEZĂ DIN ROMÂNIA

DE

Z. ORNEA

Teza sociologică potrivit căreia între „cultură" şi „civilizaţie" s-ar fi stabilit raporturi antinomice a avut un larg ecou în filozofia burgheză din România. Articolul evidenţiază evoluţia cronologică a acestei teze în cadrul unor etape marcate de junimism, sămănătorism şi gîndirism, precum şi circulaţa unor motive preluate din sociologia germană modernă.

Falsa antinomie dintre „cultură" şi „civilizaţie", care a ocupat de la sfîrşitul veacului al XIX-lea un loc important în filozofia burgheză modernă a culturii, şi-a prelungit puternic ecourile în filozofia românească. În jurul acestei probleme au avut loc, în publicistica românească a vremii, numeroase discuţii şi controverse, unele curente de idei folosind-o drept element, nu o dată principal, în fundamentarea concepţiei lor ideologice. Nu putem, firește, epuiza aici toate laturile chestiunii sau chiar să-i urmărim întreaga arie de cuprindere şi de manifestare. *Ne propunem să relevăm numai modalitatea specifică de afirmare a falsei antinomii dintre „cultură" şi „civilizaţie" în trei din principalele curente de idei din filozofia şi cultura românească: junimism, sămănătorism, gîndirism.*

Înainte de aceasta, se impune însă examinarea, firește succintă, a istoricului constituirii în sociologia burgheză modernă a acestui capitol din filozofia culturii. Altfel spus, să indicăm, de fapt, izvoarele primare folosite abundent de către cei care au încercat să acrediteze în filozofia românească blamul la adresa „civilizaţiei", exaltînd valorile unei „culturi" definite şi interpretate denaturat.

★

Antecedentele curentului de care ne ocupăm trebuie căutate încă în prima jumătate a veacului trecut. De hotărîtoare importanţă este în această direcţie

Rev. filoz. 12, 11, p. 1417—1546 Bucureşti, 1965

filozofia romantică germană. Romantismul reacționar german, refractar progresului social realizat de societate, manifestînd o opoziție declarată față de raționalismul francez, s-a distins în epocă prin vehemența tînguirilor elegiace despre dezastrul vremurilor noi, prin afirmarea stăruitoare a dezideratelor privind necesitatea reîntoarcerii la „puritatea" trecutului liniștit și patriarhal. Întreaga filozofie a Restaurației s-a ridicat împotriva „legitimității" înnoirilor social-economice, pe care le reducea arbitrar la preferințe de natură suprastructurală, ignorînd cauzalitatea materială care le-a determinat. Marx spunea că „prima reacțiune împotriva revoluției franceze și a iluminismului legat de ea a fost, firește, de a privi totul din punct de vedere medieval, romantic" [1]. Această caracterizare se referă la romantismul reacționar german, care a servit ca instrument util iuncherimii prin idealizarea evului mediu, prin îndemnul la întoarcerea spre trecut, conceput ca un climat ideal pentru viața spirituală. Acest climat ideologic, continuat mai tîrziu de Schopenhauer, prezintă neîndoielnic înrudiri de structură și poziție de clasă cu concepțiile sociologice pe care le vor afirma mai tîrziu un Tönnies, un Chamberlain, un A. Weber etc.

În ultimul pătrar al veacului al XIX-lea, sociologia germană înregistrează prin lucrarea de mare răsunet *Gemeinschaft und Gesellschaft*, datorată lui Ferdinand Tönnies, apariția unei noi orientări (care continua, de fapt, într-o formă bine conturată și mult exagerată unele dintre punctele de vedere afirmate de filozofia romantică germană — Tieck, Schleiermacher, Novalis, chiar Herder etc. și mai ales elemente importante ale filozofiei lui Schopenhauer). Expresie ideologică a dezideratelor iuncherimii și ale micii burghezii, noul curent avea să inaugureze în sociologie blamul radical față de orașul industrial, elogiind virtuțile vieții pure, comunitare a satului patriarhal.

Cele două categorii sociologice („comunitate" și „societate"), pe care Tönnies le-a definit în raporturi de ireductibilă antinomie, evidențiau clar simpatiile sociale și de clasă ale părintelui sociologiei germane moderne. *Comunitatea*, domeniu de manifestare a „voinței organice" (corespunzînd, într-un fel, „lumii ca voință" din filozofia lui Schopenhauer), devenea forma primară, organică a vieții sociale, în care domină legăturile de sînge, de obicei și de credință, relațiile comunitare fiind de aceea spontane, vii, afective. Dimpotrivă, *societatea*, dominată de „voința reflectată" („lumea ca reprezentare" din opera lui Schopenhauer), adună un număr de indivizi care trăiesc laolaltă fără o legătură intimă reală. Simpatia lui Tönnies e vizibil îndreptată spre forma socială vegetativă, gregară a comunității, care ar fi asigurat indivizilor raporturi apropiate de familie, bazate pe conservarea tradiției, a obiceiurilor și a religiei, condamnînd, cînd direct, cînd indirect, mecanica frigidă a vieții societare (mercantile), care, realizînd colosul amorf al marelui oraș industrial, devine ferment de disoluție a ordinii familiale. Opțiunea lui Tönnies pentru orînduirile sociale precapitaliste (mult înfrumusețate) este stridentă.

Treptat, cele două categorii sociologice fundamentale create de Tönnies au căpătat valori exacerbate cu consecințe nefaste pe plan politic. În planul ideologiei s-a ajuns, încă la sfîrșitul veacului trecut, prin strădania forțelor sociale tradiționaliste, conservatoare, la afirmarea celebrei contradicții inventate dintr[illegible]

[1] K. Marx și F. Engels, *Despre artă și literatură*, București, E.P.L.P., 1953, p. 240.

„cultură" şi civilizaţie". Fără îndoială, orînduirea capitalistă acţionase negativ şi deformant asupra culturii, suscitînd justificate ostilităţi împotriva industrialismului uniformizant al civilizaţiei capitaliste. Dar această stare de fapt adevărată a fost transformată, nu fără un interes anume, în sursa creării unei dualităţi antinomice, stabilindu-se false raporturi de ireductibilă opoziţie între „cultură" şi „civilizaţie". „Cultura" era înfăţişată drept păstrătoarea „matricei specifice, organice", dominată de tradiţii, obiceiuri, religie, sursă unică a autohtonismului, expresie concentrată a tendinţelor spirituale refractare înnoirilor distrugătoare ale civilizaţiei. Dimpotrivă, sfera „civilizaţiei" era arbitrar limitată la formele vieţii materiale — forţele de producţie cu tehnica lor specifică fiecărei trepte a evoluţiei sociale, formele social-politice de organizare a vieţii sociale —, prezentate stăruitor ca opuse şi fără nici o contingenţă cu sfera elementelor culturii.

Nu ne oprim asupra concepţiei lui Alfred Weber, care a contribuit şi el la adîncirea falsei opoziţii dintre „cultură" şi „civilizaţie", pentru a zăbovi puţin asupra operei, cu deosebire simptomatică pentru această orientare în sociologia germană, a *sociologului englez prin origine, dar naturalizat german*, Houston Stewart Chamberlain. La Chamberlain, conceptul de „cultură", înţeles în termenii de mai sus, e explicat prin caracteristici de rasă, apărînd ca un fenomen fix, imuabil, datorat purităţii rasei, în misterul căreia trebuie căutate determinările ei specifice. La rîndul ei, „civilizaţia" modernă, rezultat al unor suprapuneri exterioare, rămîne domeniul de acţiune a elementelor materiale, fără aderenţă intimă cu straturile profunde, definitorii ale rasei. „Cultura" e, aşadar, scoasă din ordinea posibilă a evoluţiei şi transformării şi prezentată drept un *summum* de caracteristici ancestrale, determinate de profilul rasei, „cu contrastele şi caracterul ei fixate o dată pentru totdeauna", fără nici o aderenţă cu ştiinţa şi civilizaţia, izolate în afara zonelor spiritualităţii.

În sfîrşit, cel care va duce la ultimele consecinţe falsa antinomie dintre „cultură" şi „civilizaţie" va fi filozoful münchenez Oswald Spengler, cu al său *Der Untergang des Abendlandes*. Spengler îşi revendica pe bună dreptate „meritul" de a fi fost primul care a privit categoriile de „cultură" şi „civilizaţie" nu într-un raport de simultaneitate, ci de succesiune. Într-adevăr, la Spengler, „cultura" e o stare organică, legată de natură şi de fenomenele biologice, anterioară şi contrară civilizaţiei. Spengler pretindea că o cultură se naşte în momentul cînd un mare suflet se deşteaptă din străvechile zăcăminte de viaţă ale umanităţii veşnic copilăreşti. Orice cultură s-ar reduce la un raport adînc simbolic şi aproape mistic cu întinderea, cu spaţiul în care şi prin care ea vrea să se realizeze. Odată înfăptuită misiunea ei istorică, cultura moare, transformîndu-se în stadiul degradat al civilizaţiei. Civilizaţiile, declara Spengler, sînt stările cele mai exterioare şi mai artificiale pe care le poate atinge o speţă umană superioară. Ele ar semnifica bătrîneţea spirituală şi oraşul mondial petrificat.

Sociologia ştiinţifică a combătut cu consecvenţă concepţia care opunea culturii civilizaţia. În realitate, civilizaţia nu poate fi disociată arbitrar de ansamblul culturii, în sfera căreia intră deopotrivă elemente ale aşa-zisei „civilizaţii" (tehnica etc.), după cum cultura trebuie considerată ca o componentă a unui anumit tip de formaţiune social-economică. Cultura spirituală („cultura"), ca şi cea materială („civilizaţia"), este determinată istoric de gradul de dezvoltare a forţelor de producţie. Antinomia dintre cele două concepte, crescută pe fundalul unei concepţii idealiste şi retrograde, e artificială. Într-o lucrare închinată dez-

baterii problemei sociologiei culturii, acad. C. I. Gulian observa cu justeţe : „Între civilizaţie şi cultură există o *deosebire*, dar niciodată o *opoziţie*. Orice cultură am lua ca exemplu — antică sau arabă, primitivă sau modernă, egipteană sau chineză —, vom constata că ea se sprijină totdeauna pe o anumită treaptă de civilizaţie" [2]. Civilizaţia nu poate fi de aceea nici apogeul, dar nici declinul culturii, ci întotdeauna baza ei materială. Tudor Vianu avea dreptate să afirme în lucrarea sa *Filozofia culturii* : „Mărturisesc că nu înţeleg destul de bine atitudinea polemică faţă de civilizaţie, pe care o afişează unii dintre gînditorii care disting între cultură şi civilizaţie. Civilizaţia nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul din aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizaţiei pentru a obţine cultura, trebuie cel mult să dorim completarea ei" [3].

★

Ecourile acestei direcţii din sociologia burgheză germană modernă — evidenţiate aici succint şi în momentele ei principale — s-au prelungit sensibil şi în filozofia şi sociologia burgheză românească. Un examen atent dezvăluie cu claritate existenţa unei orientări bine conturate în filozofia românească, în care blamul la adresa oraşului industrializat şi apologia idealizantă a satului patriarhal sînt fundate pe vădite împrumuturi din fondul comun al sociologiei germane, cu distincţia cînd expres mărturisită, cînd implicită între „comunitate" şi „societate", între „cultură" şi „civilizaţie". Expresie întotdeauna a forţelor sociale ostile progresului industrial, aplecarea spre paseism şi formele tradiţionaliste poate fi detectată în istoria filozofiei româneşti de la junimism pînă la gîndirism, motivele, în esenţă aceleaşi, circulînd cu o frecvenţă precisă de-a lungul unui întreg secol. Pare, la prima vedere, ciudată stabilirea unei linii de continuitate între junism şi gîndirism. Într-adevăr, ce are comun un curent ideologic de elevată ţinută intelectuală ca junimismul, care a afirmat cu nedezminţită consecvenţă raţionalismul şi spiritul de toleranţă, darvinismul şi spencerianismul — chiar dacă a acreditat puncte de vedere sociologice retrograde —, cu spiritualismul gîndirist de esenţă medievalizantă, care s-a năpustit cu ură oarbă împotriva raţionalismului şi a întregii gîndiri filozofice europene de la Descartes la materialiştii francezi, decretînd — ca N. Roşu — că „apariţia lui René Descartes la orizontul filozofiei occidentale este catastrofală" [4] şi vociferînd huliganic împotriva „matroanei gîndire" şi a „curvei raţiune" ? Şi totuşi, oricît de paradoxal ar părea, istoria filozofiei româneşti are de înregistrat fenomenul ciudat şi contradictoriu al unei neîndoielnice circulaţii a motivelor ideologice între junimism, sămănătorism şi gîndirism, pe care ne propunem să le evidenţiem în cele ce urmează. Iar substanţa comună a acestor apropiate orientări sociologice o constituie, cum am spus, tendinţa spre conservare a tradiţionalismului rural, ofensiva antiindustrialistă.

Junimismul s-a constituit, ca un curent de gîndire în cultura şi filozofia românească, la sfîrşitul deceniului al VII-lea al secolului trecut.

---

[2] C. I. Gulian, *Introducere în sociologia culturii*, Bucureşti, Edit. de stat 1947, p. 11.
[3] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, *Bucureşti*, Edit. „Publicom", 1945, p. 29.
[4] N. Roşu, *Dialectica naţionalismului*, Bucureşti, ed. a 2-a, 1941, p. 120.

Pornind de la unele deficienţe reale ale organismului suprastructural românesc, reprezentanţii săi au întocmit de pe poziţii criticiste rechizitoriul aspru a ceea ce considerau a fi import dăunător de idei liberaliste. Întreaga suprastructură politică şi culturală românească era decretată a fi „o plantă străină", procurată prin import şi adaptată silnic într-un mediu nepotrivit unor atare înnoiri. Această restructurare de suprafaţă a formelor ar fi fost în neîmpăcată contradicţie cu tradiţiile politice ale ţării, cu firea şi structura sufletească a poporului, cu fondul său de cultură, provocînd anomalii de o gravitate extremă. Aceste aşa-zise forme fără conţinut corespunzător, care nu ar fi fost chemate la existenţă de evoluţia organică a fondului, au nutrit substanţa celebrei teze a „formelor fără fond", de principală însemnătate în ideologia junimistă. Încă în 1868 Maiorescu semnalase greşeala păturii de intelectuali liberali care, în contact cu Apusul, „se pătrunseră numai de efecte, dar nu pătrunseră pînă la cauze, văzură numai formele de deasupra ale civilizaţiunii, dar nu întrevăzură fundamentele istorice mai profunde, care au produs cu necesitate acele forme şi fără a căror preexistenţă ele nici nu ar putea exista" [5]. În 1870, în prelegerea despre *Formă şi fond*, Maiorescu, după expunerea teoretică a problemei, prevenea din nou că „românii comit cele mai mari greşeli în această privinţă, ei *introduc lucruri fără necesitate decursă din spiritul naţiunei*, se impun instituţiuni neînţelese mai de nimeni, *ignorîndu-se astfel caracterul şi deprinderile poporului şi nesocotindu-se faptul incontestabil că popoarele nu se ridică la o cultură adevărată decît cu încetul*" [6]. Reţinînd de aici ideea afirmării conceptului de evoluţie organică treptată, trebuie menţionat că accentul apăsat asupra necesităţii de a pune în consonanţă formele evolutive cu spiritul naţiunii, cu deprinderile şi caracterul poporului este deplin revelatoare pentru crezul ideologic junimist. Ieremiada după tradiţiile trecutului care ar fi fost brusc încălcate de paşoptişti o aflăm şi la Th. Rosetti, unul dintre cei cinci fondatori ai Junimii. În studiul din 1874, intitulat *Direcţiunea progresului nostru*, Rosetti declara că, *„în dorul nemărginit şi nesocotit de a ne însuşi formele civilizaţiei înaintate*, de a introduce în viaţa noastră publică instituţiile popoarelor celor mai culte, *ni s-au rupt cu o mînă sacrilejă toate tradiţiile vechi, tot şirul dezvoltării istorice*" [7].

Se impune observaţiei că junimismul surprindea aici o stare de fapt, exagerînd-o, ca de obicei, şi folosind-o ca argument central în ofensiva criticistă pe tărîm ideologic. Într-adevăr, după 1866 România a trăit intens în cîţiva ani de masivă adoptare a modalităţii de organizare politică-socială apuseană, restructurînd astfel întreaga suprastructură politică. A fost o efectivă perioadă de inflaţie legislativă, cînd, după adoptarea Constituţiei din 1866, lege după lege promulga apariţia unor organisme politice moderne. Fără îndoială că în această operaţie de „modernizare" nu s-a ţinut întotdeauna seama de specificitatea istorică locală, dînd naştere la unele anomalii. E greu de presupus însă că „modernizarea" aceasta putea să fie realizată prin conservarea vechilor aşezăminte şi legiuri, expresii ale rînduielilor feudale. În mod necesar, acestea trebuiau înlăturate, locul lor luîndu-l o constituţie de tip burghez, o nouă legislaţie, noi forme

[5] T. Maiorescu, *În contra direcţiei de azi în cultura română*, în „Convorbiri literare", decembrie 1868, p. 303.
[6] „Convorbiri literare", mai 1871, p. 69 (subl. ns.).
[7] Th. Rosetti, *op. cit.*, în *Antologia Junimii*, p. 132.

de organizare suprastructurală de natură burgheză. Anomaliile de care am amintit, surprinse de junimism, proveneau în bună măsură din faptul că organisme tipic capitaliste fuseseră create într-o țară în care relațiile economice feudale erau încă foarte puternice. Nu e mai puțin adevărat însă că această operație de modernizare a organismului suprastructural românesc era istoricește necesară, reclamată fiind de prefacerile de natură capitalistă petrecute pe plan economic și social. Ceea ce părea, pe bună dreptate, exagerat la început și-a demonstrat cu timpul utilitatea și — paradoxal — Constituția și întreaga organizare statală burgheză au fost apărate în chip hotărît chiar de fruntașii junimismului.

Pledoaria tînguitoare a junimismului, de fapt un fel de sociologie beletristică, elaborată pe alăturea de cercetarea faptelor, era prin excelență negatoare. El nu opunea însă nimic pozitiv noilor stări, denunțate ca străine și dăunătoare. Din luările de atitudine ale purtătorilor de cuvînt ai junimismului este foarte greu de determinat care este profilul „fondului" nostru pe care îl tot prezentau ca amenințat de năvala „formelor" importate. Uneori, ce-i drept foarte rar, se pare că fondul ar fi starea economică-socială, redusă falsificator la relațiile economice feudale, negîndu-se consecvent existența burgheziei („singurele clase reale sînt boierii și țărănimea"). În mod frecvent însă „fondul" era căutat exclusiv în zonele „culturii", ale tradițiilor și ale datinilor strămoșești. Dar, chiar pornind de la acest al doilea punct de vedere, nu se poate să nu observăm că junimismul inițial, al fondatorilor, nu a izbutit să indice, la nivel cît de cît organizat, fie și elementele constitutive ale acestei culturi pe care o apărau cu atîta consecvență de infiltrațiile dăunătoare ale „noii civilizații". Făcînd eforturi de a le determina, Th. Rosetti, de pildă, le căuta exclusiv în sfera morală, observînd în termeni generali că ea ar fi prin excelență refractară tendințelor înnoitoare. De aici, socotea el, provine și marea greșeală rezultată din strădaniile pașoptiștilor, care au încercat introducerea „deodată și cu toptanul a unei culturi cu totul nouă într-o țară picată de veacuri în cea mai adîncă lîncezire și inerție" [8].

Fragilitatea excesivă a ideologiei junimiste va căpăta un apreciabil spor de organizare sistematică de-abia la începutul secolului al XX-lea, prin contribuția substanțială a unuia dintre reprezentanții tinerei generații de junimiști, cu grijă pregătită de Maiorescu. Este vorba de tînărul junimist Constantin Rădulescu-Motru, care în 1904 publică volumul *Cultura română și politicianismul*. De astă dată, teza despre antinomia dintre „cultură" și „civilizație" nu mai este, ca în cazul ideologiei junimiste a fondatorilor, doar implicită. Lucrarea lui Rădulescu-Motru se încadrează deschis, în întregime în acest nou curent apărut în sociologia burgheză modernă. Rădulescu-Motru, cu o formație filozofică și sociologică germană, citise, printre altele, și opera lui H. St. Chamberlain, pe care o și prezintă în 1900 pe larg în publicația condusă de el, „Noua revistă română" [9]. De notat că Motru respinge teoria lui Chamberlain asupra raselor („succesul ei este însă departe de a fi datorit unei comori de adevăruri indiscutabile ce s-ar cuprinde într-însa"), reținînd însă punctul de vedere al sociologului german în problema raportului dintre „cultură" și „civilizație". Tezele de bază

---

[8] Th. Rosetti, *op. cit.*, în *Antologia Junimii*, p. 132.

[9] C. Rădulescu-Motru, *Filozofia lui H. Chamberlain asupra raselor*, în „Noua revistă română", 1 septembrie 1900, nr. 17.

ale lucrării lui Motru sînt vizibil influenţate de climatul filozofic în care se formase.

În prelungirea directă a ideologiei junimiste pe care o dezvoltă şi căreia îi conferă tardiv substanţă teoretică, lucrarea lui Rădulescu-Motru este închinată combaterii consecinţelor, socotite dezastruoase, ale adoptării, prin împrumut din afară, a unor forme de civilizaţie nepotrivite. Lucrarea are aşadar, în centrul ei, teza maioresciană a discrepanţei dintre fond şi formă. De astă dată nu ne mai aflăm însă înaintea unor ezitări în ceea ce priveşte determinarea caracterului celor două elemente ale relaţiei („formă" şi „fond"). Punctul de vedere al lui Motru este cu precizie delimitat, „fondul" fiind subsumat sferei „culturii", iar „forma" celei a „civilizaţiei". Metodic, Motru începe prin a studia şi explicita cele două concepte principale cu care operează. „Cultura — după el — este o condiţiune indispensabilă pentru dezvoltarea popoarelor ieşite din starea de barbarie. În cultură se oglindeşte finalitatea conştiinţei sociale : prin aceasta, faptele omeneşti dobîndesc un înţeles mai înalt, devin istorice... Într-adevăr, bunurile sufleteşti din care e constituită cultura sînt în realitate singurele baze mai durabile pentru întemeierea unei vieţi sociale". Bunurile acestea sufleteşti din care e constituită cu exclusivitate cultura s-ar limita, după opinia lui Motru, la „credinţele religioase, obiceiurile, instituţiunile şi valorile morale, operele de artă şi adevărurile ştiinţei" [10]. Sau şi mai apăsat : „Fiinţa ei (a culturii — *Z.O.*) se identifică cu dispoziţiunile sufleteşti ale societăţii, iar legile ei sînt de natura legilor cărora le urmează fenomenele sufleteşti în genere" [11]. Aşadar, în concepţia lui Motru, cultura e limitată neştiinţific la sfera elementelor spirituale, locul principal ocupîndu-l valorile morale şi sufleteşti care ar şi determina-o corespunzător. Elementele culturii materiale, în egală măsură rezultatul însuşirilor specifice fiecărui popor, sînt excluse din sfera „adevăratei" culturi şi încadrate abuziv în „civilizaţie". Opinia lui Motru e în această privinţă de o limpiditate categorică. „Cultura nu rezidă în obiectele externe şi materiale pe care le aveau înaintea noastră, ci în forţa internă care le-a produs pe acestea. Bunurile culturale sînt înseşi dispoziţiunile actuale ale sufletului unei generaţiuni".

Odată caracterizat conceptul de „cultură", Motru se opreşte asupra celui de „civilizaţie", stabilind şi deosebirile dintre ele. Astfel, precizează autorul, „caracterul distinctiv între cultură şi civilizaţiune stă în aceea că una, cultura, pătrunde adînc firea poporului, pe cînd civilizaţiunea stă numai la suprafaţă... Civilizaţiunea e o haină pentru corp ; cultura este o deprindere săpată în suflet" [12]. „Civilizaţiunea se împrumută prin imitaţiune şi se răspîndeşte cu o iuţeală uimitoare... Cultură de împrumut nu există" [13]. Ni se pare simptomatic faptul că la acest capitol al distincţiei dintre „cultură" şi „civilizaţie" Motru îl cita pe Chamberlain, sprijinindu-şi punctul de vedere pe opiniile de autoritate ale sociologului german.

După fixarea cadrului teoretic al concepţiei sale despre „cultură" şi „civilizaţie", Motru o aplică la realităţile româneşti, pe care le studiază în lumina

---

[10] C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, Bucureşti, Socec, 1904, p. 5, 6.
[11] *Ibidem*, p. 18.
[12] *Ibidem*, p. 66.
[13] *Ibidem*, p. 94.

acestor comandamente ideologice. „Cultura" („fondul") şi „civilizaţia" („forma") românească sînt analizate sistematic, evidenţiindu-se raporturile antinomice în care s-ar afla datorită intervenţiei brutale şi neinspirate a generaţiei paşoptiste. După tînărul filozof junimist, cu generaţia care a înfăptuit la 1859 Unirea „se taie şi firul de continuitate al culturii româneşti. De aici înainte sufletul poporului nostru se înstrăinează de trecutul său. Procesul de întregire a conştiinţei naţionale, proces urmărit de atîtea secole, dar neizbîndit, este terminat cu proclamaţiuni politice fictive şi mincinoase" [14], elaborate prin apel la talismanul libertăţilor politice. Din civilizaţia apuseană, crede a avea dreptate Motru, generaţia paşoptistă — prin excelenţă politicianistă — a importat în principal formele de organizare politică, restructurînd fundamental legislaţia politică a ţării şi instituţiile corespunzătoare. Fiind însă străină şi în contradicţie cu ceea ce el numea spiritul „culturii", aceasta din urmă nu a fost afectată, creîndu-se un şir de insolubile anomalii. „Legile şi instituţiunile apusene, este drept, s-au votat şi tipărit în «Monitorul oficial» al regatului, dar de viaţa practică a românului ele au rămas încă departe. Nici o deprindere din cîte ni le-a consolidat trecutul în sufletul nostru nu s-a resimţit prea adînc de publicarea lor. Legile şi instituţiunile apusene sînt încă într-o sferă de ideaţiune transcendentă pentru practica de toate zilele a poporului nostru" [15]. Şi în altă parte : „În tot acest interval, cultura română a rămas aceeaşi. Sub aparenţa sclipitoare a civilizaţiunii externe trăieşte mai departe în poporul nostru acelaşi suflet din trecut, numai că este mai deschis la toate solicitările şi la toate hatîrurile" [16].

Ca şi ideologia junimistă din perioada fondatorilor, Motru pornea în cartea sa de la unele anomalii reale ale regimului existent în care conviețuiau silnic stări specifice unei ordini sociale feudale cu altele specifice capitalismului. De aceea, în carte sînt şi pagini de critică justificată la adresa acestor „monstruozităţi", înfierîndu-se cu multă dreptate consecinţele politicianismului, parazitismului „minorităţii purtătoare a civilizaţiunei" etc. etc. Numai că Motru întocmea şi dezvolta acest rechizitoriu în funcţie de unele vădite comandamente sociale retrograde, încercînd să acrediteze, în ultimă analiză, ideea că poporul nostru, prin întreaga structură a fondului său de „cultură", este ostil progresului industrial, acomodîndu-se numai cu tradiţiile vieţii rurale, organizată după obiceiurile politice-sociale ale trecutului. Semnificativă pentru finalitatea tezelor lui Motru, alături de elogiile absolute aduse boierimii de neam care ar trebui conservată sub toate raporturile, ni se pare a fi şi încercarea de a demonstra că, prin specificul „culturii" sale, poporul român ar fi refractar îndeletnicirilor industriale : „Poporul nostru n-a putut cîştiga în trecutul său nici deprinderile unei munci disciplinate care fac înflorirea activităţii industriale de aiurea, nici deprinderile comerciale şi spiritul de prevedere cu care sînt înzestrate alte popoare..., nici una din acele deprinderi superioare care dau o actualitate culturii desăvîrşite, aşa cum se înţelege o asemenea cultură în Apusul Europei" [17].

Dar, cum am mai spus, contribuţia substanţială a lui Rădulescu-Motru este tardivă pentru junimism, care se află acum deja în perioada degringo-

[14] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 18.
[15] *Ibidem*, p. 168.
[16] *Ibidem*, p. 175—176.
[17] *Ibidem*, p. 65.

ladei şi a disoluţiei. Chiar Rădulescu-Motru nu mai este un junimist integral, lucrarea lui îndeplinind şi oficiul de punte între junimism şi sămănătorism. Tocmai de aceea, la apariţie, lucrarea lui Motru este elogios recenzată în „Sămănătorul" de chiar Nicolaie Iorga, care evidenţia că ea indică „într-un stil curgător ideale de adevărată cultură românească, care au fost predicate şi apărate şi în această revistă", autorul lucrării fiind semnalat drept „un tovarăş de idei şi de ideal" [18].

Ca orientare ideologică-politică, sămănătorismul nu aduce puncte de vedere total noi. Reluînd teza junimistă cu privire la contradicţia dintre fond şi formă, sămănătorismul, care îşi dezvolta doctrina antiindustrialistă de pe poziţiile de clasă ale marilor moşieri şi ale unei părţi din mica burghezie, pornise o violentă campanie împotriva înnoirilor capitaliste. Se lupta împotriva tendinţei obiective spre industrializarea capitalistă şi spre profesiuni industriale, împotriva capitalului străin şi a instituţiilor moderne „burgheze". Contrariaţi de faptul că în luptă cu relaţiile feudale relaţiile capitaliste cîştigau preponderenţă, sămănătoriştii vor taxa drept altoi nefiresc orice formă de organizare capitalistă, cu deosebire industrială. „Se cere măcar un veac de muncă încordată ca, în sfîrşit, formele împrumutate să corespundă cu fondul, adus printr-o evoluţie normală", declara „Sămănătorul" în 1903 [19]. Idealul de ordine socială e anacronic căutat în trecut, şi sub toate modalităţile se face apologia „vremurilor de demult", exprimîndu-se regretul că, dată fiind noua stare de lucruri, „nu mai pot învia boierimea veche, cu rostul ei politic, şi nu se mai poate da urmaşilor ei occidentali acea curăţie de viaţă patriarhală, acea deplinătate de simţ românesc, acea legătură sufletească faţă de pămînt şi de oamenii lui pe care o avuseseră «bătrînii», păstrătorii credincioşi ai unei tradiţii istorice, ai unei vechi moşteniri de cinste, de mîndrie, de muncă, de omenie şi de bună rînduială care s-a pierdut" [20]. Făcînd apologia trecutului patriarhal, sămănătorismul se străduia să demonstreze că îndeletnicirile industriale sînt structural străine „sufletului" românesc, tradiţiilor noastre spirituale, care s-ar acomoda numai cu o „blîndă" ordine feudală. Fenomenul obiectiv al dezvoltării industriei capitaliste era prezentat drept cauzator al „nenorocirilor" ce însoţiseră noile rînduieli, un izvor de pervertire a satului viciat de pătrunderea relaţiilor capitaliste. La adăpostul falsului tradiţionalism, în numele boierimii se condamna realitatea unui fenomen economic de progres, făcîndu-se apologia evului mediu românesc, a vieţii pastorale şi de „mică agricultură", a bordeiului străbun, a primitivismului secular şi „tradiţionalist", cu liniştea seculară şi patriarhală, în care, spre deosebire de oraşul modern, „cu zgomotul vulgar al unui oraş mare, cu rafinările prozaice ale civilizaţiei, se ofilesc cu obiceiuri rele şi datinile bune..." [21].

Sămănătorismul este în general lipsit de o riguroasă osatură doctrinală, expusă limpede în lucrări anume. Concepţia ideologică, prezentată fragmentar, e afirmată la întîmplare peste tot, de la cronică, articol, conferinţă publică pînă la schiţă, nuvelă sau poezie. Şi mai întotdeauna fără limpeziunea şi distincţia teoretică necesară, ci mereu acoperită de magmă retorică şi discursivă, creînd cercetă-

[18] „Sămănătorul", 14 martie 1904, p. 174—175.
[19] *Cronică bibliografică*, în „Sămănătorul", 1903, nr. 22, p. 352.
[20] *Boierimea de ţară care piere*, în „Sămănătorul", 1905, nr. 47, p. 862—863.
[21] „Sămănătorul", 1904, nr. 1, p. 2.

torului enorme dificultăți. La o analiză atentă a acestui imens material cu un caracter atît de eterogen e însă vădit nu numai că sămănătorismul reia cu o forță și mai accentuată idei și teze din fondul comun al junimismului, dar că distincția falsă, antiștiințifică, dintre „cultură" și „civilizație" e frecvent folosită pentru afirmarea și argumentarea punctelor de vedere.

Problemele culturii au fost de primordială însemnătate în cadrul sămănătorismului. Trebuie din capul locului precizat caracterul contradictoriu al modalității de abordare și de utilizare a problemei culturii în cadrul sămănătorismului. Pe de o parte, problema culturii îndeplinește aici o funcție diversionistă, menită să faciliteze transformarea abuzivă a problematicii sociale într-una culturală (de pildă țăranii nu ar avea nevoie de pămînt în proprietate, cît de instrucțiune și cultură, boierimea nu ar fi o clasă socială exploatatoare, ci numai îndepărtată de zonele adevăratei culturi românești, spre care trebuie readusă etc. etc.). Menționăm că N. Iorga, deși fruntaș al sămănătorismului, a optat după 1907 pentru rezolvarea reală a problemei agrare prin împroprietărirea țăranilor.

Pe de altă parte, unii dintre fruntașii sămănătorismului — și aici trebuie amintită în primul rînd personalitatea proteică a marelui învățat Nicolaie Iorga — au desfășurat o vastă și multilaterală activitate pozitivă pentru dezvoltarea armonioasă a culturii naționale, de interes și folos real în epocă. În ordinea temei noastre, aici ne vom opri însă numai asupra primei laturi a acestei probleme, evidențiindu-i caracterul și funcția socială.

Ca și înaintașii săi, sămănătorismul s-a ridicat împotriva pașoptismului, considerat „vinovat" de a fi introdus rînduielile și instituțiile unei civilizații străine de tradițiile și obiceiurile autohtone, socotite ca dominate de specificul patriarhalismului. Importînd „fragmente răzlețe din civilizația Apusului, și încă într-o formă vădit contrafăcută ..., civilizatorii noștri au nimicit fără vreo părere de rău ... toată moralitatea patriarhală a caselor ferite de ochii curioși ai lumii, în care părinții erau ascultați, în care frații și surorile se iubeau, în care plutea duhul dumnezeiesc al rugăciunii și al faptei celei bune. Mulți dintre ai noștri au ajutat această operă distrugătoare" [22]. Preocupat de problema civilizațiilor, Iorga socotea că viitorii cercetători ai acestei probleme „vor admite ca lege faptul că ceea ce determină în mod absolut istoria pragmatică sînt fatalitățile geografice, spiritul raselor, persistența formelor de civilizație... Ne vom răzima întotdeauna pe ceea ce e primitiv, fundamental, fatal, necesar pentru a înțelege, pentru a explica" [23]. Fără îndoială, în punctele de vedere afirmate erau surprinse unele incontestabile adevăruri științific verificate. Dar strădania permanentă de a demonstra imuabilitatea unor forme de cultură, prezentate ca refractare contactului cu civilizații de un profil mai evoluat, și negarea condiționării materiale a fenomenului cultural nu sînt elaborate pe baza unei concepții științifice. Se afirmă cu stăruință că — influențele revoluției franceze în Europa „dărîmînd viața locală, cuiburile de veche conlucrare particulară, pline de poezie și iubire, risipind sfărîmăturile datinilor și cenușa tradițiilor — națiile cele adevărate se despoiau de ce aveau mai viu și mai sacru" [24]. Tocmai de aceea secolul al XVIII-lea, ilustru prin revoluția pe care

[22] N. Iorga, *Adevăr și contrafacere (conferință publică)*, în „Neamul românesc", 1910, nr. 40, p. 630—631.

[23] *Idem*, „Neamul românesc", an. IX, nr. 6, 16 februarie 1914, p. 2.

[24] „Neamul românesc", an. XII, nr. 48, 20 februarie 1917.

a trăit-o, era considerat, „înainte de toate, ca o epocă neistorică, nereală, fără cel mai mic respect pentru tradiţiile în toate formele" [25]. În schimb erau elogiate acele regiuni europene care şi-ar fi păstrat nealterate formele culturii, conservîndu-şi „rugina trecutului, îngustimea comunităţilor restrînse", aşa cum s-a păstrat, de pildă, în ţinutul Vrancei din ţara noastră, cunoscut atunci pentru starea de înapoiere în care se afla. Şi aceasta pentru că, o dată cu formele culturii, în aceste ţinuturi s-ar fi păstrat vestigiile ordinii sociale din trecut, „în care ţăranul afla la fratele său român şi creştin, boierul, pămînt, sămînţă, bani la nevoie şi sfat bun întotdeauna" [26]. Concluzia, implicită sau exprimată explicit, era întotdeauna aceeaşi : trecutul patriarhal şi dominat de relaţii comunitare, frăţeşti a zămislit forme de cultură corespunzătoare. O generaţie falsă, ruptă de tradiţii, a importat o civilizaţie alogenă, care perverteşte şi subminează ameninţător atît tradiţia de „cultură" specifică, cît şi ordinea socială şi politică pe care o generase. Împotriva acesteia din urmă se recomanda o atitudine activă, rezistentă.

Atmosfera spirituală a României burgheze de după primul război mondial nu mai cunoaşte existenţa sămănătorismului pe plan ideologic, care încetase de a mai fi un fenomen activ încă în prima jumătate a deceniului al doilea. În locul lui începe să se facă simţită o nouă orientare, cu profil înrudit, care va fi cunoscută în a doua jumătate a celui de-al treilea deceniu şi mai ales în anii treizeci sub numele de gîndirism, după titlul revistei principale „Gîndirea", care a promovat noul curent. Vechile teze tradiţionaliste, de condamnare a paşoptismului „vinovat" de importul unei civilizaţii străine, sînt reanimate prin împrumut mărturisit din fondul comun al doctrinei sămănătoriste şi supuse unui proces de intensă exagerare. Nichifor Crainic, unul dintre fruntaşii ideologici ai gîndirismului, declarase în acest sens fără înconjur : „Dacă «Sămănătorul» s-a oprit la jumătatea drumului, noi continuăm" [27]. Acelaşi autor vorbea elogios şi despre „cartea de frumos răsunet" *Cultura română şi politicianismul* (1904), în care Motru, de pe poziţii conservatoare, ar fi combătut „liberalismul venetic, stricător de legi şi datini", opunîndu-i, „între alte instituţii străvechi, ortodoxia noastră populară" [28].

Filofozia europeană a culturii evoluase de la romantismul filozofic german la Tönnies, Weber, Chamberlain, pînă la viziunea catastrofică a lui Spengler. Faptele confirmă că şi în ţara noastră evoluţia, nu lipsită de un profil epigonic, dar exprimînd interesele unor clase şi pături sociale, a fost în mare aceeaşi. Prin gîndirism, curentul de idei care se sprijinea pe opoziţia „cultură"-„civilizaţie" intră acut în faza sa spengleriană, la care se adaugă un coeficient apreciabil din mistica de tip medieval a lui Maritain şi Berdiaev (convertită la doctrinarii gîndirişti în conceptul de ortodoxism). Un articol al lui Crainic din 1924 inclus în volumul *Puncte cardinale în haos* lua deschis în discuţie problema „culturii" şi a „civilizaţiei". Se începea prin expunerea detaliată a cărţii lui Spengler, evidenţiindu-se semnificaţia pe care o reprezintă. Opi-

[25] N. Iorga, *Evoluţia ideii de libertate*, Bucureşti, 1928, p. 240.
[26] „Neamul românesc", 1910, nr. 40, p. 632.
[27] N. Crainic, *Estetica lui N. Iorga*, „Gîndirea", nr. 6—7—8, 1931, p. 246.
[28] N. Crainic, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, 1938, p. 132.

niile lui Spengler, crede Crainic, „izvorăsc din adînca deznădejde actuală, rod al civilizației" [29].

Apoi Crainic încerca adoptarea spenglerianismului, la care adăuga idei din patrimoniul spiritual al lui Berdiaev și Maritain la realitățile spirituale românești, tendențios și abuziv interpretate. Evidența, de pildă, „opera de falsificare întreprinsă de revoluționarii veacului al XIX-lea asupra vieții religioase românești : ei aduceau formulele unei culturi multiseculare, ajunsă în faza înaintată a pozitivismului științific, și le-au aplicat mediului nostru de tinerețe primitivă, de simțire fragedă, aproape copilărească, al cărei grai propriu nu era și nu putea fi decît religia". Or, după opinia ideologului gîndirist, „între aceste reforme și sufletul nostru autohton stă distanța unui mileniu de cultură occidentală, care le-a zămislit dincolo de aria geografică a sufletului de aici". Crainic vorbea despre „revolta nearticulată a sufletului autohton împotriva formei de cultură care n-a izbutit să-i fie familiară", de „prăpastia dintre sat și oraș", dintre satul nostru cel «fără istorie» și orașul nostru care nu e «orașul mondial», extaziindu-se mereu în fața unei inventate „concepții de viață patriarhală", ostilă elementelor specifice „vieții care se frămîntă într-un centru industrial", repetînd, după Spengler, ideea că „viața țărănească n-are istorie. Ea se cufundă în natură". Aici, stăruia Crainic, în lumea satului, „sînt elementele copilăriei veșnice, care în momentul cultural pot să fie făcătoare de minuni". Pentru a opune țara noastră civilizației occidentale, Crainic o situa (după concepția lui Spengler despre evoluția succesivă a fazei de cultură și apoi a celei de civilizație) încă în stadiul culturii. Aceasta pentru că, pretindea el, sub raport spiritual, cultura română ar fi de structură orientală, opusă deci funciar civilizației Occidentului : „Un larg fluviu de orientalism a curs deci în matca sufletului nostru popular... El face astfel parte din avuția noastră populară și alcătuiește încă o putere de diferențiere și de rezistență a mentalității patriarhale, a geniului autohton față de curentul civilizației europene de proveniență istoricește proaspătă" [30].

Nu poate fi, de asemenea, ignorat faptul cu deosebire revelator că în scrierile lui Crainic abundă întreaga terminologie a filozofiei culturii așa cum o întîlnim la Spengler. Se vorbește, de pildă, curent de tehnica vieții materiale și de tehnica vieții sufletești, altfel spus de cultura materială și de cea spirituală, stabilindu-se false demarcații între ele : „Tehnica vieții materiale, științifică și deci obiectivă, aparține domeniului exterior și are de scop cucerirea naturii... Mașinismul modern e aspectul cel mai impunător și totodată caracteristica totalității produselor ei ce alcătuiesc civilizația europeană... Tradiționalismul e tehnica vieții sufletești a unui neam". Și apoi precizează deschis și categoric : „Civilizația e tehnica vieții materiale a omenirii. Tehnica vieții sufletești constituie cultura unui neam... Civilizația uniformizează ; cultura diferențiază" [31]. Și, în sfîrșit, se impune precizarea că, în concepția gîndiristă al cărei exponent a fost Crainic, chiar conceptul de cultură spirituală era falsificat prin reducerea lui univocă la religie. Cultura română ar fi fost, după gîndirism, rezultatul nemij-

[29] N. Crainic, *Puncte cardinale în haos*, București, 1936 p. 79.

[30] *Ibidem*, p. 82—90.

[31] N. Crainic, *op. cit.*, p. 132.

locit al ortodoxiei, cu ale cărei trăsături s-ar confunda. În lipsa altor argumente era folosită la nesfîrşit opera lui Dionisie Areopagitul.

Un alt reprezentant al gîndirismului, Nicolae Roşu, autorul cunoscutei lucrări *Dialectica naţionalismului*, închina şi el elogii absolute operei lui Spengler („opera lui Oswald Spengler este prima mare încercare critică a istoriei filozofiei..., critica lui Oswald Spengler este perfect întemeiată" etc. etc.), înscriindu-şi contribuţia în dezbaterile care aveau loc în filozofia burgheză românească în jurul problemelor de filozofie a culturii. Adversar înverşunat al democraţiei şi partizan entuziast al regimurilor totalitare, fascistul N. Roşu dădea o interpretare particulară antinomiei „cultură"-„civilizaţie". La Roşu, această celebră relaţie antinomică devenise un mijloc de a argumenta aşa-zisul caracter „nociv", alogen al democraţiei. Aşa se face că, în cartea sa, opoziţia „cultură"-„civilizaţie" capătă fizionomia „originală", cu apăsată tentă politică, de opoziţie între „cultură" şi „democraţie". Astfel, conflictul dintre cultură şi democraţie ar avea o explicaţie aşa-zis originară, nefiind rezultanta unei evoluţii istorice, ci a unei ireductibile ciocniri de principii. Interesant e faptul că, socotind democraţia o expresie şi o consecinţă directă a civilizaţiei raţionaliste care ar fi năruit „cultura" („prin degenerare raţionalistă, prin ştiinţifism şi tehnică mecanizată, omul modern a transformat cultura modernă în civilizaţie" [32]), Roşu defineşte conceptul de „democraţie" prin termenii folosiţi de obicei pentru a defini „civilizaţia", opunîndu-i acesteia un concept de „cultură" explicat după aceleaşi clişee cunoscute : „Democraţia (alias „civilizaţie" — *Z.O.*) este o formă de viaţă artificială, impusă din afară pe cale ideologică ; ea preconizează valoarea cantitativului... Democraţia este antinaturală, antiistorică, antitradiţionalistă. Cultura, dimpotrivă, este organică, ea se încheagă printr-o sinteză primară a spiritului gregar şi presupune apoi o evoluţie lentă cu sedimentări de valori cantitative. Cultura izvorăşte din realităţi naturale şi în procesul ei de formaţie intră componentele specificului etnic" [33]. Aşa stînd lucrurile, pretinde Roşu, ideologia revoluţionară, care a produs democraţia, ar fi „mai mult o pseudocultură pe bază ideologică, plină de confuzii şi de contradicţii", şi „nu are nici o legătură organică cu filonul culturii autohtone, clasice şi istorice" [34].

O dată cu gîndirismul, curentul paseist din sociologia şi filozofia burgheză, care folosea antinomia „cultură"-„civilizaţie" ca argument teoretic împotriva progresului economic şi social prin apologia unei ordini politice reacţionare, atinge faza sa de apogeu. Apogeul acesta anunţa însă limpede şi declinul iremediabil al unei orientări ideologice retrograde, care a servit, cum spunea un publicist din acea vreme, ca „bîtă teoretică" forţelor întunecate ale fascismului.

★

Cum ne-am străduit să evidenţiem, teza sociologică de care ne-am ocupat are în ţara noastră o istorie a ei, parcurgînd cronologic — în evoluţia unor curente de idei — etape bine marcate de la junimism pînă la gîndirism. Urmînd

---

[32] N. Roşu, *op. cit.*, p. 108 şi 112.

[33] *Ibidem*, p. 339.

[34] *Ibidem*, p. 190 şi 192 — 193

îndeaproape etapele succesive ale curentului modern din sociologia burgheză germană, orientarea aceasta din filozofia şi cultura românească a încorporat treptat motive ideologice comune. Într-o ţară ca România burghezo-moşierească, unde relaţiile feudale au mai deţinut poziţii importante, afirmarea unui curent de idei organizat care blama „civilizaţia" industrială şi aducea elogii absolute trecutului de „cultură" a îndeplinit funcţii de clasă cu un fond nociv. Tocmai de aceea a şi fost combătut de o întreagă pleiadă de personalităţi ale culturii şi filozofiei româneşti, printre care amintim pe C. Dobrogeanu-Gherea, G. Ibrăileanu, Eugen Lovinescu, St. Zeletin, Petre Andrei, Tudor Vianu, Mihai Ralea.

COMUNICĂRI

PROBLEME FILOZOFICE ALE COSMOGONIEI STELARE

DE

CARINA FIRVULESCU

Cosmogonia stelară se ocupă cu deducerea particularităților și legilor procesului de formare și evoluție a stelelor și sistemelor stelare, starea lor actuală, dedusă din observații, fiind rezultatul unui întreg proces istoric de dezvoltare și chiar rezultatul a diferite procese de dezvoltare.

Ca atare, categoriile de probleme abordate de cosmogonia stelară sînt: originea și evoluția stelelor, apariția și evoluția sistemelor galactice.

Interpretarea datelor de observație din punct de vedere cosmogonic este inerentă oricărei probleme de astronomie, acestea avînd fiecare o semnificație cosmogonică. Evident, problemele de astronomie pot fi studiate și disociat de aspectul cosmogonic, și Ambarțumian consideră pe bună dreptate că, adesea cercetări astronomice concrete și serioase reprezintă pentru cosmogonie mai mult decît o serie de ipoteze cosmogonice neîntemeiate. Cosmogonia nu trebuie înțeleasă greșit și nu trebuie să fie redusă, cum se întîmplă adesea, la elaborarea unor ipoteze mai mult sau mai puțin speculative care să explice o anumită categorie de fenomene.

În afară de relațiile ei evidente cu astronomia amintite mai sus, cosmogonia are strînse legături și cu alte științe ale naturii (în primul rînd cu fizica, apoi cu chimia, geologia etc.). Aceste legături au un dublu sens, întrucît, pe de o parte, elaborarea unor ipoteze și scheme cosmogonice trebuie să se sprijine pe rezultatele obținute în aceste științe sau, în orice caz, trebuie să fie de acord cu acestea și, pe de altă parte, cunoașterea legilor corelației, originii și dezvoltării obiectelor cosmice este foarte importantă pentru dezvoltarea acestor științe ale naturii.

Problema cosmogonică are de asemenea o deosebită importanță pentru filozofie; aproape că nu mai este nevoie să demonstrăm legătura dintre problema formării și evoluției stelelor și a sistemelor stelare și concepția generală despre lume. Cosmogonia, într-o perioadă deosebit de îndelungată, a constituit o preocupare exclusiv filozofică. Ulterior a devenit posibilă transformarea ei într-o știință particulară bine constituită, dar prin aceasta nu s-a diminuat

Rev. filoz., **12**, *11*, p. 1491—1498, București, 1965

cîtuşi de puţin ponderea pe care această ştiinţă o are în elaborarea concepţiei despre lume. Filozofia se poate sprijini în prezent, în domeniul cosmogoniei, pe concluzii ale unei ştiinţe elaborate şi conduse după metode tot mai precise şi mai controlate.

Dar specificul obiectului cercetării în acest domeniu, complexitatea şi vastitatea sa ridică numeroase chestiuni metodologice din care nu lipsesc nici cele de cea mai mare generalitate. Nu este de mirare de aceea că poziţia filozofică are o influenţă atît de mare în cercetările cosmogonice. Toată istoria cosmogoniei, cu deosebire în etapa actuală, este impregnată de lupta dintre materialism şi idealism, dialectică şi metafizică, ştiinţă şi religie.

O întreagă perioadă istorică începînd din antichitate şi pînă în timpurile moderne, lupta principală în domeniul cosmogoniei s-a dus între tendinţe religioase, susţinute, în ultimă instanţă, de concepţii filozofice idealiste şi tezele filozofice materialist-naive. Miturile religioase, continuate pînă în epoca contemporană, au fost înlăturate treptat de concepţiile ştiinţifice materialiste, care au impus idei deosebit de preţioase, cum ar fi ideea materialităţii corpurilor cereşti şi, respectiv, a necesităţii de a le studia pe cale raţională, ideea infinităţii materiei şi a ciclurilor de evoluţie a universului etc. Totodată au trebuit să fie părăsite idei metafizice, împărtăşite chiar de unele concepţii materialiste, cum ar fi ideea repausului absolut al aştrilor, ideea universului imuabil etc. Odată cu apariţia a ceea ce în mod obişnuit se numeşte cosmogonie clasică (începînd cu Kant-Laplace), lupta dintre materialism şi idealism în cosmogonie capătă forme noi şi se deplasează oarecum pe problemele metodologiei de cercetare (instituirea ipotezelor, controlul lor prin fapte etc.). Perioada clasică este urmată de o perioadă modernă, dar nu numai şi nu cu precădere sub aspect cronologic, ci sub aspectul punctelor de vedere, al aparatului de investigaţie utilizat. Astfel, în epoca contemporană persistă o serie de teorii care păstrează încă multe aspecte „clasice".

În timp ce cosmogonia clasică era mai curînd speculativă, utilizînd faptele mai ales „pentru control", în cosmogonia modernă faptele constituie tocmai baza „de direcţie".

Calea clasică de rezolvare a problemei cosmogonice este speculativă, multe ipoteze sînt adesea construcţii complicate, scheme formale abstracte şi artificiale, rapid infirmate de datele de observaţie de care nu se ţinuse iniţial seama ; înlocuirea unei ipoteze prin alta se face într-o succesiune destul de rapidă, care conduce, în ultimă instanţă, la o atitudine de scepticism şi de rezervă faţă de orice nouă ipoteză. Astfel, majoritatea concepţiilor clasice se bazează pe un număr limitat de date de observaţie şi au un pronunţat caracter mecanicist, fiind construite mai ales pe analiza interacţiunilor gravitaţionale. Dezvoltarea cosmogoniei, odată cu progresele fizicii şi ale altor ştiinţe, a arătat că este greşit a se reduce mecanismul formării obiectelor cereşti la gravitaţie, aşa cum se formulase în aceste ipoteze, fără a se ţine seama de complexitatea forţelor electromagnetice, a proceselor nucleare etc. descoperite ulterior.

Concepţiile cosmogonice trebuie esenţial bazate pe observaţie, pentru că fără observaţie ele s-ar reduce la o scolastică sterilă. Numai examinînd în mod complex toate procesele mecanice şi fizice şi mai ales formulînd problemele nu numai din punct de vedere cantitativ, ci prin analiza teoretică a faptelor, tre-

cînd la ipoteze controlate şi precizate prin noi observaţii, se poate ajunge la deducerea legilor specifice şi complexe.

Evident, rolul jucat de datele de observaţie este limitat, deşi acestea reprezintă elemente necesare pentru dezvoltarea oricărei concepţii cu adevărat ştiinţifice. Orice abordare pur empirică a problemelor este însă insuficientă ; între altele, empirismul ignorează dezvoltarea anterioară a reprezentării despre sistemele cosmice şi elementele lor constitutive, bazată pe cunoştinţe acumulate anterior, însuşite sau criticate, lipsind astfel ipotezele sale de aportul preţios al cercetărilor precedente. Progresul cercetării este astfel, dacă nu imposibil, oricum considerabil frînat. De exemplu, fundamentarea tezei despre procesul de formare neîntreruptă de stele în galaxie, ar fi imposibilă fără critica concepţiilor despre naşterea simultană a acestora cu miliarde de ani în urmă.

Istoria cosmogoniei nu trebuie considerată ca un lanţ de erori ; succesele ipotezelor contemporane bazate pe observaţie reflectă dezvoltarea progresivă şi aprofundarea cunoaşterii, mersul ei de la un adevăr relativ la altul, mai apropiat de adevărul absolut. Engels scria în *Anti-Dühring* despre cunoştinţe care rămîn relative pentru multe serii de generaţii, urmînd a fi desăvîrşite treptat sau rămînînd totdeauna defectuoase şi incomplete. Cosmogonia clasică reprezintă o etapă firească şi necesară în dezvoltarea cosmogoniei. Concepţiile moderne au absorbit tot ceea ce era raţional în vechea cosmogonie, respingînd ideile greşite şi retrograde, preluînd în mod critic şi dezvoltînd în mod creator elementele pozitive. Cosmogonia contemporană pornind astfel de la un nivel mai ridicat, folosind unele idei generale concretizate anterior şi aplicînd metode teoretice mai evoluate, poate explica mai riguros fenomenele şi procesele studiate. Astfel au fost păstrate unele idei fundamentale formulate de către Herschel şi Laplace, ca ideea că stelele se nasc, evoluează şi dispar necontenit, stelele formate simultan formînd sisteme multiple.

Majoritatea ideilor cosmogonice de factură clasică se raportează la o stare iniţială de haos în univers, la existenţa „materiei primare" şi la o explozie iniţială generatoare de obiecte cosmice. Considerînd că universul a fost creat în ansamblu şi materia creată *ex nihilo*, se renunţă la orice explicaţie ştiinţifică. Ştiinţa nu cunoaşte sub nici o formă procese pre- şi extramateriale, începuturi universale şi stări iniţiale neguvernate de legi. Noţiunile menţionate mai sus au indus în eroare, falsificînd adevăratul aspect al lucrurilor şi frînînd progresul ştiinţei.

Mişcarea materiei se face numai sub imperiul legilor. Este indisolubilă unitatea dintre existenţa materiei şi mişcarea ei ca mod de existenţă. Faptul că materia există veşnic (sub forme infinit de multe şi de variate) este una dintre ideile de bază ale materialismului dialectic.

În *Anti-Dühring*, Engels arăta că în fiecare domeniu al ştiinţei trebuie pornit de la faptele date, deci de la diferite forme ale materiei şi, respectiv, de la diferitele ei forme de mişcare ; legăturile nu trebuie născocite şi introduse *în* fapte, ci trebuie demonstrate, pe cale experimentală.

Se repetă mereu şi justificat că în cosmogonie rolul experienţei este limitat şi că o dificultate esenţială constă în specificul aplicării criteriului practicii, întrucît evaluările cantitative sînt legate de perioade de timp inaccesibile ; totuşi, determinarea proprietăţilor unor anumite tipuri de obiecte cosmice duce la analiza legilor generale de dezvoltare a sistemelor şi elementelor constitutive. Astfel

prezintă o mare importanță studiul obiectelor în stare nestaționară, întrucît au loc schimbări rapide. De asemenea trebuie ținut seama că infinita varietate de tipuri stelare, corespunzînd la stadii diferite de evoluție, poate fi considerată că oferă puterea de a privi „în patru dimensiuni" (a patra dimensiune fiind timpul).

Cosmogonia se bazează astfel pe două genuri de date de observație : date „structurale", care se referă la elemente și legături ale sistemelor care sînt date concomitent, și date „istorice", bazate pe elemente care se desfășoară succesiv în timp. Procedeele diferite de cercetare duc totuși, în fond, la o reconstituire din fragmente. Reconstituirea istoriei trecute a obiectelor cosmice se bazează în cosmogonia modernă pe deducerea direcției și a caracterului dezvoltării sistemului, pe studiul mecanismului de dezvoltare pornind de la un punct inițial. Se pot folosi ca bază procesele actuale, pentru că structura unui sistem conține, sub o formă mai mult sau mai puțin transformată, propria sa istorie.

Reproducerea istoriei unei stele după starea sa actuală este un procedeu logic de cercetare, iar reproducerea teoretică a procesului de evoluție a stelei, bazată pe analiza istoriei sale, este un procedeu istoric. Aceste două procedee, ambele bazate pe material empiric, sînt corelate.

Evident că orice metodă aplicată în cosmogonie trebuie să constea în primul rînd într-o selecționare ; din întregul complex de date teoretice, de observație și experimentale, furnizate atît de astronomie, cît și de toate științele conexe, trebuie alese tocmai acele procese sau particularități observate în prezent care au jucat sau vor juca un rol în evoluția obiectului studiat. Folosirea în mod conștient a dialecticii materialiste este necesară atît pentru această operație de selecționare, cît și pentru examinarea fenomenelor sub toate aspectele, considerarea lor în mișcare și variație neîntreruptă și observarea luptei dintre forțe și tendințe contrare.

La unele dintre teoriile idealiste nu se observă a fi acționat criterii de selecție științifică, iar la altele, din contra, selecția a fost prea drastică, alegîndu-se în mod unilateral din întreg ansamblul de date numai acelea necesare pentru a explica subiectiv unele construcții speculative.

Aceste dificultăți și limitări ale utilizării datelor experimentale și de observație pot genera în cosmogonie unele tendințe formaliste. Utilizarea largă a aparatului matematic, necesitatea stringentă a unei sigure fundamentări logice a aplicării lui au putut duce uneori la confundarea mijlocului cu scopul, la mulțumirea cu simpla coerență și armonie a raționamentelor matematice. Este adevărat că armonia logică a unui raționament poate juca un rol pozitiv, dar prin aceasta nu se justifică tendința de elaborare cantitativă a unei ipoteze cosmogonice chiar atunci cînd nu există date suficiente pentru calcul ; faptele care lipsesc sînt astfel substituite prin noi ipoteze arbitrare. Un aparat matematic corect, o verificare cantitativă nu sînt suficiente pentru a demonstra justețea unei ipoteze cosmogonice și cu atît mai puțin alte și alte ipoteze suplimentare, care, la rîndul lor, nu au acoperire.

Cosmogonia a fost prima dintre științele speciale în care s-a impus principiul dezvoltării naturii în timp. al apariției unor fenomene noi din altele vechi, și anume în sens dialectic, ca un proces ireversibil de transformări calitative atît într-un sens „ascendent" (dezvoltare de la simplu la complex), cît și într-unul „descendent", care nu este de loc sinonim cu o „degradare".

Universul ca întreg nu se dezvoltă nici în sensul distrugerii, al dezagregării, nici în sensul unei complicări tot mai mari a formelor de mişcare şi a stărilor materiei ; în univers există realizate simultan şi succesiv ambele genuri de procese.

Problema apariţiei de noi stări calitative în dezvoltarea obiectelor cereşti are mare importanţă pentru cosmogonie, întrucît se pot deduce concluzii asupra mecanismului proceselor cosmogonice.

În problema originii stelelor a fost formulată o serie de ipoteze „clasice" în care se consideră stelele formate din materie difuză de gaze şi pulberi. Printre aceste ipoteze citäm concepţia lui von Weiszäcker, care presupune o stare iniţială haotică în care apar mişcări turbionare ; datele mai noi de observaţie contrazic categoric aceste idei, rupte de realitate. Schema mecanicistă a accreţiunii propusă de Hoyle este abstractă, artificială, reducînd tot ansamblul de forţe existente la interacţiuni gravitaţionale. Într-adevăr, Hoyle presupune că stelele pitice se pot transforma în stele gigante, absorbind materia difuză interstelară din jur. Hoyle îşi dezvoltă mult ipotezele şi calculele în ultimii ani, ajungînd a emite, împreună cu Narlikar în 1964, ipoteza creaţiei continue de materie în univers, generată de un cîmp de forţe suplimentar, numit cîmpul „C" (de la creaţie). Apariţia acestei noi teorii a fost legată de descoperirea în 1963 a unor aştri consideraţi imenşi, de strălucire variabilă, numiţi cvasistele, situaţi la distanţe de ordinul miliardelor de ani-lumină. S-a crezut iniţial că o asemenea strălucire la o distanţă atît de mare nu ar putea corespunde unui singur astru, ci unei galaxii, dar variaţiile de strălucire conduc la ideea unui singur astru. Conform calculelor efectuate de către Hoyle şi Fowler, care au evaluat masele şi temperaturile probabile, s-a ajuns la concluzia că aceste mari stele ar putea avea mase de ordinul a o sută de milioane de ori a Soarelui, iar raze de ordinul zecilor de mii a Soarelui. Energia gravitaţională imensă din interior ar duce la „colaps gravitaţional". Însă, pe de o parte, aceasta ar duce la dispariţia astrului, iar pe de altă parte acest cîmp gravitaţional intens ar împiedica emiterea radiaţiilor luminoase, astrul devenind astfel invizibil. O verificare ar fi posibilă prin observaţii de mare altitudine (peste 30 km), exterioare atmosferei, în domeniul radiaţiilor X.

Ipoteza contractării gravitaţionale a stelelor din materie difuză, propusă de Gurevici şi Lebedinski, prezintă un caracter simplificator pînă la simplism, fiind anchilozată în vederi unilaterale.

O primă categorie de curente moderne în cosmogonie se bazează în general pe ipoteza nebulară, în care se consideră că stelele provin din nebuloase. Concepţia formulată de Fesenkov şi Rojkovski porneşte de la un bogat material de observaţie şi încearcă să schiţeze tabloul proceselor cosmogonice prin folosirea şi analizarea unor date riguroase. Procesul ipotetic ar fi de trecere de la nebuloase difuze la nebuloase filamentare, care se destramă în diferite condensări, ducînd la „poteci de stele", care au fost recent descoperite a exista în unele nebuloase. Concepţiei i-au fost aduse destule obiecţii, printre care citäm cele aduse de Struve, Ferenback, care arată că alegerea datelor s-a făcut în mod unilateral, neglijînd unele fapte de importanţă destul de mare.

Ipoteza enunţată de către Oort şi Spitzer, o altă variantă a ipotezei nebulare, schiţează un tablou al formării asociaţiilor stelare din gaze. Tratarea acestei concepţii se face ţinînd seama de procesele de ionizare, conforme

cu datele de observaţii, însă nu este confirmată de distribuţia stelelor fierbinţi în cadrul asociaţiilor. Voroţov-Veliaminov introduce ideea că materia difuză a apărut ca un produs secundar al formării stelelor, contribuind apoi din nou la formarea de stele. Ipoteza este parţial corespunzătoare, însă bazele de observaţie sînt insuficient stabilite.

A doua categorie de concepţii cosmogonice moderne se referă la existenţa materiei iniţiale protostelare. Şain sugerează posibilitatea apariţiei concomitente a unor stele şi nebuloase difuze din corpuri de natură protostelară.

Ipoteza formulată de Ambarţumian s-a cristalizat în procesul de rezolvare a următoarelor probleme : studiul diferitelor tipuri de sisteme stelare şi studiul obiectelor aflate într-un stadiu de cotitură a dezvoltării. Ambarţumian abordează problema în toată complexitatea şi diversitatea, făcînd apel la ample date furnizate de ştiinţele colaterale şi evitînd punctele de vedere unilaterale.

Ambarţumian consideră că în galaxie trebuie să aibă loc, pe de o parte, procese de dezagregare a stelelor duble în componentele lor şi, pe de altă parte, procesele inverse ale apariţiei de noi perechi prin captare. Aceasta nu exclude posibilitatea formării stelelor şi din materie difuză, dacă se consideră că acest proces este o ramură a circuitului general al materiei, în condiţiile căruia este posibilă trecerea substanţei între stările supradensă şi difuză în ambele sensuri.

Fără a avea pretenţia de a fi rezolvat în mod definitiv problema originii stelelor, chiar precizînd că ideile enunţate joacă rolul doar de „ipoteză de lucru" care poate nu reflectă total complexitatea realităţii, Ambarţumian are meritul de a pune în evidenţă posibilităţi principial noi în elucidarea esenţei proceselor din cosmos.

Importantă este concluzia că stelele care formează sisteme duble s-au format împreună şi că unele stele izolate au putut lua naştere din roiuri, pentru că s-au observat unele roiuri instabile. De asemenea, determinarea vîrstei foarte reduse a unor stele gigante foarte fierbinţi arată nu numai că stelele apar în perioade diferite, dar că se pot forma şi în prezent din corpuri protostelare, avînd o natură diferită de a stelelor obişnuite sau a nebuloaselor şi conţinînd în stare potenţială mari cantităţi de energie. Această concluzie a reieşit şi mai puternic după ce Ambarţumian a pus în evidenţă existenţa asociaţiilor din stele, formaţii foarte tinere, avînd pînă la 10^7 ani ; Blaauwe şi Markarian au fost primii care au confirmat-o.

În interiorul asociaţiilor, apariţia stelelor are loc de asemenea în grupuri, în zone de volum redus (circa 0,1 parseci cubici) la momente diferite.

Apariţia tuturor acestor ipoteze menţionate mai sus au declanşat tot felul de discuţii. Calculele lui Jeans, care considera elementele constitutive ale galaxiei ca avînd o aceeaşi vîrstă foarte mare, de ordinul a 10^{13}—10^{14} ani, au fost infirmate de către Ambarţumian. În jurul ipotezei lui Ambarţumian, de asemenea se duce o polemică, în special privitor la natura materiei protostelare.

★

O altă problemă importantă în cosmogonie este problema originii energiei stelare şi a evoluţiei stelelor. Dacă majoritatea astronomilor consideră reacţiile termonucleare ca principală sursă de energie, au mai fost formulate şi alte idei. Astfel se consideră că principalul factor al evoluţiei stelelor este pierderea necontenită de masă, în special pe calea expulzării de materie. Ipoteza

menţionată a fost formulată mai ales de către Fesenkov, Masevici şi Idlis. O altă concepţie, susţinută de către Hoyle, Schwartzschild, Sandage, este total opusă, exprimînd ideea că evoluţia stelelor se face fără modificare de masă, fiind însoţită doar de modificarea compoziţiei chimice prin scăderea conţinutului relativ de hidrogen. Reiese clar modul unilateral de a pune problema, care duce la explicaţii subiective.

Ansamblul diferitelor stări ale stelelor nu se poate încadra într-o schemă liniară simplă, întrucît există o mare varietate de căi de evoluţie a stelelor, corespunzînd la o varietate de stări iniţiale.

Ambarţumian consideră că, în afară de sursele termonucleare, în unele tipuri de stele pot avea un rol important şi unele izvoare de energie de un gen diferit, legate de dezagregarea materiei protostelare din interiorul stelei.

De problema evoluţiei stelelor trebuie legată şi interpretarea diagramei spectru-luminozitate. Aici de asemenea există formulări contradictorii în ce priveşte conservarea masei stelelor. Masevici presupune că scăderea luminozităţii stelelor se face cu o pierdere de masă prin expulzare de materie, fără a putea însă preciza cît de efectiv este acest proces în evoluţia tuturor stelelor în diferite perioade ale vieţii.

Ipoteza cea mai răspîndită, aceea a evoluţiei stelei cu conservarea masei se bazează pe date de observaţie referitoare la roiurile globulare, adunate de Baum, Sandage şi prelucrate teoretic de către Schwartzschild şi Hoyle.

Pentru problema evoluţiei stelelor, studiul stărilor stelare instabile este important, pentru că în natură motorul cel mai important pentru desfăşurarea oricărui proces este reprezentat prin contradicţiile interne.

O concluzie logică de reţinut pentru problema cosmogonică este că evoluţia stelelor se face pe diferite căi şi că mecanismul formării diferă la populaţii de tipuri diferite. Corelaţia cosmogonică dintre materia difuză şi materia stelelor este pusă în evidenţă de majoritatea ipotezelor, însă, limitînd procesele la scheme, se aleg doar direcţii unilaterale de dezvoltare.

Ideea modelelor de stele, deşi este o simplificare mai mult sau mai puţin arbitrară şi abstractă, este totuşi fructuoasă. De exemplu, Schwartzschild aplică rezultatele teoriei structurii interne a stelelor la problema evoluţiei roiurilor (în special a celor globulare). Sînt încă necesare confirmări, totuşi aceasta este o contribuţie importantă pentru cosmogonia stelară. Aplicarea acestei concepţii poate avea însă rezultate negative dacă nu se ia în considerare specificul calitativ al fenomenelor.

★

Problema cea mai vastă pe care actualmente ştiinţa încearcă s-o abordeze este modul de apariţie a sistemelor galactice. Cosmogonia galaxiilor poate fi de asemenea abordată după orientări diferite.

Orientarea clasică este reprezentată în primul rînd prin ipoteza lui Jeans asupra formării galaxiilor din condensarea gazelor rarefiate. O serie de date de observaţii nu confirmă însă această idee (de exemplu galaxiile eliptice nu conţin gaze, iar obiectele componente ale unei galaxii nu au aceeaşi vîrstă), după cum a arătat şi Ambarţumian. Acesta este încă un exemplu de construcţie speculativă, necesară pentru a explica în mod subiectiv diferite fapte alese unilateral din întreg ansamblul de date.

Numele lui Hoyle şi von Weiszäcker, Oort, Baum, Gurevici şi Lebedinski ilustrează această problemă cosmogonică a originii galaxiilor printr-o serie de scheme ce se contrazic una pe alta, contrazicînd adesea şi realitatea obiectivă. Ipotezele enunţate sînt însă relativ recente (von Weiszäcker, 1951 ; Hoyle, 1953 ; Gurevici şi Lebedinski, 1954) şi, desigur, încă incomplete. Holmberg consideră că sistemele multiple sînt rezultatul unor întîlniri întîmplătoare a unor galaxii independente. Voronţov-Veliaminov, din contra, afirmă că galaxiile au o origine comună, provenind din gaze.

Pentru Ambarţumian, care tratează subiectul în mod complex, problema originii galaxiilor este comună cu problema originii sistemelor de galaxii, păstrînd urme ale condiţiilor iniţiale de formare. Foarte recent (1955), el a arătat că sistemele de galaxii de tip Trapez sînt foarte tinere, apariţia galaxiilor multiple putînd a se produce şi în prezent.

★

În cosmogonie, lupta dintre materialism şi idealism este deosebit de accentuată şi adesea manifestările ideologiei reacţionare sînt greu de discernat. Lenin arăta că tendinţele reacţionare sînt generate de însuşi progresul ştiinţei.

Dintre teoriile de factură clasică enumerate, unele au un caracter subiectiv şi formal, altele ajung la concluzii agnostice, altele se reduc la scheme.

Unii cosmogonişti agnostici (printre care chiar şi Smart) exclud cosmogonia dintre ştiinţe, reducînd-o la religie, iar alţii consideră că esenţa proceselor cosmogonice nu poate fi cunoscută.

Rezultatele obţinute de cosmogonia contemporană constituie cea mai bună infirmare a teoriilor agnostice.

În ceea ce priveşte legătura dintre cosmogonia stelară şi cosmogonia sistemului solar, trebuie ţinut seama că, în fond, logica evoluţiei cunoaşterii nu se deosebeşte în cele două ramuri. Legătura cea mai directă provine în primul rînd de la faptul că pentru sistemul planetar corpul central şi principal este tot o stea. În cursul dezvoltării cunoaşterii, treapta relativ inferioară a acesteia trece înaintea celei superioare şi serveşte ca punct de plecare în mişcarea ascendentă spre cea superioară. Totuşi, după ce această treaptă a fost atinsă, treapta inferioară, precedentă din punct de vedere istoric, este considerată ca treapta logic inferioară, subordonată. Se trece astfel de la legi mai puţin profunde, mai puţin generale, la legi fundamentale care stau la baza unor sfere mai largi de fenomene.

Procesul de formare a sistemului planetar reprezintă un caz particular al unor legi mult mai generale, fundamentale, ale evoluţiei stelelor. Studiul cosmogoniei planetare contribuie la stabilirea unor aspecte şi particularităţi ale evoluţiei stelelor.

IDEILE SOCIAL-POLITICE ALE LUI CONSTANTIN CARACAŞ

DE

IOSIF SPIELMANN (Tg. Mureş)

Cercetările de istoria filozofiei din ultimii ani au avut darul să clarifice locul şi importanţa curentului iluminist în evoluţia gîndirii filozofice şi social-politice din ţara noastră.

S-a acordat mai puţină atenţie iluminismului medical. Omisiunea pare firească. Iluminismul medical a avut în ţările Europei apusene în primul rînd preocupări sanitare, formulate în spiritul principiilor generale ale iluminismului. Iluminismul medical român a avut însă o evoluţie diferită. În lucrările medicilor români apar în mod permanent, alături de problemele sanitare, o serie de aspecte filozofice şi social-politice. Cauza acestui fenomen trebuie s-o căutăm în persistenţa îndelungată a relaţiilor, instituţiilor şi ideologiei feudale din ţările româneşti. Medicii iluminişti se lovesc de obstacolele feudale, care stau în faţa întregii societăţi. Revendicările lor igienice şi sanitare pot fi atinse doar odată cu lichidarea orînduirii şi instituţiilor feudale.

Este caracteristic faptul că medicul iluminist *Ion Piuariu-Molnar* (1749 — 1815) îşi consacră toată activitatea cărturărească ţelului de luminare a maselor populare cu ajutorul unor cărţi în limba maternă ; întocmeşte manuale de retorică, dicţionare, traduce în româneşte lucrări despre stupărit, de istorie universală, militează pentru înjghebarea „Societăţii filozofeşti" şi pentru editarea unui ziar în limba română etc. ; de asemenea *Ştefan Vasilie Episcupescul* (1777 — 1850), medic iluminist din Muntenia, pe lîngă problemele de specialitate prezintă în lucrările sale medicale şi filozofia lui Kant, Wolff etc., expune teoria latinităţii şi continuităţii poporului român în Dacia, preamăreşte democraţia, propagă idei rousseauiste în problemele educaţiei copilului, reclamă fructificarea economică a bogăţiilor minerale din Ţara Românească etc.

O figură remarcabilă a iluminismului medical românesc este *Constantin Caracaş* (1773 — 1828), autorul lucrării *Topografia Ţării Româneşti* concepută în întregime în spiritul ideilor iluministe. Cercetările în domeniul istoriei filozofiei au dat pînă acum prea puţină atenţie ideilor social-politice expuse în opera lui Caracaş. Unele fragmente ale lucrării sale au fost incluse în antologia *Texte pri-*

Rev. filoz., 12, *11*, p. 1499–1505, Bucureşti, 1965

vind dezvoltarea gîndirii social-politice în România, vol. I, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1954, iar într-un studiu consacrat dezvoltării ideologice în Ţara Românească şi Moldova între 1800 şi 1821[1] se scoate în evidenţă faptul că autorul *Topografiei Ţării Româneşti* a militat pentru îmbunătăţirea condiţiilor de trai ale poporului român şi punerea în valoare a bogăţiilor ţării. Aceasta este însă prea puţin faţă de bogăţia de idei cuprinse în lucrarea doctorului Caracaş.

Marele istoric N. Iorga l-a caracterizat pe Caracaş ca pe „un om de inteligenţă superioară şi spirit extraordinar de remarcabil", arătînd în acelaşi timp că *Topografia* este „foarte bogată în ştiri care luminează natura ca şi starea sanitară a principatului muntean în cele dintîi decenii ale secolului al XIX-lea şi luminează şi altceva : toată viaţa maselor mari ale populaţiei în acele vremuri" [2].

★

C. Caracaş s-a născut în 1773 la Satişte (Macedonia), ca fiu al doctorului *Dimitrie Caracaş*, primul medic oficial al Bucureştiului. Studiază medicina şi filozofia la Viena. Aici devine adeptul ideilor iluministe franceze şi germane. Aromân de origine, Caracaş a avut, probabil, la Viena legături şi cu cercul iluminiştilor macedoromâni şi greci, în care s-a format un *Gh. Roja* şi un *M. Boiagi*.

Întors în ţară, se stabileşte la Bucureşti, militează activ pentru traducerea în viaţă a ideilor sale în domeniul sanitar şi pentru generalizarea vaccinării antivariolice. El introduce în Ţara Românească acest procedeu, şi după doi ani, după cum ne relatează el însuşi, „vaccinarea era generală în tot oraşul şi în alte tîrguri". Caracaş e numit medic al spitalului „Sf. Pantelimon" şi medic comunal. În activitatea sa se loveşte la tot pasul de starea de paragină a spitalelor bisericeşti, de samavolnicia boierilor-efori, de indolenţa cercurilor conducătoare şi de mizeria socială şi sanitară a maselor populare. Luptă pentru modernizarea şi lărgirea spitalelor existente şi obţine unele îmbunătăţiri. Om clarvăzător, îşi dă seama că „reformele" obţinute sînt mult prea insuficiente faţă de nevoile sanitare mărite ale populaţiei. De aceea inimosul iluminist, „văzînd această stare de plîns a bieţilor bolnavi, atît de mulţi, şi nespusa lor nevoie..., văzînd că nu pot să înduplesc capii acestor două spitale să sporească numărul paturilor" [3] după modelul spitalelor din Apus, a iniţiat o acţiune pentru construirea unui spital civil încăpător, primul de acest gen în România. Sprijinit de vornicul Băleanu şi de comandantul forţelor armate ruseşti staţionate la Bucureşti, generalul Kutuzov, Caracaş deschide o colectă publică. În această acţiune el s-a sprijinit în primul rînd pe elementele tinerei burghezii, pe „contribuţia orăşenilor filantropi", cu ajutorul cărora între 1813 şi 1815 a reuşit să înjghebeze spitalul „Filantropia — Iubirea de oameni", cu 90 de paturi. Primul medic primar al „Filantropiei" a fost însuşi fondatorul său. Întocmind regulamentul noului spital, Caracaş înscrie în capul acestuia principiul iluminist că „în acest spital să se primească bolnavii fără distincţiune de naţionalitate, de religiune sau de patimă". În 1816 este însărcinat cu funcţia de medic primar al oraşului, iar peste trei ani îl găsim în comisia care redactează un regulament de funcţionare a farmaciilor.

---

[1] *Din istoria filozofiei în România*, vol. I, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1955.

[2] *Medici şi medicina în trecutul românesc*, Bucureşti, 1919, p. 39—40.

[3] Pompei P. Samarian, *O veche monografie sanitară a Munteniei : Topografia Ţării Româneşti de C. Caracaş*, Bucureşti, 1937, p. 151.

Menționăm că în 1817, împreună cu stolnicul Clinceanu și cu slugerul Dumitrache Topliceanu, „cu bună rîvnă spre folosul obștesc" fundează o tipografie privilegiată pentru tipărirea de cărți în limba română și greacă (tipografia de la Cișmeaua Mavrogheni). În timpul revoluției lui Tudor Vladimirescu, împreună cu boierii filoruși (piniștii), se află la Brașov. Foarte probabil că aici a avut legături cu Dinicu Golescu și cu fondatorii de mai tîrziu ai Societății literare de la București (1827). Ideile comune în opera lui Golescu și a lui Caracaș, ca și o serie de reflexe ale programului Societății literare bucureștene în opera autorului *Topografiei Țării Românești*, pledează pentru această presupunere.

Adversitățile întîmpinate permanent din partea boierilor-efori ai spitalului „Pantelimon" se intensifică însă, mai ales după ce unii din aceștia ajung în funcții importante în conducerea de stat. În 1820 Caracaș este destituit din postul de medic al spitalului „Pantelimon", iar în 1824 este scos și din postul de medic comunal. Abia în 1827 este reîncadrat în drepturile sale de medic al orașului. În anul următor însă, în 1828, Caracaș cade victimă cumplitei epidemii de ciumă, murind la datorie la 21 octombrie 1828.

★

Habent sua fata libelli... Cartea lui C. Caracaș, scrisă între 1820 și 1828, a fost editată, la doi ani după moartea autorului, de către Ion Heliade-Rădulescu, în limba greacă, în 500 de exemplare, sub titlul *Topografia Țării Românești și observațiuni antropologice privitoare la sănătatea și bolile locuitorilor ei de domnul doctor în medicină și filozofie C. Caracaș, 1830.* Contractul pentru tipărirea cărții prevedea și traducerea ei în limba germană. Traducerea n-a mai apărut. Pornind de la acest fapt, ca și de la numărul extrem de redus de exemplare existente azi (numai două exemplare), Pompei P. Samarian presupune cu îndreptățire că din cauza ideilor sale temerare lucrarea lui Caracaș a fost confiscată și poate și distrusă de către oficialități.

Traducerea românească a *Topografiei* lui Caracaș a fost făcută de G. Sion (în manuscris). Abia în 1937 P. P. Samarian, întocmindu-și teza de doctorat în medicină și chirurgie, a confruntat traducerea lui Sion cu originalul și a editat-o pentru prima dată în limba română. Tirajul redus al lucrării, cadrul în care a apărut au contribuit din plin ca *Topografia* lui Caracaș să fie cunoscută doar unui cerc restrîns de specialiști.

Lucrarea lui C. Caracaș este prima topografie medicală despre Țara Românească și în același timp una dintre primele lucrări iluministe medicale de la noi. În prima parte a lucrării, Caracaș expune unele date geografice și climatice despre Muntenia. Descrie starea economică și sanitară a țării, acordă o deosebită atenție prezentării florei, faunei și bogățiilor minerale, prezintă instituțiile filantropice, sistemul de guvernămînt, educația, expune caracterul moral al diferitelor clase sociale etc. În partea a doua a lucrării sale, el se ocupă cu fiecare împărțire teritorială a țării (județ) în parte.

Vădit influențat de teoria geografică a lui Montesquieu și observator lucid al realității românești din timpul său, Caracaș acordă principala atenție climei, solului, economiei, instituțiilor politice și moravurilor locuitorilor.

Pe planul gîndirii social - politice, coordonata principală a lucrării lui Caracaș este critica orînduirii feudale. El înfierează despotismul bazat pe dogma

bunului plac şi pe nedreptatea socială care împarte societatea în privilegiaţi şi jefuiţi.

Iluminist raţionalist, Caracaş consideră drept sursă a progresului social instrucţiunea, care alungă întunericul ignoranţei şi înnobilează spiritele. „Dacă moravurile şi buna educaţie pot să îmbunătăţească şi să prefacă relele însuşiri naturale şi datinile unui neam — scrie el — apoi, fără îndoială, proasta educaţiune şi stricarea moravurilor pot să transforme şi să prefacă însuşirile bune, să propage răutatea, desfrînarea şi mai ales lenea“ [4], generatoare de parazitism şi de tiranie.

Ca şi alţi reprezentanţi ai iluminismului românesc, Caracaş a căutat să pună nemijlocit cultura şi şcoala în slujba emancipării sociale şi naţionale a poporului român. El nu se adresează însă maselor populare, ci păturilor conducătoare. Adept al transformării treptate a orînduirii sociale şi de stat, el aşteaptă schimbările în primul rînd din partea unui guvern „luminat“.

Ca şi contemporanul său Gh. Lazăr, Caracaş contrapune prezentului sumbru originea latină, nobilă a poporului român şi trecutul său glorios de luptă. Animat de ideea emancipării naţionale de sub jugul otoman, el invocă luptele pe care poporul român le-a purtat în trecut pentru apărarea independenţei sale. Aceasta e oglinda pe care iluministul Caracaş o pune în faţa concetăţenilor săi pentru a le trezi năzuinţa spre schimbare. Încrezător în progresul social, el crede că poporul român poate şi trebuie să renască în scurt timp. „Aptitudinea naturală ce are acest neam spre a primi cultura dă speranţe sigure că un guvern potrivit şi generos poate în scurt timp să consolideze fericirea şi prosperitatea acestui popor şi să-l facă demn de strămoşii săi“ [5].

Premisele ridicării sociale şi culturale există. Muntenia, afirmă Caracaş, este una dintre cele mai fertile ţări ale Europei, propice agriculturii şi viticulturii, bogată în zăcăminte minerale, cu o climă potrivită. Pămîntul este atît de mănos, încît poate hrăni un număr de locuitori de cinci ori mai mare ca cel actual. Dar existenţa şi puterea ţării, afirmă el, se va întări doar atunci cînd numărul populaţiei va fi în raport cu întinderea teritoriului. De aceea el caută să identifice cauzele scăderii populaţiei din Ţara Românească. Vinovatul principal este, după dînsul, politica „slabă şi păcătoasă“, „despotică şi nestatornică“ a guvernului.

Caracaş aduce o critică ascuţită orînduirii sociale şi de stat a feudalismului, ca o orînduire nefirească, neraţională. Guvernul urmăreşte doar interesele sale particulare. Demnităţile sînt împărţite nu după capacităţi personale, ci după bunul plac. Slugărnicia, fuga după funcţii bănoase sînt larg răspîndite în rîndul clasei conducătoare. Legile nu apără drepturile individului, ci favorizează corupţia funcţionarilor superiori, care în cîţiva ani fac avere. Libertatea lipseşte. „De unde urmează că actele unui asemenea guvern nu ţintesc scopul generos şi folositor binelui public, nici să facă din patriotism şi filantropie aşa cum cere înţelepciunea şi virtutea : ci în toate mădularele lui să domnească viclenia, înşelăciunea, dorinţa de cîştig cu mijloace neoneste“ [6].

Rămînerea în urmă a ţării drept urmare a modului de gospodărire feudală este ilustrată de Caracaş cu o largă gamă de exemple. Bogăţiile minerale ale ţării

---

[4] C. Caracaş, *op. cit.*, p. 131—132.
[5] *Ibidem*, p. 77.
[6] *Ibidem*, p. 134.

„din cauze politice" sînt nestudiate. Pădurile au fost pustiite în mod barbar „după dispozițiile guvernului și interesul particularilor". Rîurile navigabile n-au fost explorate de către guvern. Apele minerale tămăduitoare, izvor de bogăție, stau nestudiate din cauza „indolenței guvernului", viticultura a decăzut din cauza abuzurilor multiple, agricultura este rămasă în urmă, roadele ei nu sînt rezultatul unei gospodăriri înțelepte, ci mai mult ale „calității excelente" a pămîntului din Muntenia.

Printre factorii care determină rămînerea în urmă a țării, Caracaș înregistrează, de asemenea, în mod critic luxul, risipa și trîndăvia clasei dominante, precum și starea de ignoranță a poporului. Dar el este conștient că ignoranța poporului este consecința mizeriei sale sociale („proasta hrană a țăranilor istoviți de *neîncetată osteneală, de lipsuri, de muncă grea și obositoare* și de multiplele suferințe morale... împreună prăpădesc puterea corporală" [7]). Adevărații vinovați pentru sărăcia și ignoranța poporului sînt cei care-i sleiesc vlaga. Stupăritul este neglijat de țărani, căci negustori samavolnici le răpesc produsele. Țăranii nu sînt interesați în dezvoltarea agriculturii, pentru că „amărîtele lor strădanii" abia îi ajută să întîmpine răspunderea „dărilor exagerate" de care mereu sînt încărcați. Nu o dată și duminica sînt mînați să lucreze „pentru nevoile publice". Abuzurile zilnice și hoțești ale funcționarilor subalterni ai guvernului, lăcomia și viclenia acestora le inspiră frică și neîncredere. Procesele ce li se intentează pentru datorii sînt judecate de funcționari abuzivi și nedrepți „la bunul plac al întîmplării". Pentru sume neînsemnate ei sînt închiși pe timp nelimitat în condiții revoltătoare, în colibe amenajate din scînduri chiar în curtea acestor funcționari etc.

Faptele relatate cu adîncă revoltă de Caracaș sînt aidoma paginilor consacrate acelorași stări de lucruri de către contemporanul său Dinicu Golescu.

Revolta sa față de nedreptățile sociale ale orînduirii feudale din acea epocă crește în intensitate o dată cu paginile consacrate descrierii claselor sociale. „Oricum s-ar privi clasificarea locuitorilor Valahiei, fie din punct de vedere politic, fie din punct de vedere fizic al ocupațiunilor sale, se împart în două clase : boierii, adică nobilii, și sătenii, adică țăranii" [8]. În clasa celor avuți, Caracaș trece și vîrfurile bisericești, comercianții și meseriașii. Numai „săracii țărani" se deosebesc de toți ceilalți, „căci, împilați sub jugul despotismului și gustînd din amărăciunile lui, duc un trai plin de mizerie" [9]. Contrastul social dintre luxul boieresc și mizeria țărănească este descris de Caracaș sugestiv și sumbru. Pe de o parte un pumn de boieri, înbuibați de bunuri, exploatatori nemiloși, pe de altă parte marea mulțime a poporului, exploatat fără milă de cei dintîi. Pe de o parte, viața trîndavă și desfrînată a celor avuți. Mîncarea lor zilnică se compune din 10-12 feluri. Îmbrăcămintea orientală luxoasă și nesănătoasă, este în bună parte importată din țări străine. O îmbrăcăminte vătămătoare și pentru sănătate, și pentru pungă, constată Caracaș, exponent al tinerei burghezii, „căci introducerea fără seamă a produselor străine a stors și stoarce în fiecare zi porii bănești ai unei țări care nu are nici o industrie" [10]. Pe de altă parte, mămăliga zilnică a țăranului, cu puțină sare, ceapă sau usturoi, alimente făcute din ierburi, foarte rar carne

[7] C. Caracaș, *op. cit.*, p. 79.
[8] *Ibidem*, p. 80.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem*, p. 133.

(„o mîncare sobră, proastă şi neregulată", se exprimă Caracaş), mici locuinţe acoperite cu stuf, şindrilă sau buruieni, lipite pe dinăuntru cu pămînt amestecat cu baligă de vacă, bordeie şi case săpate în pămînt. Din cauza sărăciei, ignoranţei şi superstiţiilor, dintr-o familie de 10-12 copii supravieţuiesc doar 3-4.

În loc să-şi cultive spiritul şi să fie folositori ţării, membrii clasei conducătoare, arată Caracaş, se pierd în distracţii şi petreceri vătămătoare atît stării lor fizice, cît şi morale. Bogăţia şi privilegiile acestei clase se bazează pe împilarea poporului, pe „nedreptăţi şi jafuri". Pînă şi instituţiile filantropice fundate de ei, deşi lăudabile prin rezultatele lor, nu au drept scop „binele poporului de rînd", ci sînt izvorîte din ipocrizie, din „mustrare de cuget" şi din vanitate. Aspră este critica lui Caracaş şi la adresa majorităţii clerului pentru viaţa trîndavă pe care o duce şi pentru ignoranţa în care trăieşte.

În numele ideilor dreptului natural, Caracaş se ridică contra stărilor nefireşti din Ţara Românească, unde de o parte a cumpenei există doar mizerie, iar de altă parte lux şi desfrîu. Traiul ambelor clase este neraţional, conchide el, căci unii pier din cauza excesului de lux, „de prea multă bogăţie", iar alţii din cauza muncilor forţate, a alimentaţiei insuficiente, „de prea multă lipsă".

Îmbrăţişînd ideile de igienă socială ale lui J. P. Frank, medicul muntean revendică — primul în ţara noastră — o ocrotire sanitară de stat, o poliţie sanitară. Statul este dator, afirmă el, să se îngrijească de sănătatea publică a tuturor locuitorilor şi să susţină mijloacele prin care poporul poate să se apere de cauzele pieirii fizice şi morale, să găsească mijloacele creşterii şi îmbunătăţirii stării poporului „cu aceeaşi seriozitate care se observă în ţările civilizate ale popoarelor luminate" [11]. Caracaş pledează călduros pentru înfăptuirea unei reforme în conducerea spitalelor lăsate în paragină, pentru reînfiinţarea azilurilor de copii, pentru o luptă activă contra prejudecăţilor sanitare, susţine necesitatea unor legi şi regulamente igienice care să prevadă secarea bălţilor, înzestrarea oraşelor cu apă potabilă şi canalizare, construirea de băi publice, interzicerea înmormîntărilor în biserici sau în curţile acestora, dispoziţii severe pentru stăvilirea prostituţiei şi a bolilor venerice, lichidarea abuzurilor cu fondurile instituţiilor filantropice etc.

Luminarea poporului şi educarea lui fizică şi morală în spiritul ştiinţei este considerată de Caracaş ca factorul de bază al emancipării sociale şi naţionale a poporului român. „Creşterea fizică a copiilor e cea mai importantă dintre toate chestiile privitoare la întemeierea societăţii politice, fiindcă de ea ţine viaţa şi fericirea viitoare sau stricăciunea totală a membrilor ei" [12]. Despotismul, războaiele dese, jugul turcesc, sărăcia, arată el, au împiedicat cultivarea în rîndul poporului a învăţăturii, a artelor, precum şi îmbunătăţirea moravurilor. Acest gol poate fi umplut numai de şcoală, căci şcoala „îl cultivă pe om şi-l face fericit şi de folos societăţii" [13]. Pe această linie, el revendică înfiinţarea de şcoli săteşti, obligativitatea învăţămîntului, pentru ca toţi copiii de ţărani să-şi poată însuşi scrisul, cititul şi noţiuni elementare de morală. Cere dispoziţii guvernamentale pentru ca copiii ţăranilor să fie obligaţi a preda vitele văcarului satului şi în timpul liber să se deprindă cu lucrul pămîntului. Animat de concepţiile sale iluministe, el reclamă şi şcoli publice pentru fete, cum sînt în „oraşele mari ale naţiunilor lu-

[11] C. Caracaş, *op. cit.*, p. 79.
[12] *Ibidem*, p. 86.
[13] *Ibidem*, p. 165.

minate", școli în care fetele să poată învăța elementele economiei, picturii, muzicii și ale altor cunoștințe de „lucrări casnice". Cere înființarea unui liceu la București în care să se dea prioritate predării științelor naturii și artelor. Reclamă educația fizică și promovarea sporturilor la copii. Salută cu entuziasm inițiativa literaților români — a „tinerilor cultivați" — de a scrie opere originale și de a face traduceri în limba română. Reclamă înființarea unui teatru „larg și comod" la București, pentru ca spiritele să se cultive cît mai mult etc. În acest program cultural schițat de Caracaș, găsim o serie de puncte comune cu revendicările iluministe ale Societății literare din București (1827).

Adept al ideilor lui J. J. Rousseau, el critică sever sistemul de învățămînt existent, preponderent gramatical. Înfierează de asemenea metoda acelor pedagogi care se poartă „în mod tiranic" cu elevii lor și îi educă în spiritul unui „scolasticism prezumțios". Școală folositoare, precizează Caracaș, ar fi aceea care ar promova științele și artele „necesare vieții sociale", cum sînt istoria, geografia, fizica, chimia, economia, dreptul natural, istoria politică și economică, filozofia, dreptul.

Așa cum am văzut, Caracaș critică sever conducerea despotică, boierimea hrăpăreață și deplînge starea de mizerie și de rămînere în urmă a poporului. Speranțele lui se îndreaptă către acei „adevărați patrioți", „iubitori de dreptate și de binele public, zeloși pentru luminarea neamului lor" (p. 122), care militează pentru curmarea abuzurilor vătămătoare ale conducerii statului și vor „să introducă buna orînduire și mulțumire în norod". Dar, constată Caracaș cu mîhnire, acțiunea lor n-a fost deocamdată încununată de succes, planurile lor generoase fiind zădărnicite de sărăcie, de desele războaie și de guvernămînt. Ei n-au reușit încă să lichideze rămînerea în urmă și să șteargă „rugina ignoranței și a barbariei". Caracaș însă nu contenește să creadă că viitorul aparține acestor „patrioți buni și luminați", între care pe bună dreptate s-ar fi putut număra și pe sine.

Fără îndoială că ideile social-politice ale lui C. Caracaș, pe lîngă o serie de observații și idei valoroase, conțin și păreri fundamental eronate. Greșelile lui Caracaș sînt în general cele ale iluminiștilor raționaliști și idealiști. Supraaprecierea iluministă a educației ca factor de bază al schimbărilor sociale reflectă o optică idealistă, deformantă, căci fără schimbarea radicală a relațiilor de producție educația însăși este neputincioasă. Cu toată simpatia sa caldă față de poporul asuprit, Caracaș n-a înțeles că schimbarea relațiilor sociale nu poate veni din partea unui guvern luminat, că ea poate fi săvîrșită doar prin lupta revoluționară a maselor populare. Această concepție greșită explică, poate, și faptul că medicul iluminist a trecut surd pe lîngă evenimentul social cel mai important al epocii sale : revoluția lui Tudor Vladimirescu.

Considerăm însă că nu greșelile, inerente perioadei și mediului în care a trăit, îl caracterizează pe Caracaș. Iluminismul raționalist îmbrățișat de dînsul, așa cum s-a arătat de cercetătorii istoriei filozofiei românești, a avut un rol progresist în prima jumătate a secolului al XIX-lea în Țările Românești. Nu putem uita nici faptul că, în vremuri vitrege, C. Caracaș a militat cu toată căldura inimii, cu toată sinceritatea convingerilor sale iluministe pentru o viață mai fericită și îndestulată a maselor oprimate ale poporului.

CONSULTAŢIE

ORÎNDUIREA SOCIALISTĂ — ÎNFLORIREA NAŢIUNII ŞI A STATULUI NOSTRU SOCIALIST

DE

AL. BORGEANU, STELA CERNEA, OVIDIU TRĂSNEA

Ca rezultat suprem al uriaşelor transformări petrecute în ţara noastră după 23 August 1944, ca bilanţ şi sinteză a întregii cotituri revoluţionare înfăptuite de poporul nostru sub conducerea partidului, Congresul al IX-lea al P.C.R. a proclamat realizarea victoriei depline şi definitive a socialismului în România.

„Triumful deplin al socialismului la oraşe şi sate, lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om — a spus în raportul C.C. al P.C.R. tovarăşul Nicolae Ceauşescu — reprezintă cea mai mare victorie politică a partidului nostru după cucerirea puterii ; ea întruchipează înfăptuirea visurilor pentru care au luptat şi s-au jertfit cei mai buni fii ai clasei muncitoare, ai poporului român" [1].

România se află astăzi în etapa desăvîrşirii pe o treaptă superioară a orînduirii sale sociale socialiste. Întreaga viaţă socială, toate fenomenele şi laturile ei poartă pecetea socialismului, au trăsături caracteristice noii orînduiri, se dezvoltă în conformitate cu legile generale ale socialismului : viaţa economică, socială, politică şi spirituală. În acelaşi timp, toate aceste laturi ale vieţii sociale din ţara noastră s-au dezvoltat, s-au profilat în concordanţă cu condiţiile social-istorice naţionale concrete ale României, ca rezultat al politicii ştiinţifice a P.C.R., care, călăuzindu-se neabătut după învăţătura marxist-leninistă privind legile generale ale construirii socialismului, a studiat continuu realităţile din ţara noastră, stabilind sarcinile şi obiectivele concrete ale construirii socialismului în fiecare etapă.

Noua denumire a patriei noastre, Republica Socialistă România, exprimă sintetic aceste transformări structurale profunde, exprimă stadiul actual de dezvoltare a ţării noastre şi ţelurile înfăptuirii unui rapid progres social pe drumul apropierii continue de comunism.

1. Sintetizînd trăsăturile caracteristice orînduirii sociale din România în etapa actuală, trebuie să ne oprim în primul rînd asupra esenţei puterii de stat, proble-

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 22.

Rev. filoz., 12, 11, p. 1507—1520, Bucureşti, 1965

ma fundamentală a oricărei orînduiri sociale. În această privinţă, noua Constituţie proclamă Republica Socialistă România ca un stat în care întreaga putere aparţine poporului, liber, stăpîn pe soarta sa şi avînd deplină suveranitate. Clasa muncitoare, care a dus lupta revoluţionară pentru cucerirea puterii şi a înfăptuit, în alianţă cu ţărănimea muncitoare, sub conducerea partidului, construcţia socialistă, îndeplinindu-şi astfel misiunea istorică, deţine rolul de clasă conducătoare în stat.

2. Orînduirea socialistă din România se întemeiază pe relaţiile economice socialiste, pe o economie socialistă unitară, realizată într-un larg proces istoric început prin naţionalizarea principalelor mijloace de producţie şi încheiat ca urmare a cooperativizării agriculturii. Economia noastră se întemeiază pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, sub cele două forme ale ei : proprietate de stat, cuprinzînd bunurile aparţinînd întregului popor, şi cooperatistă, cuprinzînd bunurile aparţinînd organizaţiilor cooperatiste. În ţara noastră au fost lichidate pentru totdeauna relaţiile de exploatare a omului de către om, iar între membrii societăţii s-au stabilit relaţii noi, de colaborare şi întrajutorare tovărăşească.

3. Orînduirea noastră socialistă se caracterizează printr-o nouă structură socială. Societatea socialistă, lipsită de clase antagoniste, de clase exploatatoare, este alcătuită din clase şi pături sociale prietene, cu interese comune şi are un caracter omogen, unitar. „Clasa muncitoare, în trecut asuprită şi exploatată, lipsită de drepturi politice, a devenit stăpînă asupra mijloacelor de producţie, asupra roadelor muncii sale, îndeplineşte cu succes rolul de clasă conducătoare a întregii societăţi. Experienţa bogată acumulată în conducerea societăţii, capacitatea mobilizatoare, spiritul de disciplină şi organizare care-i sînt proprii şi pe care le imprimă întregului popor, consecvenţa şi fermitatea politică, înalta sa conştiinţă revoluţionară situează clasa muncitoare pe poziţiile cele mai înaintate ale luptei poporului pentru socialism“ [2].

În condiţiile actuale creşte ponderea numerică a clasei muncitoare, creşte rolul său conducător în vederea realizării sarcinilor tot mai mari şi mai complexe pe care continuarea pe o treaptă superioară a procesului de desăvîrşire a construcţiei socialiste le pune în faţa poporului nostru.

Ţărănimea în trecut înrobită moşierilor şi capitaliştilor, este astăzi stăpînă pe pămînt şi participă, în alianţă cu clasa muncitoare, la conducerea societăţii. Cooperativizarea agriculturii — revoluţie profundă în viaţa satelor — a transformat ţărănimea într-o clasă nouă, omogenă, avînd aceleaşi interese în dezvoltarea agriculturii socialiste. Victoria socialismului a ridicat pe o treaptă mai înaltă alianţa dintre clasa muncitoare şi ţărănimea muncitoare, temelia de granit a orînduirii socialiste, a dat naştere unui proces de apropiere continuă între cele două clase în ceea ce priveşte natura lor socială, condiţiile lor de viaţă, fizionomia lor spirituală.

Intelectualitatea, care nu avea în vechea societate condiţii prielnice pentru o muncă de creaţie închinată intereselor poporului, progresului ţării, a devenit o intelectualitate nouă, care îşi pune cunoştinţele şi talentul în slujba poporului, în slujba socialismului. În viitor, pe măsura creşterii continue a rolului ştiinţei şi culturii în viaţa socială, va spori şi aportul intelectualităţii la dezvoltarea economică,

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *Raport cu privire la proiectul de Constituţie al Republicii Socialiste România*, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 12.

științifică și culturală a patriei. Unirea muncitorimii, țărănimii și intelectualității în jurul partidului constituie factorul hotărîtor în obținerea succeselor poporului nostru.

4. Orînduirea noastră socialistă se caracterizează prin unitatea de nezdruncinat între poporul român și toate naționalitățile de pe teritoriul țării, care luptă strîns unite pentru înflorirea patriei lor comune — România socialistă. Făurirea prieteniei frățești între oamenii muncii români și ai altor naționalități este *„una din marile victorii politice ale regimului socialist obținute pe baza aplicării politicii naționale juste, marxist-leniniste, a partidului comunist...“* [3].

Transformările petrecute în viața economică și în structura socială a țării, victoria socialismului, au creat condiții pentru afirmarea din plin a ființei naționale a poporului, pentru înflorirea națiunii noastre socialiste și ridicarea ei pe o treaptă nouă de dezvoltare. Înflorirea națiunii socialiste se înfăptuiește în condițiile întăririi prieteniei și colaborării frățești cu celelalte națiuni socialiste pe bazele egalității în drepturi și respectului reciproc, în spiritul internaționalismului socialist.

5. Se conturează noul profil spiritual al oamenilor muncii, în conștiința cărora au pătruns adînc ideile marxism-leninismului, noua atitudine față de muncă și viață, patriotismul socialist, concepțiile și deprinderile morale ale noii societăți.

Ca rezultat al tuturor acestor transformări, în țara noastră se consolidează neîncetat unitatea socială, economică, politică și spirituală a poporului, o nouă forță motrice, care contribuie la accelerarea progresului social. Realizările de însemnătate istorică ale poporului român sînt rodul conducerii lui înțelepte de către P.C.R., care reprezintă forța politică conducătoare a întregii societăți. Creșterea continuă a rolului conducător al partidului este, în lumina corelației legice a factorilor obiectivi și subiectivi, o necesitate obiectivă a dezvoltării continue a societății noastre socialiste.

★

În spiritul învățăturii marxist-leniniste, documentele Congresului al IX-lea al P.C.R. subliniază cu deosebită pregnanță corelația dialectică dintre dezvoltarea statului socialist ca formă de organizare socială și a națiunii socialiste ca formă de comunitate umană, în dependență de noul tip de orînduire socială statornicit în țara noastră.

Legătura dintre orînduirea socială, stat și națiune este demonstrată de însăși evoluția lor istorică. Natura fiecărei formațiuni social-economice a determinat, prin baza economică și structura de clasă, un anumit conținut de clasă al statului, o anumită clasă dominantă în stat și, prin aceasta, anumite trăsături caracteristice ale formei de comunitate umană respective.

Formarea statelor burgheze moderne este strîns legată de constituirea națiunilor burgheze, ceea ce este caracteristic și pentru țara noastră. Procesul formării națiunii române, determinat de apariția relațiilor de producție capitaliste, a generat lupta burgheziei pentru crearea statului național unitar. În cursul revoluției și construcției socialiste are loc transformarea radicală a statului, constituirea statului socialist ca tip nou de stat. Statul socialist se dezvoltă în cadrul comunității naționale care a dobîndit, la rîndul său, trăsături calitativ noi.

[3] *Ibidem*, p. 17.

DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A STATULUI SOCIALIST ŞI EVOLUŢIA FUNCŢIILOR SALE

Transformările revoluţionare economice şi sociale care au avut loc în România, sarcinile tot mai complexe ale desăvîrşirii construcţiei socialismului s-au manifestat în viaţa politică a ţării noastre, determinînd dezvoltarea şi întărirea continuă a puterii de stat, creşterea rolului statului şi evoluţia corespunzătoare a esenţei şi funcţiilor sale. Creşterea continuă a rolului statului se evidenţiază în toate domeniile vieţii sociale şi se concretizează în sporirea posibilităţilor sale de organizare a procesului constructiv, ca rezultat al ridicării continue a nivelului conducerii ştiinţifice a activităţii de stat ; în perfecţionarea conducerii planificate a economiei socialiste unitare ; în dezvoltarea democraţiei socialiste, ca urmare în primul rînd a schimbărilor din structura socială ; în creşterea continuă a rolului conducător al partidului.

Transformările profunde din baza economică şi din structura socială a societăţii noastre îşi găsesc expresia în *esenţa socialistă* a statului nostru, care este definit sintetic în Constituţia Republicii Socialiste România ca fiind un stat al oamenilor muncii de la oraşe şi sate, suveran, independent şi unitar, al cărui teritoriu este inalienabil şi indivizibil şi în care întreaga putere aparţine poporului, liber şi stăpîn pe soarta sa.

Statul nostru socialist a evoluat continuu ca o consecinţă firească a schimbărilor petrecute în baza economică şi în structura socială a societăţii noastre socialiste. Astfel, *în condiţiile victoriei depline şi definitive a socialismului în ţara noastră, statul nostru socialist este în fapt un stat al oamenilor muncii de la oraşe şi sate.* Baza socială a statului nostru s-a lărgit considerabil ca urmare a dispariţiei claselor exploatatoare, a înlăturării antagonismelor de clasă. Clasa conducătoare în statul nostru este clasa muncitoare.

Republica Socialistă România este un stat naţional, întrucît pe teritoriul său, datorită condiţiilor istorice concrete, s-a constituit o singură naţiune : naţiunea socialistă română, care se dezvoltă în frăţie cu naţionalităţile conlocuitoare, alăturate fără rezerve luptei poporului român pentru socialism.

România este un stat socialist unitar în care există o singură putere, care aparţine în întregime poporului, un singur rînd de organe supreme ale puterii de stat, care îşi exercită suveranitatea asupra întregului teritoriu al ţării, care este inalienabil. Socialismul a ridicat pe o treaptă înaltă suveranitatea naţională şi de stat, creînd pentru prima oară în istoria ţării noastre condiţiile ca poporul să deţină întreaga putere politică şi economică.

Esenţa socialistă, înalt umanistă a puterii noastre de stat este deosebit de pregnant exprimată în articolul 13 al Constituţiei Republicii Socialiste România, care arată că scopul întregii activităţi de stat este „dezvoltarea orînduirii şi înflorirea naţiunii socialiste, creşterea continuă a bunăstării materiale şi culturale a poporului, asigurarea libertăţii şi demnităţii omului, afirmarea multilaterală a personalităţii umane".

Socialismul asigură manifestarea multilaterală a posibilităţilor de creaţie ale individului şi colectivităţii. Lichidarea exploatării omului de către om, a oricărei asupriri, a descătuşat personalitatea umană, creînd condiţii pentru înflorirea ei armonioasă, pentru afirmarea iniţiativei şi capacităţii celor ce muncesc pe

toate planurile activității sociale. O dată cu victoria socialismului, omul, stăpîn și făuritor al propriului său viitor, pășește în imperiul libertății.

★

Esența oricărui stat se manifestă în funcțiile acestuia, care exprimă sarcinile principale, fundamentale îndeplinite de stat, direcțiile de bază în care se desfășoară activitatea acestuia.

În condițiile socialismului, cînd puterea politică a clasei muncitoare este elementul principal al suprastructurii socialiste, formele de organizare, conținutul și metodele de activitate ale statului socialist evoluează în dependență de transformările petrecute în baza economică, în structura socială și în conștiința oamenilor muncii. Evoluția statului socialist se caracterizează prin creșterea sferei activității constructive a acestuia, prin extinderea funcțiilor statului în conducerea economiei și dezvoltarea culturii și, în același timp, prin restrîngerea treptată a ponderii și a sferei de activitate a funcției represive. Întărirea statului socialist, care va reprezenta încă multă vreme un factor esențial al progresului, creșterea rolului său în viața socială constituie o cerință obiectivă a înaintării țării pe calea desăvîrșirii construcției socialiste.

Înfăptuirea vastului program stabilit de către Congresul al IX-lea al P.C.R. privind dezvoltarea complexă a forțelor și relațiilor de producție ,a științei și culturii, ca și a tuturor laturilor vieții sociale, impune cu necesitate ridicarea pe o treaptă mai înaltă a activității puterii de stat. Constituția Republicii Socialiste România precizează că statul, prin funcțiile sale, „organizează, planifică și conduce economia națională ; apără proprietatea socialistă ; garantează exercitarea deplină a drepturilor cetățenilor, asigură legalitatea socialistă și apără ordinea de drept ; dezvoltă învățămîntul de toate gradele, asigură condițiile pentru dezvoltarea științei, artei și culturii, înfăptuiește ocrotirea sănătății ; asigură apărarea țării și organizează forțele sale armate ; organizează relațiile cu celelalte state" (art. 13).

— Activitatea constructivă a statului nostru își găsește expresia în primul rînd în funcția sa economică-organizatorică, al cărei conținut devine tot mai larg și mai bogat pe măsura desăvîrșirii construcției socialismului. Creșterea în profunzime și amploare a funcției economice-organizatorice în etapa actuală este o necesitate obiectivă, determinată de generalizarea relațiilor de producție socialiste în întreaga economie națională, de perfecționarea acestora și, ca urmare, de lărgirea sferei de acțiune a legilor economice proprii socialismului.

Funcția economică-organizatorică a statului nostru în etapa actuală, la a cărei temelie stă proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, cuprinde: conducerea planificată a economiei naționale, continuarea industrializării socialiste a țării, dezvoltarea intensivă și multilaterală a agriculturii, dezvoltarea transporturilor și schimburilor comerciale, repartizarea rațională a forțelor de producție pe întreg teritoriul țării, înfăptuirea repartiției după muncă, realizarea legăturilor economice externe cu alte țări.

P.C.R. consideră planificarea economiei naționale, ca și conducerea economiei, domeniul în care se realizează îmbinarea organică a economicului cu politicul. Unitatea dintre economic și politic se manifestă prin aceea că determinarea obiectivelor fundamentale economice din cadrul planului de perspectivă și a proporțiilor dintre fondul de consum și fondul de acumulare, repartiția fondului de

acumulare între diferitele ramuri ale economiei naţionale, repartiţia raţională a forţelor de producţie în toate regiunile ţării constituie o hotărîre politică prin esenţa sa, de care depinde dezvoltarea ţării şi a poporului, consolidarea economiei noastre ca un complex naţional unitar. De aceea conducerea planificată a economiei naţionale, aşa cum arată Declaraţia din aprilie 1964 a partidului nostru, este o expresie vie a suveranităţii poporului nostru, un atribut fundamental şi inalienabil al statului nostru suveran, care nu poate fi cedat nici în totalitatea lui şi nici parţial.

Cuprinderea în sfera planificării a întregii economii naţionale, acumularea unei bogate experienţe în planificarea şi conducerea economiei au creat posibilităţile pentru remedierea unor lipsuri şi pentru perfecţionarea continuă a conducerii planificate de către stat a întregii economii. Congresul al IX-lea al P.C.R. a atras atenţia asupra necesităţii de a ţine permanent seama în conducerea economiei de cerinţele legilor obiective care acţionează în societatea noastră, ca, de pildă, legea valorii, legea dezvoltării planice proporţionale a economiei naţionale, legea economică fundamentală a socialismului şi altele.

Mergînd pe această linie, Congresul al IX-lea al P.C.R. a stabilit o serie de măsuri privind îmbunătăţirea continuă a formelor de organizare şi a metodelor de planificare şi de conducere a economiei. Astfel au fost lărgite atribuţiile ministerelor şi conducerilor întreprinderilor, ceea ce va determina o sporire a răspunderilor acestora, au fost luate măsuri pentru ca planurile de perspectivă să fie cunoscute din timp de întreprinderi, ceea ce va permite o mai bună organizare a producţiei ; s-a trecut la îmbunătăţirea sistemului de indicatori, a raporturilor contractuale, cît şi la modernizarea evidenţei şi calculului etc.

De asemenea, Congresul al IX-lea al P.C.R. a hotărît înfiinţarea unor uniuni raionale şi regionale ale cooperativelor agricole de producţie precum şi a unui organ central pe ţară, ceea ce va permite îmbunătăţirea relaţiilor dintre cooperative, dintre cooperative şi organizaţiile economice socialiste de stat etc.

În vederea traducerii în viaţă a obiectivelor stabilite de către Congresul al IX-lea al partidului pentru progresul continuu al agriculturii, ca unul din cele mai importante domenii ale economiei naţionale, plenara Comitetului Central al P.C.R. din 11-12 noiembrie 1965 a făcut o analiză profund ştiinţifică a situaţiei agriculturii, a condiţiilor noi apărute după încheierea cooperativizării, a perspectivelor de viitor şi a elaborat o serie de măsuri corespunzătoare.

Aceste măsuri nu constituie o modificare a principiilor de organizare şi planificare existente, întrucît experienţa a dovedit pe deplin valabilitatea şi eficienţa lor, ci numai o perfecţionare a metodelor şi formelor prin care se realizează aplicarea lor corespunzătoare cerinţelor etapei actuale.

O deosebită însemnătate capătă extinderea sferei de activitate a funcţiei cultural-educative, determinată de cerinţele ridicării pe o treaptă superioară a întregii construcţii socialiste. Dezvoltarea continuă a unei economii naţionale complexe cere cunoaşterea şi aplicarea în practică a tot ceea ce este valoros în ştiinţa şi tehnica mondială şi implicit dezvoltarea cercetării ştiinţifice fundamentale şi aplicative, extinderea învăţămîntului şi înflorirea multilaterală a culturii. Sarcini deosebit de complexe stau în faţa statului nostru socialist pentru dezvoltarea pe o treaptă superioară a conştiinţei socialiste a maselor.

— Apărarea cuceririlor revoluţionare ale poporului, a puterii de stat socialiste, lupta împotriva acelora care atentează la proprietatea socialistă, la inte-

resele celor ce muncesc, împotriva celor care încalcă normele socialiste de conviețuire constituie una dintre sarcinile principale ale statului și organelor sale.

În momentul de față, ca urmare a creșterii conștiinței socialiste a maselor, fenomenul infracțional este în continuă scădere ; legile statului sînt tot mai mult respectate în mod conștient de către oamenii muncii. Aceste fapte nu trebuie însă să ducă la o scădere a vigilenței, întrucît continuă încă să se manifeste unele influențe ale mentalității înapoiate, proprie claselor exploatatoare dispărute, cît și influențe ale ideologiei burgheze, care pătrund pe diverse căi și din afară.

Funcția de apărare a proprietății socialiste, a ordinii de drept, a drepturilor și libertăților cetățenilor constituie de aceea o sarcină de seamă a organelor de stat, care în activitatea lor se sprijină din ce în ce mai mult pe opinia publică socialistă, care se afirmă tot mai amplu și mai eficient. Întreaga activitate a organelor de stat este puternic pătrunsă de grija față de om, de spiritul răspunderii pentru respectarea legalității socialiste.

— În realizarea funcției sale externe, statul nostru se afirmă tot mai puternic ca un factor activ pe arena mondială. Politica internațională a țării noastre se bazează pe principiile respectării suveranității și independenței naționale, egalității în drepturi și avantajului reciproc, neamestecului în treburile interne. România pune în centrul politicii sale externe prietenia strînsă și alianța frățească cu toate țările socialiste, aducînd în felul acesta o contribuție activă la unitatea sistemului mondial socialist.

În spiritul principiilor coexistenței pașnice, țara noastră se pronunță consecvent pentru dezvoltarea relațiilor de colaborare economică, culturală și tehnică-științifică cu toate statele, indiferent de orînduirea lor social-politică.

Statul nostru acordă o importanță deosebită întăririi capacității noastre de apărare și își va îndeplini cu sfințenie misiunea de apărare a independenței naționale, a socialismului și a păcii împotriva oricărei agresiuni.

Congresul al IX-lea al P.C.R. a făcut o amplă analiză problemei dezvoltării democratismului socialist în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre. Dezvoltarea continuă a democrației socialiste constituie o trăsătură de bază a evoluției vieții noastre de stat în etapa actuală, care este condiționată obiectiv de ansamblul transformărilor sociale și politice din țara noastră.

În opoziție cu criteriile formale, diversioniste propuse în ideologia politică burgheză contemporană pentru definirea democrației, marxismul dezvăluie faptul că hotărîtoare pentru caracterizarea unei orînduiri de stat, pentru definirea esenței democrației sînt următoarele : ce clasă deține puterea politică și în ce scop o exercită ? cine stăpînește mijloacele de producție, ce clasă conduce economia și în folosul cui se realizează această conducere ? ce conținut au libertățile democratice, cine se bucură nu numai de drept, ci și de fapt de aceste libertăți și în interesul cui se folosesc ele ?

Conținutul esențial al democrației socialiste constă în faptul că poporul exercită în deplinătatea ei puterea de stat, stăpînește toate bogățiile țării și făurește în mod conștient, sub conducerea partidului, propria sa istorie. Democrația socialistă instaurează adevărata egalitate între toți cetățenii țării sub aspect politic (egalitate de drepturi politice și cetățenești), economic-social (existența proprietății socialiste) și cultural (egalitate în drepturi la o dezvoltare spirituală multilaterală).

Baza adevăratei egalități și a afirmării multilaterale a tuturor cetățenilor o constituie dezvoltarea economică socialistă în toate regiunile, creșterea armonioasă a forțelor de producție ale țării pe întregul său teritoriu.

— Ca și pînă în prezent, principiul călăuzitor fundamental al activității statului nostru îl constituie centralismul democratic, care asigură o conducere centralizată, unitară a tuturor domeniilor de activitate, în scopul dezvoltării armonioase a societății noastre socialiste.

Centralismul democratic, în opoziție cu centralismul birocratic al statelor burgheze, îmbină forma centralizată de conducere cu democratismul socialist prin dezvoltarea inițiativei și participării maselor. Centralismul și democratismul socialist se află într-o unitate dialectică, indisolubilă. În orînduirea socialistă, centralismul are un caracter profund democratic, iar democratismul, pentru a fi eficient, presupune cu necesitate centralismul. Unitatea indisolubilă dintre centralism și democrație capătă aspecte deosebit de complexe, în funcție de etapa respectivă. Caracteristic pentru etapa actuală de dezvoltare a țării noastre este dezvoltarea continuă a democratismului socialist, lărgirea sferei de activitate creatoare a maselor.

— O importanță deosebită o are afirmarea și traducerea în viață a principiului conducerii colective — principiu călăuzitor în întreaga activitate de partid și de stat.

Noua Constituție a Republicii Socialiste România, urmărind traducerea în viață a acestui principiu, l-a consacrat și în activitatea noastră statală și a precizat modul colectiv de muncă al Consiliului de Stat, al Consiliului de Miniștri și al Biroului permanent al Consiliului de Miniștri, al sfaturilor populare.

Aplicarea consecventă în viață a principiului conducerii colective reflectă lărgirea continuă a democratismului în viața noastră de stat, a activității creatoare a poporului și constituie o dovadă grăitoare a faptului că socialismul este opera maselor populare, creația lor conștientă.

★

Dezvoltarea democrației socialiste ca direcție fundamentală a evoluției statului nostru se realizează prin a) lărgirea drepturilor și libertăților cetățenești, b) adîncirea principiilor și formelor de organizare democratice în activitatea organelor statului, c) afirmarea tot mai puternică a rolului opiniei publice prin creșterea participării maselor și a organizațiilor obștești în viața socială, în aplicarea și apărarea normelor de conviețuire socialistă.

Dezvoltarea democratismului socialist se vădește în precizarea și îmbogățirea cu elemente noi a unor drepturi cetățenești. Astfel, dreptul la muncă este garantat fiecărui cetățean potrivit pregătirii sale ; de asemenea, Constituția consacră asigurarea condițiilor necesare dezvoltării aptitudinilor fizice și intelectuale ale tinerilor ; interdicția reținerii și arestării unei persoane fără existența împotriva ei a unor probe sau indicii temeinice că a săvîrșit o faptă prevăzută și pedepsită de lege ; garantarea dreptului la apărare în tot cursul procesului.

Constituția Republicii Socialiste România consacră, alături de garanțiile economice și politice ale drepturilor fundamentale ale cetățenilor, și un sistem de-

garanții juridice ale acestora. Astfel se organizează un control special al constituționalității legilor, care se exercită de către M.A.N., și un control al legalității măsurilor luate de diferitele instituții de stat, exercitat de către organele judecătorești, precum și acordarea de reparații pentru prejudiciile cauzate prin actele ilegale ale organelor de stat.

Lărgirea drepturilor și libertăților cetățenești presupune în același timp și creșterea răspunderii tuturor cetățenilor față de interesele generale ale societății, îndeplinirea cu abnegație a datoriilor fiecărui cetățean de a respecta legile țării, a dezvolta proprietatea socialistă, a apăra patria, a lupta pentru înflorirea patriei socialiste.

Caracterul reprezentativ al organelor puterii de stat este demonstrat și de analiza structurii sociale a organelor puterii de stat. Astfel, M.A.N. cuprinde 272 de deputați muncitori și țărani și 193 de deputați intelectuali. În sfaturile populare au fost aleși peste 30 000 de deputați din rîndurile muncitorilor, aproape 86 000 de deputați din rîndurile țăranilor și peste 24 000 din rîndurile intelectualilor.

Creșterea participării maselor și a organizațiilor obștești în activitatea organelor de stat este un alt aspect al adîncirii democratismului socialist și constituie o lege obiectivă a progresului în socialism.

În noua Constituție își găsește o mai puternică reflectare rolul organizațiilor obștești, care, alături de organele statale, alcătuiesc sistemul democrației noastre socialiste (art. 27). Statul sprijină activitatea organizațiilor de masă și obștești, creează condiții pentru dezvoltarea bazei materiale a acestor organizații și ocrotește patrimoniul lor. Organizațiile obștești aduc un aport din ce în ce mai mare nu numai în ceea ce privește sarcina lor specifică de a asigura larga participare a maselor la viața politică, economică și social-culturală, la controlul obștesc, dar și la înfăptuirea unor sarcini ale organelor de stat.

Organizațiile obștești, și în primul rînd sindicatele, participă mai eficient la traducerea în viață a sarcinilor privind dezvoltarea industriei. Organizațiile cooperatiste, și îndeosebi noile uniuni cooperatiste, au sarcini sporite în consolidarea economică și organizatorică a cooperativelor agricole de producție, în realizarea sarcinilor complexe ce revin agriculturii.

Lărgirea democrației socialiste se manifestă și prin afirmarea tot mai puternică a opiniei publice socialiste, care exercită o puternică influență educativă în special prin promovarea normelor de conviețuire socialistă. Creșterea rolului și activității consiliilor de judecată, a comisiilor de litigii, de împăciuire, a adunărilor oamenilor muncii etc. este o expresie grăitoare a maturității sporite a opiniei publice socialiste.

Procesul de adîncire continuă a democratismului orînduirii noastre se desfășoară sub conducerea P.C.R., care, pe baza cunoașterii legilor obiective ale vieții sociale, dirijează în mod conștient procesele complexe din societatea noastră socialistă.

Rolul conducător al partidului în întregul sistem al democrației socialiste este consacrat de către Constituția țării noastre, care exprimă cu claritate faptul că P.C.R. este forța politică conducătoare a întregii societăți. Creșterea rolului conducător al partidului reprezintă chezășia întăririi continue a statului nostru socialist, a dezvoltării și perfecționării democrației socialiste.

INFLORIREA NAȚIUNII SOCIALISTE ÎN REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA

Unitatea și coeziunea societății noastre, a statului nostru socialist se întemeiază pe făurirea unității și prieteniei dintre poporul român și oamenii muncii aparținînd altor naționalități care trăiesc pe teritoriul patriei, ceea ce reprezintă una dintre marile victorii politice ale regimului socialist. Această victorie a putut fi obținută ca urmare a aplicării de către P.C.R. a unei politici naționale juste, întemeiată pe concepția științifică marxist-leninistă de rezolvare a problemei naționale. Totodată, în țara noastră s-a format și a înflorit națiunea socialistă, s-au creat condițiile afirmării din plin a ființei naționale a poporului român în toate domeniile vieții economice, politice și culturale.

Veacuri de-a rîndul oamenii muncii români și cei aparținînd populațiilor altor naționalități — maghiari, sîrbi, germani etc. — au suportat jugul claselor exploatatoare, au muncit și au trăit laolaltă, s-au înfrățit în lupta comună împotriva asupritorilor. Lupta pentru înfăptuirea năzuințelor poporului, pentru lichidarea asupririi și inegalității naționale în România a fost ridicată pe o treaptă superioară de mișcarea muncitorească și de P.C.R.

În această direcție, P.C.R. s-a întemeiat pe învățătura marxist-leninistă despre națiune și problema națională, pe ideea că înflorirea națiunii și rezolvarea problemei naționale sînt strîns legate de desfășurarea revoluției socialiste, de cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare. Această necesitate obiectivă decurge din însăși dezvoltarea națiunii ca formă de comunitate umană, din strînsa legătură dintre stat și națiune.

Națiunea este o categorie sociologică ce desemnează o anumită formă de comunitate umană istoricește constituită, obiectiv întemeiată pe comunitatea de teritoriu, limbă și factură psihică, cimentate de o unitate trainică a vieții economice (a producției și a schimbului).

Fiind un produs istoric specific capitalismului, națiunea *burgheză* se întemeiază pe proprietatea privat-capitalistă, avînd în mod inevitabil un caracter neunitar, profund contradictoriu, sfîșiată fiind de lupta de clasă dintre burghezie și proletariat. În capitalism, naționalismul, șovinismul, ura națională sînt folosite de burghezie ca arme ideologice pentru dezbinarea oamenilor muncii aparținînd diferitelor națiuni și naționalități. Caracterul contradictoriu al națiunii burgheze se manifestă și în evoluția acesteia.

Lenin a distins două etape istorice ale dezvoltării națiunii burgheze: „trezirea vieții naționale și a mișcărilor naționale, lupta împotriva oricărei asupriri naționale, crearea statelor naționale", ca trăsături ale primei etape, în care burghezia urmărește constituirea cadrului național al consolidării pozițiilor ei, și „dezvoltarea și strîngerea diferitelor legături dintre națiuni, frîngerea îngrădirilor naționale, crearea unității internaționale a capitalului, a vieții economice în genere, a politicii, a științei... etc." [4], ca trăsături ale celei de-a doua etape de dezvoltare a națiunii.

Burghezia subordonează problema națională intereselor ei de clasă; din această cauză, în prima etapă a luptei ei politice se va îndrepta în direcția constituirii națiunilor și statelor naționale, iar în a doua etapă burghezia țărilor

[4] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, Edit. P.M.R., 1950, p. 11—12.

înaintate va încerca să împiedice desfășurarea aceluiași proces în țările slab dezvoltate și asuprite.

Cele două tendințe istorice legice sînt contradictorii. Pentru burghezie „național" și „internațional" sînt noțiuni de neîmpăcat, iar interesul egoist de clasă, care face ca în interiorul națiunii clasa muncitoare de diferite naționalități să fie exploatată, se va manifesta în exterior prin asuprirea altor națiuni.

În condițiile imperialismului, cu deosebire după al doilea război mondial și ca expresie a tendințelor de hegemonie mondială, o parte a burgheziei recurge la negarea ideii naționale însăși, susține că formarea și consolidarea națiunii sînt anacronice și perimate în secolul nostru.

Aceste teze, criticate în ultima vreme chiar de către unii ideologi și conducători ai statelor burgheze, exprimă politica de integrare vest-europeană, menită să întărească puterea burgheziei monopoliste prin nesocotirea și încălcarea intereselor naționale ale popoarelor. „Dezvoltării libere a națiunii — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul la proiectul de Constituție —, în lumea capitalistă contemporană i se opun tot felul de teorii cosmopolite despre caracterul așa-zis perimat al națiunii și necesitatea «integrării», diferite uniuni monopoliste și organizații suprastatale care îngrădesc și tind să lichideze suveranitatea și independența națională, să extindă sub forme noi dominația imperialistă și colonialistă asupra popoarelor" [5].

Analizînd evoluția națiunii în epoca actuală, P.C.R. a adus o contribuție prețioasă la dezvoltarea învățăturii marxist-leniniste cu privire la menținerea și dezvoltarea națiunii ca formă de comunitate social-istorică. În Documentele Congresului al IX-lea al P.C.R. se demonstrează în mod științific că națiunea și statul vor continua să constituie încă multă vreme baza dezvoltării societății, întărirea și înflorirea națiunii și statului în socialism reprezentînd cerințe obiective ale epocii contemporane.

Documentele Congresului al IX-lea al P.C.R. analizează procesul făuririi națiunii socialiste în patria noastră.

Astfel, politica științifică a partidului nostru a fost îndreptată spre *făurirea conștientă* a națiunii socialiste. La baza politicii partidului în această direcție a stat *realizarea deplinei egalități în drepturi a tuturor cetățenilor patriei noastre* fără deosebire de naționalitate. Egalitatea în drepturi este garantată și de noua Constituție a țării, care asigură posibilitatea folosirii libere de către naționalitățile conlocuitoare a limbii materne, a cărților, ziarelor, revistelor, teatrelor, învățămîntului de toate gradele în limba maternă. În acest fel națiunea română și naționalitățile conlocuitoare din țara noastră au alcătuit o familie strîns unită, închegată, „marea familie a României socialiste", cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu în Raportul la Congresul al IX-lea al P.C.R.

O trăsătură caracteristică a politicii naționale juste a partidului nostru este crearea condițiilor economice materiale pentru asigurarea egalității poporului român și a naționalităților conlocuitoare, asigurarea posibilităților dezvoltării lor multilaterale prin făurirea bazei economice unitare socialiste și prin dezvoltarea forțelor de producție în toate regiunile țării, prin industrializarea acestora.

---

[5] N. Ceaușescu, *op. cit.*, p. 13.

Dispariția claselor exploatatoare a dus de asemenea la întărirea națiunii, la cimentarea unității sale.

P.C.R. a găsit calea cea mai adecvată pentru atragerea naționalităților conlocuitoare la opera de făurire a socialismului, calea muncii comune susținute, pentru realizarea țelului suprem comun al dezvoltării socialiste a patriei. Înfăptuirea acestor țeluri, realizarea bunăstării sporite și a vieții tot mai fericite a oamenilor muncii, au făcut să crească prestigiul P.C.R. și al politicii sale în rîndul tuturor naționalităților din țara noastră.

Toate aceste condiții au creat posibilități uriașe dezvoltării multilaterale a tuturor cetățenilor patriei, înfloririi unei culturi bogate, unitare în conținutul ei socialist.

Ca rezultat al politicii consecvent științifice a P.C.R. de construire a socialismului, s-a format în țara noastră națiunea socialistă. Națiunea socialistă este un tip nou de națiune, o comunitate istorică socialistă cu trăsături noi, total diferite de trăsăturile caracteristice națiunii burgheze.

Care sînt trăsăturile națiunii socialiste făurite în patria noastră ? Națiunea socialistă se întemeiază nu pe o bază economică antagonistă, cum este cea a societății capitaliste, ci pe relațiile de producție socialiste în industrie și agricultură, ceea ce determină comunitatea intereselor economice fundamentale ale tuturor membrilor societății. Națiunea socialistă se întemeiază în același timp pe un fundament social-politic nou : alianța dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare.

Unitatea și coeziunea tuturor claselor și păturilor sociale în jurul partidului marxist-leninist formează un ciment trainic pentru înflorirea continuă a națiunii în socialism. Înflorirea deplină a națiunii este condiționată de faptul că s-a făurit și s-a dezvoltat conștiința socialistă a oamenilor muncii, o nouă cultură socialistă unitară în conținutul ei. Această cultură se întemeiază atît pe valorificarea bogatei moșteniri culturale naționale progresiste, cît și pe dezvoltarea complexă a științei, artei și culturii care reflectă noile realități statornicite în patria noastră socialistă.

În Documentele P.C.R., națiunea socialistă este concepută ca o realitate aflată într-un proces complex de evoluție, dezvoltare și înflorire.

Din felul în care P.C.R. a soluționat în mod practic problema făuririi națiunii socialiste din țara noastră, se poate trage concluzia teoretică de mare însemnătate : socialismul oferă condițiile pentru dezvoltarea în toată plenitudinea a națiunii socialiste. „Numai în socialism — a spus tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al IX-lea al P.C.R. — se pot manifesta în toată plinătatea lor comunitatea reală de interese economice, cultura socialistă comună a tuturor cetățenilor ce locuiesc pe același teritoriu, se poate asigura unirea întregului popor în lupta și munca pentru înfăptuirea aspirațiilor sale de bunăstare și fericire" [6].

[6] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 69.

în cadrul sistemului mondial socialist, în dezvoltarea principiului internaționalismului socialist în condițiile actuale.

Pornind de la ideea, pe care Engels o sublinia încă în 1892, că „o sinceră colaborare internațională a națiunilor... este cu putință numai cu condiția ca fiecare din aceste națiuni să fie pe deplin autonomă acasă la ea" [7], P.C.R. a dezvoltat și apărat necesitatea întăririi independenței și suveranității națiunilor socialiste.

Suveranitatea și independența națională sînt strîns legate de suveranitatea statului, trăsătură esențială a acestuia ca formă de organizare politică. Ideea independenței naționale își găsește deplina realizare în statele socialiste, ceea ce înseamnă exercitarea supremației puterii de stat în interior și independență în relațiile internaționale.

Suveranitatea de stat se exprimă în independența deplină politică și economică a statului, în dreptul acestuia de a stabili o politică internă și externă independentă, de a elabora și traduce în viață măsurile necesare realizării acestei politici.

Burghezia în ascensiune, care în dezvoltarea ei a făurit statele burgheze în cadrul existenței națiunii ca formă de comunitate umană, a apărat ideea suveranității și independenței naționale ca o idee progresistă, dar, după instaurarea puterii sale politice, după consolidarea marilor state naționale capitaliste, burghezia a început să justifice încălcarea suveranității țărilor mici, să înăbușe mișcarea de dobîndire a independenței naționale a altor națiuni și formarea de state noi.

Socialismul a ridicat pe o treaptă nouă ideea suveranității de stat și naționale, pe baza faptului că pentru prima dată în istorie revoluția socialistă creează condițiile pentru realizarea suveranității reale a poporului în stat.

Suveranitatea de stat și națională se exprimă în exercitarea deplină a conducerii în activitatea economică a țării, în exercitarea exclusivă a prerogativelor statului asupra teritoriului țării, asupra bogățiilor solului și subsolului în limitele granițelor naționale. Suveranitatea se exprimă în deplina independență în relațiile internaționale, în dreptul de a stabili politica internă și externă a țării, de a nu admite nici un fel de amestec din partea altor state în treburile interne.

Din aceste principii fundamentale decurg și celelalte principii ale politicii partidului în relațiile dintre state și națiuni. Relațiile dintre națiunile socialiste trebuie să se întemeieze neabătut pe principiul egalității în drepturi a tuturor națiunilor și statelor, al neamestecului în treburile interne, al colaborării și solidarității internaționale a națiunilor și statelor socialiste suverane.

P.C.R. a analizat cu rigurozitate științifică, în Documentele Congresului al IX-lea al P.C.R. și în Declarația privind poziția partidului în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale din aprilie 1964, faptul că în condițiile construirii socialismului diferitele țări socialiste se găsesc în etape diferite de dezvoltare, că se mențin deosebirile și particularitățile naționale și statale și, în consecință, pot realiza unitatea lor de acțiune în orice domeniu, economic ca și politic, numai prin consultarea reciprocă, prin elaborarea în comun a unor poziții unitare în problemele mari, principiale, nu prin stabilirea unor soluții unice de către vreo autoritate suprastatală.

---

[7] K. Marx și F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, prefață la ediția poloneză din 1892, ed. a 8-a, București, Edit. politică, 1962, p. 24.

În acest fel apare deosebit de limpede poziția internaționalistă a partidului nostru, care consideră că dezvoltarea fiecărei națiuni socialiste, a fiecărui stat socialist, suveran și egal în drepturi, este o cerință esențială de care depinde întărirea coeziunii tuturor țărilor socialiste, creșterea înrîuririi lor asupra mersului înainte al omenirii spre socialism și comunism. „Dezvoltarea națiunii — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al IX-lea al P.C.R. —, întărirea statului socialist corespund cerințelor obiective ale vieții sociale ; aceasta nu numai că nu vine în contradicție cu interesele internaționalismului socialist, ci, dimpotrivă, corespunde pe deplin acestor interese, solidarității internaționale a oamenilor muncii, cauzei socialismului și păcii“ [8].

[8] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 69.

SCRISORI

Într-o scrisoare adresată redacției, *prof. dr. N. Zaharia* de la Institutul medico-farmaceutic din Iași (catedra de biologie medicală) atrage atenția asupra unor erori în caracterizarea lui L. Büchner.

CU PRIVIRE LA CONCEPȚIA MATERIALIST-VULGARĂ A LUI LUDWIG BÜCHNER

Este unanim admis în literatura marxistă că biologul german Ludwig Büchner a fost un reprezentant al acelei forme de materialism pe care Engels a denumit-o „materialism vulgar". Această formă de materialism s-a manifestat îndeosebi în deceniul 1850—1860 și a avut ca principali promotori, în afară de Büchner, pe alți doi biologi germani : Karl Vogt și Jacob Moleschott. După cum este cunoscut, materialismul vulgar se caracterizează prin multiple trăsături, printre care pot fi citate : atitudinea potrivnică față de „filozofia speculativă", în care este integrată și „filozofia naturii", ale cărei laturi pozitive sînt ignorate ; minimalizarea filozofiei prin reducerea ei la o știință a naturii ; lipsa gîndirii dialectice, abordarea dezvoltării prin prisma evoluționismului plat, neînțelegerea conținutului dialectic al mișcării ca formă esențială a existenței materiei, care include orice schimbare ; caracterul mecanicist al interpretărilor în diferite domenii, inclusiv cel biologic și social ; greșita considerare a raporturilor dintre gîndire și existență, în virtutea căreia gîndirii i se conferă atributul materialității, relației mediu-gîndire i se atribuie un determinism cauzal direct, iar relației inverse, conștiință-existență, i se neagă caracterul de condiționalitate ; ignorarea materialismului istoric, situarea pe poziții eronate care merg pînă la darvinism social, reformism burghez, adversitate față de socialism.

În *Dialectica naturii*, Engels l-a criticat pe Büchner pentru poziția sa greșită, materialist-vulgară, „de a aplica la societate teoriile științifice asupra naturii

Rev. filoz., 12, *11*, p. 1521—1524, București, 1965

şi de a reforma socialismul..." [1], de a transpune legile dezvoltării biologice la viaţa socială, „...pretenţia lui Büchner de a judeca socialismul şi economia politică prin prisma luptei pentru existenţă..." [2]. Această poziţie a lui Büchner coincide cu darvinismul social, curent în esenţă reacţionar care a cunoscut o maximă desfăşurare spre sfîrşitul secolului trecut.

Că Büchner a fost un reprezentant al materialismului vulgar este indiscutabil. De aici nu trebuie să deducem însă că în concepţia lui Büchner găsim obligatoriu *toate* trăsăturile materialismului vulgar. Se pare însă că un asemenea punct de vedere şi-a făcut loc în unele formulări din literatura filozofică, şi în special în manualele de filozofie marxistă (fie traduceri din limba rusă, fie originale). Ne referim la afirmaţia repetată stereotip că cei trei biologi germani — Vogt, Büchner şi Moleschott — au susţinut ideea naturii materiale a gîndirii.

De exemplu, în manualul românesc de materialism dialectic [3] se arată : „Vogt, nereuşind să înţeleagă just principiul unităţii materiale a lumii, a ajuns să nege de fapt conştiinţa, declarînd-o o varietate deosebită a materiei ; a apărut astfel acea poziţie filozofică cunoscută sub numele de materialism vulgar, caracterizată prin faptul că reduce conştiinţa la materie. Materialismul vulgar a cunoscut forma cea mai grosolană în concepţia lui Büchner şi Moleschott, care considerau că creierul secretă conştiinţa, aşa după cum ficatul secretă fierea" [4]. Pasajul este reprodus fără nici o modificare în reeditarea din 1964.

Remarcăm în treacăt că în pasajul citat este inclusă părerea că „acea poziţie filozofică cunoscută sub numele de materialism vulgar" *a apărut* ca *o consecinţă* a ideii despre „conştiinţă..., varietate deosebită a materiei". Rămîne ca specialiştii să verifice dacă aceasta este filiaţia reală a ideilor, dacă în adevăr punctul de plecare al materialismului vulgar este tocmai ideea despre natura materială a conştiinţei şi dacă Vogt este chiar *primum movens* în materialismul vulgar. Este evidentă însă o greşeală în formularea de mai sus : „...acea poziţie filozofică cunoscută sub numele de materialism vulgar, *caracterizată prin faptul că reduce conştiinţa la materie*". Este de la sine înţeles că materialismul vulgar nu se caracterizează *numai* prin reducerea conştiinţei la materie. A caracteriza materialismul vulgar numai prin această trăsătură înseamnă unilateralitate (s-ar putea spune că materialismul vulgar este... vulgarizat), astfel că cei care şi-ar rezuma informaţia la manual ar rămîne cu o imagine incompletă şi greşită asupra acestui curent filozofic.

Reţinem însă în mod particular ideea formulată în citat despre Büchner şi Moleschott, care ar fi reprezentat materialismul vulgar în „forma cea mai grosolană", considerînd că „creierul secretă conştiinţa, aşa cum ficatul secretă fierea". Să vedem cum stau lucrurile în realitate, dacă într-adevăr i se poate atribui lui Büchner „ideea cu secreţia". Ne referim la ideile exprimate de acesta în cartea sa *Forţă şi materie* [5].

---

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, Bucureşti, Edit. politică, 1959, p. 184.
[2] *Ibidem*, p. 186.
[3] *Materialism dialectic. Manual*, Bucureşti, Edit. politică, 1963.
[4] *Ibidem*, p. 172.
[5] Citatele ce urmează sînt reproduse după traducerea în limba franceză : L. Büchner, *Force et matière. Etudes populaires d'histoire et de philosophie naturelles*, ed. a 3-a, Paris, Reinwald, 1869.

În lucrarea sa, Büchner scrie : „...Aforismul cunoscut al lui Vogt : există același raport între gîndire și creier ca și între bilă și ficat sau urină și rinichi, expresie care a provocat atîtea injurii și care la Vogt este precedată de cuvintele : pentru a mă exprima oarecum fără menajamente... Comparația nu este fericită... Gîndirea, spiritul, sufletul, dimpotrivă, *nu are nimic material*, nu este o substanță, ci o înlănțuire de forțe diverse, formînd o unitate... După cercetări foarte recente, electricitatea... joacă un rol esențial în procesele fiziologice ale sistemului nervos... Ca o consecință a acestor fapte s-a definit activitatea intelectuală drept o electricitate latentă și somnul o funcție degajată din electricitatea nervilor. Poate că făclia aprinsă de investigațiile experimentale ne va conduce într-o zi pe calea cunoașterii naturii funcțiilor psihice“ [6]. Büchner subliniază totodată „ideea mai adevărată și profundă“ din aforismul lui Vogt, adică inseparabilitatea gîndirii de creier, în sensul că „activitatea sufletească este o funcție a substanței cerebrale“ [7].

Nicăieri în cartea *Forță și materie* Büchner nu afirmă că conștiința ar fi materială. Interpretarea gîndirii „drept o electricitate latentă“ este clar atribuită de Büchner altor persoane, el ajungînd la concluzia că precizarea „naturii funcțiilor psihice“ este o problemă a viitorului.

Citatele de mai sus arată că, mai mult, Büchner *nu* a fost de acord cu formularea lui Vogt : „Comparația nu este fericită... Gîndirea... *nu are nimic material, nu este o substanță...*“. Cum se poate afirma în acest caz că Büchner „a considerat că creierul secretă conștiința“ ? A susținut el oare alte idei în celelalte scrieri ale sale ? Cei care-i atribuie lui Büchner „ideea secreției“ ar fi bine să-și sprijine părerea pe citate autentice din lucrările lui.

Menționăm că „ideea secreției“ îi este conferită lui Büchner și în *Dicționarul enciclopedic român :* „Büchner, Ludwig (1824—1899), — medic și naturalist german, reprezentant al materialismului vulgar, adversar al socialismului științific. A considerat psihicul ca o secreție a materiei și a identificat legile societății cu legile naturii, încercînd să justifice inegalitatea socială cu ajutorul teoriei darviniste a eredității. Op. pr. : *Forță și materie* (1855), *Darvinism și socialism* (1894)“ [8].

Aceeași caracterizare greșită a lui L. Büchner o întîlnim, expusă asemănător, și în manualul pentru clasa a XI-a : „O altă denaturare a raportului dintre materie și conștiință a făcut-o *materialismul vulgar*, curent reprezentat în Germania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de Büchner, Vogt și Moleschott, care explică gîndirea în mod simplist, grosolan. După acești gînditori, creierul ar secreta gîndirea tot așa precum ficatul secretă fierea“ [9].

De semnalat că în manualul mai vechi [10] formularea este întrucîtva diferită, fără a fi însă deasupra criticii : „Materialismul vulgar, apărut ca o reacție împotriva idealismului — socotind că recunoașterea caracterului imaterial al gîndirii, adică a unei substanțe spirituale (sic !), ar duce la negarea unității materiale

---

[6] L. Büchner, *op. cit.*, p. 216—220 (subl. ns.).
[7] *Ibidem* p. 220—221.
[8] *Dicționarul enciclopedic român*, vol. I., București, Edit. politică, 1962, p. 433.
[9] *Bazele marxism-leninismului*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1961, p. 51.
[10] *Curs de materialism dialectic și istoric*, vol. I, 1951.

a lumii —, susţine materialitatea conştiinţei, pe care o consideră ca o secreţie materială a creierului (Cabanis, Vogt) ; Büchner reduce fenomenele de conştiinţă la procesele fizico-chimice din creier" [11].

Or, pe baza referirilor noastre la surse directe sîntem îndreptăţiţi să conchidem că formulările care includ părerea că Büchner a susţinut natura materială a gîndirii, ba chiar că a considerat-o drept o secreţie a creierului, ar trebui reconsiderate. *Ar fi regretabil şi lipsit de obiectivitate ştiinţifică să preluăm necritic, din carte în carte, o formulare greşită şi să acreditäm o imagine deformată a unor concepţii, perpetuînd-o de-a lungul generaţiilor.*

N. Zaharia

[11] *Curs de materialism dialectic şi istoric*, vol. I, 1951, p. 244—245.

CRONICA IDEILOR

ALBERT SCHWEITZER — FILOZOF ŞI CRITIC AL CULTURII

DE

VICTOR MAŞEK

Cu Albert Schweitzer s-a stins un mare umanist, a cărui viaţă a fost o incandescentă dăruire idealurilor înalte şi slujirii oamenilor. Prin uimitoarea complexitate a preocupărilor sale (medic, muzicolog, desăvîrşit interpret al muzicii lui Bach, filozof, constructor de orgi sau erudit teolog), prin opoziţia neîncetată în faţa tendinţei de degradare a valorilor în lumea burgheză, Schweitzer rămîne în istoria culturii una dintre personalităţile cele mai reprezentative ale secolului nostru.

Vom încerca, ca un pios omagiu adus ilustrului dispărut, să schiţăm în cele ce urmează coordonatele principale ale concepţiei sale despre cultură, care, dacă n-a depăşit graniţele unui iluminism abstract, a surprins în schimb cu luciditate şi profunzime semnul fatidic al degradării unei culturi.

Albert Schweitzer a fost în bogata sa activitate ştiinţifică un spirit puternic pozitiv, fără dubii în afirmarea existenţei reale a lumii materiale şi a unui determinism practic, materialist. În interpretarea istoriei şi a fenomenelor sociale, concepţia sa a rămas însă tributară idealismului. Credinţa iluministă în forţa transformatoare a ideilor, în rolul hotărîtor al instaurării unei noi morale pentru transformarea omenirii l-au împiedicat să ajungă la adevăratele cauze ale fenomenelor negative pe care le semnalează. Deşi contemporan cu Lenin şi cu eroicele lupte ale proletariatului rus din octombrie 1917, Schweitzer a continuat să caute în altă direcţie soluţia capabilă să înlăture suferinţa şi degradarea umană, şi anume în eforturile eroice, dar izolate, ale unui om de geniu dotat cu o mare forţă morală. Cu tot caracterul lor utopic, ideile sale îşi păstrează totuşi valoarea prin luciditatea critică şi încrederea nestrămutată în potenţele raţiunii umane.

Unul dintre domeniile în care bisturiul criticii sale s-a manifestat deosebit de operant a fost cel al culturii burgheze. Gînditor subtil, Schweitzer a vibrat ca un seismograf sensibil la dramaticele oscilaţii ale culturii contemporane. Şi dacă tonul concluziilor sale a fost adesea înecat de pesimism, aceasta se datoreşte faptului că, asemenea lui Spengler, a pus şi el un nejustificat semn de egalitate

Rev. filoz., 12, 11, p. 1525–1528, Bucureşti, 1965

între cultura burgheză şi cultura omenirii în general, neglijînd uriaşa forţă germinativă a noii culturi socialiste.

Scrierile dedicate exclusiv filozofiei culturii îşi găsesc relativ tîrziu locul în şirul operelor lui Albert Schweitzer, în 1923, cînd publică volumele *Decăderea şi reconstruirea culturii* şi *Cultură şi etică*. Primul dintre volumele amintite este inaugurat de fraza: „Ne aflăm sub semnul declinului cultural", dovedind că autorul nu s-a lăsat contaminat de optimismul ce domnea în sferele intelectualităţii burgheze cu privire la viitorul evoluţiei materiale şi spirituale a acestei societăţi. Acest declin se exprimă, după Schweitzer, prin paralizarea forţelor generatoare de cultură. „Cultura nu constă — spune el — numai în rezultatele exterioare ale progresului tehnic-ştiinţific, ci mai ales în acele potenţe interne, spirituale, în convingerile şi cunoştinţele din care izvorăşte dorinţa de cultură şi capacitatea de a o realiza" [1]. Dacă strălucirea culturii contemporane a pălit, cauza trebuie căutată în înceţoşarea gîndirii contemporane. Schweitzer îşi începe astfel critica culturii printr-o critică a filozofiei secolului nostru.

Accentuînd importanţa determinantă a raţiunii şi filozofiei în evoluţia unei culturi, el se distanţează net de Spengler, a cărui carte *Declinul Occidentului* apăruse de curînd. Fatalismul idealist al acestuia se baza pe o personificare biologizantă a culturii, considerată un organism viu, care se naşte, creşte, înfloreşte, îmbătrîneşte şi moare conform unei legi implacabile a naturii. Nici o cultură, şi deci nici cea europeană, nu se poate sustrage acestui destin. Fenomenele dizolvante pe care le întîlnim în cultura occidentală s-ar datora deci, după Spengler, nu unui climat nepropice, ci ar reprezenta fenomenul natural al îmbătrînirii ei, care o face „coaptă pentru mormînt". Schweitzer se va opune radical unui asemenea fatalism. Cauza declinului trebuie căutată, spune el, în cu totul altă parte decît în legile naturii. Şi el crede a pune degetul pe rană arătînd că răul provine din ruptura dintre latura materială şi cea spirituală a culturii, din neglijarea rolului raţiunii şi al filozofiei. Formele de convieţuire (citeşte: relaţiile sociale burgheze. — *U. M.*) în care este silit să trăiască omul contemporan acţionează ca o frînă asupra forţelor sale germinatoare de cultură, îl fac inapt unei adevărate activităţi de creaţie spirituală. Goana după interese materiale mărunte, mercantilismul epocii contemporane dezumanizează omul şi îl îndepărtează de esenţa sa, care e cea de creator al culturii.

Este un tablou sumbru cel pe care Schweitzer îl creionează culturii burgheze. În acest sens el se apropie de poziţia critică a lui Schopenhauer şi Nietzsche. Dar dacă reflecţiile sale au acelaşi iz de amărăciune, deosebirea dintre ei în ceea ce priveşte scopul şi sensurile acestei critici rămîne esenţială. Critica sa nu este expresia unei oboseli sau dezinteres pentru cultură, ci explozia pozitivă a unui energic apetit cultural. „Le mal du siècle", răul epocii, nu stă, cum credea Nietzsche, în prea multă cultură, în suprasaturaţie culturală, iar remediul împrospătător nu poate fi găsit în explorarea straturilor străfunde şi inalterate ale subconştientului. Dimpotrivă, va afirma Schweitzer, secolul nostru e prea sărac în cultură, în adevărată cultură, şi încă într-un asemenea grad, încît slabele sale convulsiuni critice nu mai sînt curative, ci se mărginesc la îndemnul de inacţiune şi renunţare.

---

[1] A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, München, 1948, p. 128.

A determina o cultură înseamnă a stabili ceea ce este în ea principal și definitoriu. Aici intră în scenă caracterul eticist al concepției lui Schweitzer despre cultură, prin importanța pe care el o acordă laturii „interioare", personalității și moralei ca scop suprem al culturii. În general, spune el, cultură înseamnă progres material și spiritual al individului și colectivității. Rămîne să stabilim criteriul de recunoaștere a acestui progres și el este pentru Schweitzer *eticul*. Cultură și deci progres, spune el, înseamnă domnia rațiunii asupra forțelor naturii și a sentimentelor. Dintre acestea, mai importantă este ultima latură, și anume dominația omului asupra sa însăși. Căci supunerea naturii nu înseamnă încă progres pur, ea incluzînd și consecințe negative, cu efect adesea păgubitor asupra culturii. Numai dezvoltarea „culturii interioare", a laturii spirituale, reprezintă progres deplin, deoarece cultura morală este aceea care poate opri omul să folosească irațional și în scopuri criminale forțele îngenuncheate de el ale naturii. Neobosit militant al luptei pentru pace, Schweitzer a avertizat în nenumărate rînduri contemporaneitatea de primejdia terifiantă a unui cataclism atomic. Calea evitării unei asemenea catastrofe el a căutat-o însă nu în direcția justă, aceea a înlăturării cauzelor de ordin economic și social generatoare de războaie, ci în terapia morală a societății.

Miezul oricărei culturi autentice, spune Schweitzer, este eticul, iar progresul moral este esențial în dezvoltarea culturii. El constă în aceea că indivizii și colectivitățile acționează în funcție de interesul întregului și de binele omenirii. Etica pe care Schweitzer s-a străduit s-o fundamenteze teoretic e străbătută de respectul pentru ființa vie, de „evlavia" față de viață. O acțiune este într-adevăr etică și culturală numai atunci cînd „ascultă de impulsul de a ajuta orice viață căreia îi poate fi de folos și care evită să prejudicieze viața" [2].

Condiția cea mai prielnică înfloririi noii culturi este deci împletirea armonioasă a laturii etice-spirituale cu cea materială, reprezentată de progresul tehnic-științific al societății. Așa s-a întîmplat în toate marile epoci culturale ale istoriei, de la elenism la Renaștere și la iluminism. Cu timpul însă, energiile etice au secat, în vreme ce progresul material a atins culmi impresionante. De aici și credința eronată în progresul și valoarea culturii contemporane. Eronată pentru că, subliniază Schweitzer, o cultură fără etică este o cultură în declin.

Respingînd fatalismul spenglerian, după care în istorie nu întîlnim cauzalitate, ci destin, Schweitzer nu va cădea totuși în latura opusă a unui liberalism indeterminist. El recunoaște dependența culturii de anumite raporturi legice, exprimate în faptul că dezvoltarea și orientarea culturii sînt dependente de climatul spiritual în care se manifestă. Factorul esențial al acestui climat îl constituie, după el, „concepția despre lume". Apetitul cultural este în cel mai înalt grad determinat de acest *Welttanschauung* care îi stă la bază [3]. Criza culturii contemporane descinde, așadar, din criza concepțiilor despre lume și viață. Iată de ce enunțurile puse de Schweitzer în capul fiecăreia dintre cele două lucrări ale sale de filozofie a culturii sună astfel : „Stăm sub semnul unui declin al culturii" și, respectiv, „am încercat să descriu aici tragedia concepțiilor occidentale despre lume".

---

[2] A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, p. 271.

[3] *Ibidem*, p. VIII.

Un loc central îl ocupă în doctrina sa etică conceptul de *alegere*, fapt pentru care unii interpreţi au încercat în mod nejustificat să demonstreze influenţa existenţialismului asupra sa. O asemenea apropiere este însă pur formală şi nu ţine seama de sensul profund al mesajului umanist conţinut de ideile lui Schweitzer.

Existenţialismul ia, şi el, ca punct de plecare al eticii sale „alegerea". Omul este definit ca „o fiinţă a alegerii". El este propria sa alegere, propria sa acţiune, spune Sartre. Dar ce trebuie să aleagă omul ? Care este acţiunea cea mai potrivită într-un anume context de împrejurări ? Aici Sartre şi existenţialismul nu ne mai dau nici un răspuns pozitiv, nici o regulă generală de conduită. Existenţialismul se opreşte în acest sens la afirmaţia că acţiunea cea mai potrivită stă în alegerea însăşi. Şi deoarece omul nu este altceva decît ceea ce a ales, fiecare dintre noi poate decide ce înseamnă să fii om. Această libertate a alegerii esenţei ne face răspunzători în faţa întregii omeniri, răspundere pe care Schweitzer a simţit-o cu ascuţime într-o epocă electrizată de alternative atît de grave, căutînd să înlăture indeterminismul contingent şi orb al acestei „alegeri fără nici un principiu de alegere" ce stă la baza „angoasei existenţialiste". „Nu putem alege orice !" va spune Schweitzer. „Opţiunea mea trebuie să aibă valoare pentru om ca atare, pentru supravieţuirea lui, pentru întreaga umanitate". Punctul său de plecare în această alegere îl constituie stabilirea concretă, plină de conţinut a ceea ce este esenţa omului. Omul înseamnă viaţă, voinţă de viaţă, sau cu propriile sale cuvinte : „Eu sînt viaţă, care vrea să trăiască, în mijlocul altor vieţi care vor să trăiască". De pe această poziţie defineşte apoi etica : „Etica constă, aşadar, în necesitatea de a respecta în acelaşi grad alte voinţe de viaţă ca şi pe a mea proprie. Bine este să posezi viaţă şi s-o promovezi, rău este s-o frînezi şi s-o distrugi" [4]. Cîtă distanţă între această energică afirmare a vieţii — e drept, de pe poziţii general-abstracte — şi „libertatea pentru moarte" ca alternativă esenţială a opţiunii existenţialiste !

Contingenţa dintre crezul nobil promovat de Schweitzer şi eroica sa biografie de misionar al culturii în Africa este evidentă. Cu un deosebit de acut sentiment al răspunderii faţă de întreaga omenire, Schweitzer şi-a „ales" singur esenţa, aceea de a fi *om pentru oameni*. „Deschide ochii — ne învaţă marele umanist — şi caută în jur o activitate în slujba omenirii căreia să i te închini, un om căruia să i te dedici. El poate fi un solitar nefericit, un bolnav, un orfan. Sau poate fi o cauză nobilă care are nevoie de slujitori benevoli" [5].

Într-un articol publicat în 1958 spunea : „Cultura nu o putem primi de-a gata ca pe un fruct copt ce cade din ram. Pomul trebuie îngrijit cu atenţie ca să rodească, dar nu printr-o muncă de sclavi, căci sudoarea acestora îi otrăveşte rădăcina. Cultura nu poate fi decît rodul muncii unor oameni liberi ce poartă în inimi icoana unui ţel nobil", iar în altă parte : „Eu cred că spiritul dreptăţii va fi mai puternic decît lanţul relaţiilor neprielnice. Omenirea nu-şi merită pieirea şi nu va străbate pînă la capăt acest drum al declinului. Deoarece cred în puterea adevărului şi în raţiune, cred în omenire şi în viitor" [6].

Să fie această tîrzie sclipire de optimism un semn că ecoul marilor realizări ale popoarelor ce construiesc socialismul a ajuns pînă în preajma cedrilor din Lambaréné ?

---

[4] A Schweitzer, *op. cit.*, p. 239.
[5] *Ibidem*, p. 299.
[6] Idem, *Aus meinem Leben und Denken*, p. 309.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Educaţie şi societate

Se poate spune că *educaţia* ca mijloc de formare a omului în general, a tinerelor generaţii în special, este aproape tot atît de veche ca şi societatea însăşi. Natura educaţiei ca fenomen specific uman, structura şi amploarea sa sînt determinate în fiecare orînduire socială, în fiecare etapă a evoluţiei istorice de ansamblul cerinţelor economice, politice şi spirituale pe care le generează legităţile progresului, universale şi specifice, în ceea ce priveşte mai ales asimilarea şi transmiterea cunoştinţelor şi experienţei dobîndite de societate, formarea unui profil uman corespunzător imperativelor culturale şi sociale ale momentului istoric respectiv.

O tendinţă generală în dezvoltarea fenomenului educativ este creşterea progresivă a ponderii şi însemnătăţii sale în ansamblul vieţii sociale. O asemenea curbă suitoare, în ciuda caracterului său extrem de contradictoriu, a numeroaselor zigzaguri pe care le-a cunoscut, este cu deosebire evidentă în perioada care a urmat revoluţiei industriale moderne. Legarea tot mai strînsă a ştiinţei de producţie şi sporirea ponderii elementelor cultural-ştiinţifice în viaţa spirituală a societăţii, ridicarea considerabilă a maselor la o activitate istorică conştientă, chiar în ţările care nu au scuturat încă jugul capitalului, au dus la o intensificare maximă, ca adîncime şi amploare, a fenomenului educativ. Acest fapt explică şi intensificarea eforturilor de cercetare şi analiză a acestui fenomen, nu numai din unghiul de vedere al ştiinţelor pedagogice, dar şi al altor discipline teoretice sau practice : sociologia, etica, politica culturii ş.a.

Dependenţa educaţiei — ca sistem de forme şi mijloace pentru transmiterea şi asimilarea valorilor — de societate în general, de prefacerile sale radicale pe plan industrial în particular, este înţeleasă de tot mai mulţi autori, chiar atunci cînd aceştia nu sînt călăuziţi de o concepţie consecvent ştiinţifică asupra vieţii sociale. Pe această linie se situează şi lucrarea lui H. G. Bantock *Education in an Industrial Society*, apărută la Londra în 1963. Autorul are meritul de a fi întreprins o exegeză amănunţită a raportului societate-educaţie în condiţiile realităţilor sociale din Anglia şi de a fi formulat unele critici judicioase împotriva tendinţelor de a adapta şcoala la interesele de profit ale monopolurilor, deşi analiza de ansamblu este viciată de concepţia sa asupra aşa-zisei *societăţi industriale*, concept ambiguu prin care mulţi autori burghezi încearcă să escamoteze esenţa de clasă şi antagonismele acestei societăţi.

G. H. Bantock formulează încă din introducere „problema acută a relaţiei dintre educaţie şi societate", subliniind

determinismul social-obiectiv şi funcţiile sociale ale educaţiei. „Educaţia a avut totdeauna, într-un oarecare grad, o funcţie economică de îndeplinit, prin aceea că în mod tradiţional a pregătit tineri pentru muncă..., a căutat întotdeauna să-i iniţieze într-un anumit mod de viaţă aprobat de societate“ [1].

Pornind de la ideea rolului social al şcolii, lucrarea relevă că şcoala este o instituţie socială, care cuprinde un număr de oameni şi formează o comunitate ce urmăreşte realizarea unor scopuri educative, accentuează legătura dintre şcoală şi lumea din afara şcolii. Lapidar, şcoala este caracterizată ca fiind ea însăşi o „societate“. Şcoala apare deci sub două aspecte, şi anume şcoala ca o societate (cu „s“ mic) şi şcoala în relaţia cu Societatea (cu „S“ mare). După părerea lui Bantock, aceste aspecte trebuie demarcate clar pentru a putea înţelege unde se sfîrşeşte şcoala ca o „societate“ şi unde începe Societatea.

Bantock înţelege foarte bine că şcoala nu este o monadă închisă, ruptă de societate, de „lumea din afară“, cum se exprimă el, dar nu ne spune ce trebuie să înţelegem prin această lume — formată, după cum ştim, în ţările capitaliste dintr-un mozaic de interese contradictorii şi antagonisme sociale. Ideea dependenţei educaţiei de societate, de lumea din afară rămîne o idee abstractă, puţin eficientă sub raport explicativ, dacă nu se ţine seama de structura de clasă a societăţii, de clasa sau de clasele dominante care-i fixează conţinutul şi orientarea. Marx şi Engels scriau că educaţia este determinată de relaţiile sociale şi că burghezia îşi realizează prin învăţămînt interesele sale [2], iar Lenin a subliniat că şcoala în afara politicii este o minciună şi o ipocrizie.

Un autor român care a cercetat cu mulţi ani în urmă aceleaşi realităţi ale societăţii engleze la care se referă şi autorul recenzat, a exprimat, de asemenea, cu multă limpezime această idee: „Şcoala, mai mult decît altă instituţie, reflectă caracterul politic şi structura societăţii în sînul căreia s-a organizat“ [3].

Rămîne, totuşi, pozitivă străduinţa lui Bantock de a examina *educaţia ca un proces social*, prin care se urmăreşte a socializa tînăra generaţie prin intermediul şcolii. Aceasta presupune formarea anumitor deprinderi şi modele de comportare, corespunzător cu nevoile societăţii. „Cînd cineva exprimă noţiunea generală de «socializare» a şcolii în sensul că serveşte nevoile societăţii, este important să ne întrebăm: «cine reprezintă aici societatea?» [4]. Nu există, de fapt, nici o fiinţă cu acest nume de «societate» aparte de indivizii care o formează. «Nevoile» sociale sînt, de fapt, ale unor anumiţi oameni, care-şi urmăresc propriile interese în aceeaşi măsură ca ale societăţii în numele căreia pretind că vorbesc. În prezent, aceşti indivizi sînt adesea oameni de afaceri, care sînt gata să pună semnul egal între interesele lor şi binele obştesc“ [5].

Rolul educaţiei a crescut, firesc, considerabil în epoca modernă, dar este o eroare să i se atribuie influenţe transformatoare radicale asupra oamenilor şi a societăţii. În capitolul „Unele rădăcini sociale şi ideologice ale educaţiei moderne“, Bantock se referă critic la supraestimarea rolului mediului raţional în perfecţionarea omului la iluminişti, amintind, printre altele, dictonul lui Helvétius: „L'Éducation peut tout“, dar i se pare mai acceptabilă teza lui James Mill: „Toate diferenţele care există între

[1] H. G. Bantock, *op. cit.*, p. 16.
[2] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Despre educaţie şi învăţămînt*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1960, p. 22.
[3] I. Botez, *Aspecte din civilizaţia engleză*, ed. a 5-a, Bucureşti, Edit. universală, 1945, p. 83.
[4] G. H. Bantock, *op. cit.*, p. 27.
[5] *Ibidem*, p. 27—28.

o clasă de oameni sau alta se datoresc în întregime educaţiei". Mărginirea ideologică a unui gînditor burghez este aici evidentă. Ignorarea criteriilor obiective care despart şi opun clasele sociale, aprecierea nivelului de cultură şi educaţie ca singurul criteriu operant în a distinge „clasele superioare" şi cele „inferioare" este de altfel o poziţie larg răspîndită printre ideologii burghezi. Totala inconsistenţă ştiinţifică şi reacţionarismul practic al acestei teze în raport cu conceptul ştiinţific marxist al clasei sociale sînt prea evidente pentru a fi nevoie să insistăm asupra lor. Să observăm doar că, dacă la iluminiştii francezi, de pildă, teza atotputerniciei educaţiei decurgea din raţionalismul lor progresist şi avea deci un rol pozitiv, la gînditorii burghezi din perioada postrevoluţionară, după experienţa marilor bătălii de clasă şi a revoluţiilor sociale, ea este menită să disimuleze adevăratele criterii de opunere antagonică a claselor sociale.

De altminteri, orice observator atent al societăţii capitaliste contemporane îşi dă seama că ideile generoase ale iluminiştilor privind virtuţile miraculoase ale unei educaţii generalizate la întreaga societate au rămas în mare parte nişte deziderate utopice în raport cu realităţile cultural-educative ale ţărilor capitaliste. Nu se pot nega, desigur, marile progrese care s-au realizat în societatea capitalistă în domeniul învăţămîntului şi culturii, al ridicării nivelului cultural-educativ al maselor, mai ales sub presiunea unor nevoi economice şi sociale obiective şi ca un rezultat al luptei lor, în frunte cu comuniştii, pentru drepturi şi libertăţi democratice, pentru crearea unor condiţii mai bune de instruire şi educaţie. Sub regimul proprietăţii private, al marilor deosebiri şi inegalităţi de clasă, aşa-zisul principiu al „posibilităţilor egale pentru toţi", de care se face atîta caz îndeosebi în ţările imperialiste cele mai opulente, rămîne o pură iluzie, înşelătoare, derutantă. Privilegiile nobiliare au fost înlocuite cu privilegiile banilor, iar acestea sînt cît se poate de evidente în sistemul învăţămîntului public, mai ales într-o ţară ca Anglia.

În multe ţări capitaliste sistemul de educaţie este patronat de marile trusturi industriale cu toate consecinţele deplorabile ce decurg de aici, mai ales în ceea ce priveşte barierele puse în calea realizării unei cerinţe *obiective* (a industriei moderne) şi *subiective* (a omului contemporan) : formarea unui om, ţinînd seama în primul rînd de calitatea sa de producător, multilateral dezvoltat. Interesele egoiste ale marilor proprietari şi acţionari contravin exigenţelor umaniste pe care le generează societatea contemporană, supusă unor răscolitoare prefaceri. Iar acest lucru nu poate să nu-i îngrijoreze pe diverşii cercetători ai fenomenului educativ chiar din tabăra burgheziei.

Ideea autorului despre o „democraţie a celor educaţi" face totuşi abstracţie, în formularea sa teoretică, de această stare de lucruri, mai ales dacă o corelăm cu afirmaţia sa că educaţia a avut o bază de clasă în secolul trecut, bază ce ar fi fost lichidată în secolul nostru în favoarea unei lărgiri a accesibilităţii în societatea democratică a celor educaţi. Este o afirmaţie pe care o contrazice el însuşi atunci cînd menţionează existenţa a diferite *tipuri de şcoli*, de stat sau particulare, în care accesibilitatea şi chiar conţinutul programelor sînt diferite, sau atunci cînd e nevoit să formuleze concluzia că şcoala nu este o instituţie capabilă să realizeze coeziunea socială oricîte corective i s-ar aduce. Măsurile legislative de uniformizare (cum ar fi, de pildă, codul revizuit al lui Robert Lowe : şcoala dintr-un cartier sărac trebuie să ajungă la acelaşi stadiu ca şi şcoala confortabilă frecventată de copiii claselor posedante) rămîn simple paliative atîta vreme cît se menţin marile ine-

galităţi de ordin social şi economic.

Mişcarea spre uniformizarea sistemului de învăţămînt trebuie să fie însoţită deci de egalizarea condiţiilor. „Dar în secolul nostru — se arată în cartea de care ne ocupăm — egalitatea de condiţii a ajuns să însemne pentru mulţi şansa egală a tuturor de a deveni inegali". Profesorul T. H. Marshall, vorbind despre ambiguităţile acestei noţiuni, spunea : „Scopul este de a elimina privilegiul ereditării. În esenţă, este dreptul egal de a dezvolta diferenţe şi inegalităţi ; dreptul egal de a fi recunoscut ca inegal" [6].

Problema nu se reduce la tensiunea dintre principiul diversităţii şi cel al uniformităţii, privit eronat ca un reflex al sciziunii dintre liberalism şi colectivism şi nu ca o caracteristică mai generală a vieţii umane, ci are rădăcini mai adînci în structura economică şi socială a societăţii.

În economia lucrării recenzate, un loc important este rezervat unor probleme pedagogice legate de metodele de organizare şi de tendinţele de reformare ale şcolii engleze, dar ele nu pot face obiectul acestor consideraţii sumare, care vizează doar unele aspecte sociologice ale acestei lucrări. O problemă importantă însă din acest unghi de vedere care ne reţine atenţia este aceea a culturii privite în raport cu tendinţele de dezvoltare ale învăţămîntului modern. Autorul ridică o problemă acută a epocii noastre : specializarea tot mai accentuată ridică chestiunea necesităţii culturii generale (sau a „culturii comune", cum este denumită), pe care Bantock o corelează cu tendinţele unificatoare ale „democraţiei moderne".

Omul modern „educat" nu este şi un om „cult", pentru că un înalt grad de specializare într-o direcţie se obţine într-o oarecare măsură în detrimentul culturii generale. În plus, agenţii culturii generale sînt ei înşişi supuşi tendinţelor de specializare, astfel încît, de exemplu, sarcina aparent uşoară de a citi un roman implică, după critica modernă, multă educaţie şi experienţă. Fără un grad de specializare în aceste domenii, un „gust" acceptabil nu se poate obţine uşor, şi aceasta, desigur, nu e vina artistului ; într-o civilizaţie „mult divizată" e normal ca şi literatura care reflectă această complexitate să fie „dificilă".

Problema e reală şi de importanţă maximă. Ea nu a fost încă rezolvată în ştiinţa modernă. Pentru aceasta este necesară contribuţia mai multor discipline sociale : pedagogia, pedagogia culturii, psihologia socială, sociologia. Şi nu e de conceput o rezolvare dogmatică de tipul unei formule unice, ideale, valabilă pe toate meridianele globului şi în toate timpurile viitoare. Noţiunile *specializare* şi *cultură generală* sînt ele însele supuse unor schimbări structurale, de care trebuie să se ţină seama în structurarea formelor de învăţămînt pentru tineret şi adulţi, în întocmirea programelor şcolare.

Cartea recenzată cuprinde, din păcate, puţine sugestii în această privinţă. Autorul e preocupat mai mult de un aspect subordonat, important, dar nu fundamental, al problemei : necesitatea de a cultiva sensibilitatea oamenilor, sentimentele lor artistice, deoarece „un secol de educaţie «raţională» a ajuns să distrugă tradiţiile educaţiei artistice... şi, în acelaşi timp, prin neglijarea rafinamentului simţurilor a distrus rădăcinile creaţiei artistice «spontane» în manieră populară" [7]. Afirmaţia este cel puţin exagerată, dacă nu de-a dreptul eronată, contrazisă de fapte. Şi totuşi, o anumită ruptură între intelectual şi afectiv, neglijarea „cultivării sentimentelor", ceea ce face aproape inteligibile mari opere de artă mai dificile (James, Elliot, Joyce, Yeats etc.), ducînd la standardizarea

[6] G. H. Bantock, *op. cit.*, p. 61.

[7] *Ibidem*, p. 98.

unei pseudoculturi de *proastă calitate*, dar de mare accesibilitate, toate acestea nu sînt inventate de gînditorul englez, ci alcătuiesc o tristă realitate, pe care el, alături de mulţi alţii, o constată şi încearcă să propună soluţii de remediere.

În primul rînd, după părerea sa, trebuie revizuită însăşi noţiunea de cultură comună (*common culture*), în sensul că ea nu mai poate fi o *abstracţie pur intelectuală*, ci trebuie să i se încorporeze valorile afective ale sufletului omenesc.

În al doilea rînd, conform unei viziuni îmbogăţite asupra culturii generale, ar trebui să se modifice însăşi ideea de *om cult*. Un om cult este un om care, între alte calităţi, dispune de anumite tehnici civilizate, citeşte anumite opere complexe de literatură, se dedică unor cercetări avansate etc. Şi lista însuşirilor poate fi continuată. Esenţial este însă faptul că în profilul său spiritual se îmbină cultivarea *intelectuală* cu cea *afectivă*. Sensibilitatea formează în orice caz o parte esenţială a individului cult. Etica generală a timpului nostru condamnă îngustimea şi cere *orizonturi largi, experienţe cuprinzătoare*, dar acestea nu se pot realiza numai pe calea înţelegerii ştiinţifice, raţionale, ci este necesară deopotrivă cultivarea sentimentelor, afirmarea creatoare a sensibilităţii. În acest sens, recomandă Bantock, nu trebuie neglijate nici metodele folosite de cei ce confecţionează reclame sau de furnizorii de artă ieftină pentru a ajunge mai uşor la mase, căci putem dirija forţele dezlănţuite, energiile proculturale răscolite pe direcţii de afirmare mai bune.

Concluzia autorului în ceea ce priveşte posibilitatea unei culturi comune este mai degrabă sceptică decît optimistă, dar explicaţia nu se află (în măsura în care acceptăm, fie şi parţial, ideea sa) în absenţa unui „tablou universal acceptat al lumii noastre, adaptat la capacităţile variate ale diferitelor elemente ale populaţiei", ci în lipsa de unitate esenţială, economică şi social-politică, a unei societăţi măcinate de contradicţii şi conflicte.

Societatea contemporană, prin vasta şi multilaterala experienţă a construcţiei şi desăvîrşirii unei societăţi noi, socialiste, a oferit unica bază posibilă a unei culturi generale unice comune întregului popor, cultură care dă o maximă potenţare în planul creaţiei a virtuţilor naţionale pozitive ale fiecărui popor în lumina şi în strînsă îmbinare cu principiile internaţionalismului socialist. Bantock ignorează însă această experienţă, cerînd, în spirit conservator şi reacţionar, să se revină la vechiul ideal al educaţiei liberale, pe care-l cere extins, pe cît posibil, la toţi membrii societăţii.

O asemenea poziţie retrogradă iese şi mai mult în evidenţă în polemica sa cu Raymond Williams, care, în cartea sa *Cultura şi societatea*, se manifestă ca un oponent al conceptului unei minorităţi cultivate opuse masei. Bantock îi reproşează mai ales faptul că, distingînd între un *sens pur valoric*, selectiv al culturii (realizări remarcabile ale geniului uman, implicînd un anumit nivel de desăvîrşire morală şi estetică) şi *sensul antropologic*, pur descriptiv, prin care se înţelege un întreg mod de viaţă, R. Williams ar estompa astfel faptul că „clasele de jos" n-au produs în timpul nostru nici o operă mare de cultură în primul sens al cuvîntului, adică avînd în vedere cele mai elaborate opere ale spiritului uman. La aceasta se poate răspunde că, pe de o parte, însăşi *condiţia socială a maselor* exploatate şi asuprite nu le permite acestora să participe la asimilarea şi mai ales la crearea marilor capodopere ale culturii, iar pe de altă parte, în făurirea acestora din urmă meritul principal nu aparţine unor clase dominante reacţionare şi condamnate de istorie, ci unor puternice individualităţi creatoare care, indiferent cărei clase aparţin prin naştere, reuşesc să depăşească îngusti-

mea de spirit caracteristică acestei clase şi să întruchipeze cerinţe şi idealuri progresiste, să dea măcar parţial expresie ideilor şi simţămintelor maselor muncitoare.

Revoluţia culturală socialistă în plină desfăşurare în ţara noastră, se realizează tocmai prin participarea activă la opera de cultură (creare şi asimilare a valorilor) a celor mai largi mase ale poporului. Dispare opoziţia artificială între o aşa-zisă *cultură de masă (mass-culture)* — apreciată ca o cultură inferioară, vulgarizatoare — şi *cultura clasică*, „intelectuală", singura căreia ideologii burghezi îi recunosc o elevată ţinută intelectuală. Cultura de masă, dacă menţinem această expresie devenită tautologică, este de fapt cultura societăţii, cultura pur şi simplu generalizată social, atît în lărgime ca sferă de cuprindere, cît şi în adîncime, ca forţă spirituală de îmbogăţire, de transformare şi mobilizare a conştiinţelor. Este o realitate social-culturală în plină devenire în ţările socialiste, care infirmă radical teza retrogradă despre o minoritate cultivată veşnic opusă masei aculturale.

Al. Tănase, C. Marinescu

O carte de filozofie a matematicii[1]

Dezvoltarea impetuoasă a matematicilor şi logicii în ultimii 80 de ani a atras după sine o întreagă gamă de probleme filozofice. Putem vorbi astăzi de o adevărată ramură a filozofiei aplicate : filozofia matematicii.

Există deja o foarte bogată literatură în această direcţie, reprezentată chiar de către întemeietorii teoriilor matematicii moderne şi ai logicii matematice (B. Russell, J. L. Brouwer, D. Hilbert, H. Weyl, A. Heyting, N. Kolmogoroff, A. A. Markov, S. Stoilov, Gr. Moisil). Numeroşi filozofi au contribuit de asemenea la dezvoltarea acestei literaturi. Una dintre lucrările de seamă şi printre puţinele de sinteză este cea a lui St. Körner, filozof german, profesor la Universitatea din Bristol, apărută în 1960, la Londra, sub titlul *The philosophy of mathematics.*

Este lăudabilă iniţiativa Editurii ştiinţifice de a traduce această lucrare, deosebit de interesantă atît ca informare în ce priveşte filozofia matematicii, cît şi prin critica pe care autorul o face principalelor orientări din acest domeniu. Traducerea este în general reuşită, poate cu excepţia unor termeni cărora nu le-a găsit corespondentele cele mai fericite în limba română.

Tematica lucrării este sintetizată chiar de către autor, în prefaţă, astfel : 1) relaţia dintre tezele filozofice şi construcţia teoriilor matematice, 2) relaţia dintre matematica pură şi cea aplicată. În capitolele I, II, IV şi VI, Körner expune principalele teorii din domeniul filozofiei matematice: logicism, formalism, intuiţionism. S-ar putea afirma că întreaga carte este o sinteză critică referitoare la aceste trei curente. Capitolele III, V şi VII au de altfel un caracter critic şi pregătesc capitolul al VIII-lea, în care autorul îşi expune punctul său de vedere asupra problemelor abordate. Cartea prezintă interes şi prin faptul că dă o expunere succintă a logicii matematice.

Autorul schiţează de la început obiectul filozofiei matematicii, arătînd că

[1] Stephan Körner, *Introducere în filozofia matematicii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, 263 p.

ea „nu este matematică, ci reflecţie asupra matematicii", că ea „se ocupă în special cu expunerea structurii şi funcţiei teoriilor matematice" (p. 11 şi 14). Problemele centrale în jurul cărora se desfăşoară discuţiile sînt trei : 1) structura generală şi funcţia propoziţiilor şi teoriilor care aparţin matematicii pure ; 2) structura generală şi funcţia propoziţiilor şi teoriilor matematicii aplicate ; 3) rolul noţiunii de infinit în diferite sisteme de filozofie a matematicii.

Făcînd o incursiune istorică asupra problemelor tratate şi oprindu-se în special asupra lui Platon, Aristotel, Leibniz şi Kant, Körner justifică teza sa conform cu care matematica se află din cele mai vechi timpuri în atenţia reflecţiei filozofice. Merită să fie remarcată în mod deosebit ideea lui Körner că principalele şcoli de filozofie a matematicii dezvoltate în secolul al XX-lea îşi află originea în anumite concepţii filozofice mai vechi. Astfel logicismul îşi găseşte rădăcinile în filozofia lui Leibniz, iar formalismul şi intuiţionismul derivă din opera lui Platon şi Kant.

Oprindu-se asupra lui Platon, Körner arată că matematica în concepţia acesttuia este descriere a formelor pure (idei), care există separat de lumea fenomenală. În acest fel, Platon rupe în principiu obiectul matematicii pure de obiectul matematicii aplicate, după care între cele două nivele matematice nu se mai pot stabili decît raporturi exterioare (de „participare"). „Matematica aplicată descrie obiecte empirice şi relaţiile lor în măsura în care ele aproximează (participă la) formele matematice şi relaţiile lor" (p. 24). În treacăt autorul remarcă faptul că „obiectele şi relaţiile matematice sînt idealizări ale celor empirice", concepţie inversă celei platonice şi, după părerea noastră, justă. Depăşind pe Platon, Aristotel arată că formele sînt în obiecte şi că matematica „se ocupă cu idealizările efectuate de matematician", idealizări care pornesc de la obiectele empirice. Körner observă, pe bună dreptate, că idealizarea înseamnă mai mult decît abstractizare. Dar Aristotel se remarcă în mod deosebit prin abordarea problemei infinitului matematic şi mai ales prin distincţia atît de capitală pentru matematica modernă : infinit actual şi infinit potenţial.

În ceea ce priveşte pe Leibniz, concepţia sa este total diferită de cea a lui Platon şi Aristotel : propoziţiile matematice sînt asemenea celor logice, ele nefiind adevărate în dependenţă de obiect, ci adevărate pentru că „negarea lor ar fi logic imposibilă" (p. 31).

Kant reia ideea lui Leibniz a adevărurilor analitice şi de fapt (sintetice), înţelegînd însă matematica pură ca o ştiinţă ce conţine propoziţii sintetice apriori. Tot Kant reia ideea formalismului platonic, dar de astă dată un formalism în limitele conştiinţei şi nu referitor la vreo realitate obiectivă. De la Aristotel el împrumută distincţia dintre infinitul actual şi potenţial. Aici el pune accentul pe ideea de „construcţie", fundamentală pentru Brouwer şi şcoala sa.

Un loc important în lucrarea lui Körner este acordat expunerii şi discutării logicismului prin prisma celor trei teme arătate în introducere. Logicismul, al cărui întemeietor este G. Frege, are ca tezăprincipală ideea că matematica este deductibilă din logică şi deci este o ramură a acesteia. Körner se opreşte la sistemul logicist al lui W. O. van Quine, sistemul M. L. (*mathematical logic*). Cititorul găseşte aici suficiente elemente pentru a înţelege esenţa logicismului. St. Körner arată că viciul principal al acestuia constă în faptul că logiciştii nu au dat în prealabil o definiţie clară a termenului de „logică". După cum subliniază şi H. B. Curry (citat la p. 114), toată problema se reduce, în fond, la ceea ce înţelegem prin „logică" şi „matematică", termeni care se presupun definiţi

în prealabil. În ceea ce privește ideea infinitului, logicismul admite în mod necritic conceptul de infinit actual.

Un alt curent în filozofia matematicii este formalismul. Trebuie să se distingă, după cum arată autorul, între formalismul exagerat al lui H. B. Curry și formalismul moderat al lui D. Hilbert. Formalismul exagerat înțelege matematica doar ca pe o știință a unor sisteme formale (semne și reguli de mînuire a acestor semne). În timp ce pentru Hilbert formalismele matematice sînt, după expresia lui Körner, „formalizări", pentru formalismul extrem ele sînt construcții formale, indiferent dacă sînt construite pe principiul purei coerențe formale sau sînt formalizări ale unor teorii anterioare.

Credem că este foarte nimerită caracterizarea formalismului hilbertian drept „formalism metodologic". Trecînd la analiza problemelor principale, Körner arată că pentru formaliști propozițiile matematicii pure apar ca propoziții empirice evidente. Problema relațiilor propozițiilor matematicii pure cu propozițiile matematicii aplicate rămîne însă nesoluționată. (De exemplu raportul dintre „1 + 1 = 2" și propoziția „un măr și cu un măr fac două mere" nu poate fi explicat consecvent prin prisma formalismului). În ceea ce privește problema infinitului, formalismul acceptă numai mijloace finitiste și admite infinitul actual doar formal, nu și conceptual. Apariția vestitei teoreme a lui Gödel despre incompletitudinea de principiu a sistemelor formale închise a flexibilizat mult pozițiile formaliste.

Ca o reacție împotriva formalismului a apărut intuiționismul. Teza principală a intuiționiștilor (Brouwer, Heyting) constă în aceea că matematica „este o activitate complet autonomă și suficientă în sine" (p. 157) și că ea nu are nevoie de vreun temei logic sau formalist. Activitatea constructivă (activitate rațional intuitivă) este singurul temei al exigenței matematice. Legătura cu intuiționismul mai vechi (Descartes) este evidentă. Dar acest intuiționism devine prin excelență subiectivist, mergînd în direcția filozofiei kantiene: „...Intuiționiștii privesc construcțiile matematice ca experiențe intersubiective, iar propria lor existență ca intrinsecă" (p. 180). Problema raportului dintre matematica pură și cea aplicată rămîne nesoluționată de către intuiționiști. Cît privește logica, ea „este un bilanț *post factum* al principiilor de raționament care au fost folosite în construcțiile matematice" (p. 175).

Multă agitație au făcut intuiționiștii în jurul problemei infinitului matematic. Brouwer și Heyting au cerut eliminarea totală a infinitului actual din gîndirea matematică (am văzut că formalismul îl acceptă formal). Poate cel mai important rezultat pozitiv din critica concepției despre infinitul actual este logica intuiționistă (Heyting), logică fără terț exclus.

Ultimul capitol al cărții cuprinde propria poziție a lui Körner. El îndreaptă atacul împotriva concepțiilor analizate pe linia raportului dintre matematica pură și aplicată (respectiv dintre propozițiile matematicii pure și matematicii aplicate). Secretul rezolvării acestei probleme constă în explicarea raportului dintre matematică și percepție sau, pe alt plan, a raportului dintre conceptele exacte (matematice) și conceptele inexacte („perceptuale"). Teoriile analizate nu rezolvă aceste probleme. Körner vede scopul cărții sale chiar în a schița o „filozofie a matematicii pure și aplicate".

Teza lui principală susține că „conceptele și propozițiile oricărei teorii matematice (existente) sînt, într-un înțeles precis al cuvintelor, pur exacte, că ele sînt desprinse de percepție..." (p. 210). „În ce privește matematica aplicată — scrie el —, voi arăta în general că «apli-

carea» matematicii pure constă din substituirea reciprocă a propozițiilor perceptuale și a celor pur exacte în vederea îndeplinirii unui anumit scop" (p. 210). Matematica pură este rezultatul „deconectării" de percepție (o nouă expresie pentru procesul de idealizare). Ea este exactă în sensul că conceptele și regulile care guvernează conceptele nu depind de lucrurile ce există în univers. Conceptele inexacte depind de caracteristici perceptuale, în timp ce conceptele exacte nu depind de acestea. Körner consideră că deosebirea dintre concepte exacte și inexacte este fundamentală, fără ea nefiind posibilă înțelegerea tezei după care conceptele matematice sînt idealizări ale conceptelor perceptuale (idealizare de sens de „deconectare"). Ceea ce Körner numește teza „neconectitudinii" caracteristicilor matematice și perceptuale amintește teza kantiană a conceptelor matematice ca apriori, numai că, spre deosebire de Kant, la care conceptele matematice sînt „neconectate" doar cu caracteristicile perceptuale care sînt senzoriale, el este mult mai radical, separînd total percepția de conceptele exacte, neadmițînd distincția kantiană între percepția senzorială și percepția pură.

Considerăm că punctul de vedere din care Körner atacă concepțiile analizate, adică punctul de vedere al matematicii pure și aplicate, este într-adevăr un punct de vedere fundamental pentru înțelegerea naturii unei științe.

Dar, în ciuda faptului că punctul de vedere ales este just, dezvoltarea concepției este viciată de o viziune eminamente metafizică, impregnată de un apriorism kantian sui-generis. Două sînt viciile fundamentale ale acestei proceduri : a) Körner neglijează total punctul de vedere ontologic și materialist, plasînd cercetarea exclusiv în limite gnoseologice și, în cel mai bun caz, pragmatice ; b) metafizica, de un tip foarte răspîndit în filozofia burgheză contemporană, constă în aceea că neglijează metoda genetică în cercetarea conceptelor științei. În fond, pentru el, raportul dintre matematica pură și aplicată se reduce la „substituirea reciprocă", iar idealizarea nu este un proces specific de abstractizare, ci o „deconectare de percepție" (în sensul de eliminare a percepției).

Discutabilă este, după părerea noastră, definiția pe care autorul o dă filozofiei matematicii ca fiind „expunerea structurii și funcțiilor teoriilor matematice". Această definiție confundă analiza logică a teoriilor matematice (adică metamatematica) cu concepțiile filozofice asupra matematicii.

În aprecierea lui Leibniz, Körner urmează punctul de vedere comun conform cu care acesta ar fi un logicist *avant la lettre*. În realitate, din faptul că propozițiile logicii și matematicii sînt de natură analitică, așa cum arată Leibniz, nu decurge de loc o identificare a obiectului celor două științe de către acesta.

Abordînd problema intuiționismului, autorul nu distinge precis și constant între filozofia intuiționistă și matematica intuiționistă. Tocmai de aceea el nu ia în considerare o ramură interesantă a matematicii, dezvoltată din intuiționism fără intuiționismul filozofic : este vorba de *constructivism*. Această direcție în matematică este dezvoltată mai ales de școala sovietică de la Leningrad, de sub conducerea lui A. A. Markov.

Cu toate aceste neajunsuri ale concepției autorului, lucrarea rămîne o sinteză remarcabilă asupra filozofiei moderne a matematicii, punînd la loc de cinste reflecția filozofică asupra științei matematice și respingînd orientarea neopozitivistă de izgonire a filozofiei din sfera științelor.

Gh. Enescu, Al. Boboc

Despre „tripla revoluție"

În ultima vreme a trezit un anumit interes în S.U.A. apariția *„Manifestului Comitetului special pentru problemele triplei revoluții*, semnat de personalități de seamă ale vieții publice și culturale din S.U.A., printre care Ralph Halstein, Linus Pauling, laureat al Premiului Nobel, J. W. Ward, profesor la Universitatea din Princeton etc., și susținut, printre alții, de Norman Thomas, liderul socialiștilor americani, cunoscutul economist suedez Gunnar Myrdal etc. Ideile acestui manifest sintetizează, de fapt, o serie de teze și de teorii expuse în diferite cărți, ziare și reviste din S.U.A. în ultima vreme, despre așa-zisele „paradoxuri" ale bogăției însoțite de sărăcie și despre necesitatea unor schimbări mai radicale în economia americană. Analizei acestor idei le este consacrat studiul *Tripla revoluție* al sociologului și economistului progresist american H. Lumer[1].

Apreciind faptul că astăzi, mai mult decît oricînd, se poate deja prevedea atingerea unuia dintre visurile cele mai îndrăznețe ale omenirii — crearea bogăției cu o cheltuială minimă de efort uman — datorită revoluției tehnice-științifice contemporane, H. Lumer evidențiază din nou ideea „paradoxului" bogăției, care determină, în condițiile relațiilor sociale din S.U.A., accentuarea contradicției dintre dezvoltarea tehnicii și urmările ei sociale nefaste. „Nicăieri — scrie autorul — tehnica nu este mai dezvoltată decît în S.U.A. și totodată nicăieri ea nu duce la perspective atît de puțin îmbucurătoare" (p. 31). Aceste rezultate sumbre se exprimă în șomajul care se menține permanent la un nivel ridicat, în depresiunea cronică a unor raioane și ramuri economice etc.

Ideea „triplei revoluții", consideră H. Lumer, — cuprinzînd 1) *revoluția cibernetică*, 2) *revoluția în armament*, 3) *revoluția în drepturile omului* — are la bază teza necesității unor schimbări sociale care ar trebui să survină prin activitatea conștientă a statului, pentru a preveni unele urmări negative ale revoluției cibernetice.

Problema fundamentală care apare în legătură cu revoluția cibernetică este *aceea că ea, prin sporirea nelimitată a productivității muncii, subminează întregul mecanism al repartiției muncii și drepturile oamenilor în calitate de consumatori.* Întrucît participarea oamenilor în producție va fi din ce în ce mai mică, autorii manifestului privind „tripla revoluție" își exprimă temerea că, în conformitate cu sistemul actual, capitalist, al retribuirii muncii, va scădea atît indicele ocupării oamenilor în producție, cît și nivelul salariilor.

Această situație are ca rezultat apariția paradoxului care nu mai poate fi ascuns și care, cum scriu autorii manifestului „triplei revoluții", „constă în aceea că, într-o măsură crescîndă, o parte tot mai mare a populației țării trăiește din venituri minime care ajung pînă la un nivel de mizerie, în timp ce potențialul de producție al țării este suficient pentru a satisface nevoile oricărui american". Apreciind poziția critică mai înaintată a autorilor manifestului, H. Lumer subliniază însă totodată că semnatarii manifestului și autorii altor lucrări pe aceeași temă trag unele concluzii pripite, utopice, printre care aceea că ar dispărea *necesitatea socială a muncii umane.* Astfel, în articolul lui Mary Hilton *The Cyber-cultural Revolution* din revista „Minority of One" din octombrie 1963, se scrie: „Nu vor fi nici un fel de alți muncitori în afara mașinilor. Foarte puțini vor trebui să îndeplinească nu o muncă-șablon, ci una care cere

[1] H. Lumer, *Troistvenaia revoluțiia*, în „Mirovaia ekonomika i mejdunarodnîie otnoșeniia", 1965, nr. 5.

raţiune şi creaţie". Pornind de aici, autoarea consideră că va exista o elită de creatori, iar marea masă a populaţiei va trăi din venituri fixe acordate de stat.

Pe aceeaşi linie, Robert Theobold, autorul cărţii *Sfidarea abundenţei*, apărută la New York în 1962, semnala de asemenea contradicţia dintre posibilităţile de a spori producţia prin introducerea realizărilor ciberneticii şi necesitatea menţinerii unor preţuri mari la mărfuri şi a unui anumit nivel al salariilor şi veniturilor populaţiei, necesitate dictată de actualele relaţii sociale.

Din evidenţierea acestui aspect contradictoriu real al economiei capitaliste, arată Lumer, atît R. Theobold, cît şi autorii manifestului citat trag concluzii utopice privind rolul pe care l-ar putea juca statul capitalist şi „elita creatoare". Criticînd aceste concluzii, H. Lumer se sprijină mai ales pe tezele marxiste referitoare la analiza epocii contemporane, la necesitatea trecerii de la capitalism la socialism ca singura soluţie reală a înlăturării „paradoxului bogăţiei".

H. Lumer face o apreciere mai lucidă a aspectelor reale ale acestei „bogăţii", care este mult micşorată de înseşi condiţiile contradictorii ale introducerii ciberneticii în producţia capitalistă contemporană. El relevă elementele utopice ale teoriilor privind schimbările viitoare dinlăuntrul orînduirii capitaliste, subliniind totodată că, deşi tendinţele şi problemele descrise în manifest sînt reale, concluzia privind ameninţarea lichidării generale a muncii umane este complet nefundamentată.

Mergînd mai departe în analiza teoriilor generate de ideea „paradoxului abundenţei", H. Lumer scoate la iveală o premisă teoretică falsă a acestor teorii, care constă în ruperea procesului de producţie de procesul de repartiţie. Pentru realizarea unui nou sistem de repartiţie, autorii manifestului „triplei revoluţii" propun „eliberarea oamenilor de ideile învechite privind repartiţia". H. Lumer, deosebind elementele de critică socială justă din aceste teorii de considerentele utopice, subliniază că producţia şi repartiţia bazate pe sistemul capitalist nu sînt veşnice şi că autorii analizaţi greşesc, ignorînd lupta de clasă şi chemînd pe capitalişti la realizarea unor schimbări. De aceea Lumer caracterizează această poziţie drept *idealism utopic*. „Modul de repartiţie — scrie H. Lumer — nu este determinat de ideile sau de dorinţele oamenilor, ci de modul de producţie dominant, şi de aceea primul nu poate fi schimbat după voie, în timp ce al doilea ar rămîne la fel ca înainte" (p. 38). În încheiere, autorul argumentează pe larg necesitatea schimbării sistemului producţiei pentru profit cu producţia în folosul societăţii, ceea ce înseamnă înlocuirea capitalismului cu socialismul, în cadrul căruia nu vor exista „alte limite ale consumului decît volumul producţiei".

Stela Cernea

Critica filozofiei burgheze a dreptului

În cadrul bogatului evantai de şcoli şi curente din teoria dreptului clădite pe o structură filozofică idealistă, un loc central ocupă şcoala normativismului juridic, legată de numele lui Hans Kelsen. Somitate recunoscută astăzi pe întregul front al teoriei juridice burgheze şi al filozofiei dreptului, autor a zeci de lucrări fundamentale în acest domeniu, Hans Kelsen a întemeiat în 1911 şcoala

vieneză a dreptului pe baza principiilor expuse de el în lucrarea *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz.* Principiile acestei şcoli au continuat să recruteze adepţi pînă în zilele noastre, întemeietorul ei desfăşurînd încă o prodigioasă activitate ideologică şi publicistică în S.U.A.

O contribuţie valoroasă la studiul critic de pe poziţii marxist-leniniste al teoriilor şcolii normativiste burgheze, la dezbaterea unor importante probleme filozofice şi sociologice ale ştiinţei dreptului aduce voluminoasa lucrare a d-rului P. Popov, *Critica normativismului juridic burghez contemporan*[1], apărută la Sofia în 1964.

Folosindu-se de un solid aparat ştiinţific şi analizînd atent lucrările lui H. Kelsen şi ale adepţilor săi, dr. P. Popov desfăşoară o critică sistematică a acestui curent de largă circulaţie. Polemizînd cu acei autori care, luînd în consideraţie variatele teorii ale dreptului normativist, neagă existenţa unei şcoli normativiste unice, dr. P. Popov susţine că după primul război mondial a urmat o a doua etapă de dezvoltare a şcolii lui Kelsen, iar după cel de-al doilea război mondial o a treia, în care H. Kelsen trece manifest pe poziţia slujirii ideologiei imperialismului american, la fel ca şi adepţii săi mai însemnaţi : Adolf Merkel, Alfred Verdrosa, Fritz Schreier, Felix Kaufman etc.

Urmărind diferitele variante ale normativismului juridic, autorul lucrării încearcă să dezvăluie esenţa filozofică unitară a acestei şcoli, fundamentul său antiştiinţific. Acestui scop îi sînt subordonate atît structura lucrării, cît şi metoda de expunere a materialului.

În prima dintre cele cinci părţi ale lucrării sînt analizate condiţiile istorice şi izvoarele filozofice, politice şi juridice ale formării şcolii normativiste, rădăcinile sociale şi gnoseologice ale învăţăturii lui H. Kelsen. A doua parte a lucrării cuprinde o interesantă şi sistematică analiză a conţinutului ideologic-filozofic esenţial al teoriilor normativiste. Acest conţinut, arată autorul, relevă serioase influenţe ale filozofiei kantiene şi neokantiene, chiar neopozitiviste şi fenomenologice, pe care au fost grefate în mod eclectic principii metodologice idealiste ale altor şcoli de filozofie a dreptului sau filozofie a istoriei (teoria „dreptului natural", teoriile pragmatiste etc.).

În virtutea acestor concepţii generale idealist-subiective, H. Kelsen priveşte categoriile juridice drept categorii pure ale conştiinţei umane, constituite în afara relaţiilor economice sau de clasă şi independente de orice experienţă empirică (p. 256). Dr. P. Popov demonstrează în partea a treia a lucrării inconsistenţa teoriei lui Kelsen privind dreptul pur şi categoriile pure pe care acesta le socoteşte ca fundamentale. Acestea sînt în special categoria datorie *(das Sollen)* şi „existentul" *(das Sein).* Autorul bulgar insistă asupra concluziei reacţionare a teoriei lui Kelsen, care, opunînd cele două categorii fundamentale una alteia în spiritul filozofiei kantiene şi dînd prioritate categoriei „datorie", încearcă să demonstreze caracterul abstract, etern al normelor de drept burgheze ca expresie a „imperativului categoric". În conformitate cu această teorie, „datoria" apare, de fapt, ca o „normă fundamentală" a dreptului, celelalte norme căpătînd un rol secundar, derivat. Categoria „datorie" este tratată în acelaşi timp ca o categorie „teoretică transcendentală", apriorică.

În opoziţie cu această teorie, dr. P. Popov dezvoltă tezele marxist-leniniste privind normele de drept şi categoriile juridice, fundamentul lor istoric, politic şi economic. Totodată, autorul dezvăluie

[1] P.N. Popov, *Critika na sîvremennia burjuazen praven normativizm,* Sofia, 1964, 590 p.

consecințele politice ale teoriei „dreptului pur", care a servit regimurilor reacționare și fasciste și care servește astăzi imperialismului american.

În partea a patra autorul demască poziția anticomunistă a lui H. Kelsen, care, în diferite lucrări, a atacat direct, fățiș teoria marxistă a dreptului și care în ultimii 30 de ani întreține o polemică ascuțită împotriva socialismului.

P. Popov scoate la iveală, cu un deosebit spirit de pătrundere și analiză, diferitele falsificări și răstălmăciri grosolane ale marximului proferate de Kelsen și de partizanii săi, subliniind înverșunarea cu care teoreticienii normativismului atacă învățătura marxistă despre bază și suprastructură, despre raportul dintre politic și economic pentru a croi posibilități mai largi de circulație teoriilor lor. Aceste teorii se alătură curentului mai larg al teoriilor burgheze despre statul capitalist contemporan, justifică crearea organizațiilor suprastatale, susțin integrarea națională sub conducerea națiunilor mari împotriva cerințelor legitime ale popoarelor de realizare a suveranității și independenței naționale.

Urmărind aceste idei, în ultima parte a lucrării sale dr. P. Popov demonstrează că în toate variantele sale normativismul juridic joacă în cadrul dreptului internațional rolul de instrument al imperialismului, susținînd concepția despre „primatul dreptului internațional față de dreptul intern al fiecărui stat". Aceasta dă posibilitate dr. P. Popov să urmărească detaliat rolul practic-politic al normativismului juridic în fundamentarea și sprijinirea dominației imperialismului american pe plan internațional.

Realizînd o analiză sistematică a normativismului juridic, a principiilor filozofice ale acestui curent mai ales în ultimii 20 de ani, dr. P. Popov a încercat să construiască în același timp și un tablou critic general al întregului sistem al concepțiilor juridice burgheze. În acest scop el a folosit un material bibliografic impresionant. Lucrare serioasă și bogată în materiale noi, cartea dr. P. Popov poate fi considerată o valoroasă contribuție la studiul critic al filozofiei dreptului și teoriilor juridice burgheze contemporane.

St. C.

Poziția cosmică a omului privită din punct de vedere energetic

Personalitate viu discutată și chiar contestată, afirmîndu-se din tinerețe cu idei originale și îndrăznețe în științe complexe în care prestigiul se obține abia o dată cu părul alb, medicul și biologul francez H. Laborit a dat la iveală, nu de mult, o nouă carte de sinteză : despre *organizarea energetică a structurilor vii*[1]. Titlul și răsfoirea superficială a lucrării ne-ar îndemna să credem că este vorba de o obișnuită expunere de popularizare a unor date recente de energetică biologică. În realitate, Laborit face o *profesiune de credință*, un bilanț și o sinteză a activității sale în cîmpul medicinii și biologiei medicale. Deși scrisă la o vîrstă care abia depășea patruzeci de ani, deși de proporții puțin impresionante, cartea lui Laborit are un caracter *enciclopedic* și este foarte expresivă pentru unele fră-

[1] H. Laborit, *Du soleil à l'homme*, Paris, Masson, 1963, 157 p.

mîntări şi tendinţe ale ştiinţei de astăzi. Bogată în implicaţii metodologice şi chiar epistemologice, schiţînd o viziune interesantă despre evoluţia şi echilibrul sistemelor, lucrarea lui Laborit merită unele spicuiri şi comentarii.

*

După părerea noastră, aderenţa mărturisită de la început la filozofia semantică (cartea este dedicată lui Korzybski !) nu trebuie să ne deconcerteze. Cartea este un mesaj către oameni (şi nu numai un mesaj către *oamenii de ştiinţă !*) şi deci presupune implicit existenţa unor largi canale de comunicaţii între oameni. De altfel autorul *se adresează*, pe baza experienţei pe care i-au dat-o cărţile sale precedente. Rolul euristic al schimbului de cuvinte dintre oameni este subliniat de la început : „Dialogul dintre oameni merită să ne facă să impunem tăcere vanităţii noastre de a vrea să spunem lucruri unice şi definitive şi, într-o oarecare măsură, romanul-foileton — el însuşi — a ajutat evoluţia umană" (p. 13). Esenţialul, scrie Laborit, este de a şti că aceste cuvinte, scrise şi vorbite, nu sînt decît simboluri foarte imperfecte ale aspectelor lucrurilor. Ceea ce găsim şi în cartea sa nu este *realitatea*, ci o anumită expresie (momentană) a realităţii. Care este corolarul acestui mod de a gîndi ? „Oricare ar fi obiectul nostru de studiu, niciodată nu-l abordăm pe căi destul de numeroase şi destul de variate... Trebuie deci să încercăm... Să nu fim exclusiv nişte specialişti şi, ştiind că niciodată nu vom avea decît o cunoştinţă parţială şi omenească despre acest fenomen esenţial (este vorba de viaţă. — *V.S.*), să încercăm cel puţin o sinteză, pe cît se poate de completă, a diferitelor aspecte sub care ni se prezintă" (p. 13). Misiunea unui om de ştiinţă este, între altele, aceea de „a structura cunoscutul" ; mod *personal* de a-l structura, fireşte, dar care este *inteligibil* pentru alţi oameni, din confruntarea acestor „structuri" putînd rezulta o contribuţie la *nou* şi deci la evoluţie (p. 157). Tendinţa constructivă este aproape o obsesie a lucrării, ea manifestîndu-se prin accentul pus pe probleme, cum sînt : geneza biologică şi psihologică a „noului", mecanismele conservării şi ale evoluţiei, evitarea conflictelor interumane şi a războiului.

Pentru Laborit, examinarea aprofundată a mecanismelor vieţii la nivel planetar şi pe scară de timp geologică este o metodă ştiinţifică şi sigură de a înţelege mecanismele evoluţiei în general şi mecanismele conservării a ceea ce s-a obţinut. Acesta este sensul, după părerea noastră, al *extrapolării* unor concluzii obţinute prin analiza *organismului* biologic la situaţii specifice şi concrete ale „organismului" social. Acceptînd valabilitatea universală a principiului al doilea al termodinamicii, autorul este silit să accepte şi „tendinţa generală la nivelare", la dezorganizare, căreia i se opune însă, victorios, *viaţa*, ca fenomen celular, ca fenomen organismic şi ca fenomen planetar (p. 17). Laborit găseşte în biosferă un mare principiu, de maximă generalitate : strînsa conexiune dintre reglare (autoreglare) şi structura specifică. Structura *dispare* o dată cu „acţiunea finalizată", cu funcţionarea mecanismelor care asigură menţinerea structurii (p. 17). Să observăm că prin această afirmaţie categorică *forma* este concepută ca rezultanta unor procese de autoreglare şi deci morfologia este subordonată ciberneticii. Autoreglarea (prin retroacţiune) există, spune Laborit, încă de la nivelul de organizare macromolecular. „Complexificarea" substanţei în molecule nu poate decurge indefinit, deoarece un obiect îşi *restrînge* schimburile cu mediul o dată cu creşterea sa în volum. Substanţa „complexificată" este obligată să se fragmenteze. Nucleopro-

teinele pot fi considerate ca *limita* pe care o poate atinge substanţa sub aspect molecular. Această „complexificare" este rezultatul ciocnirii termice a atomilor şi a moleculelor, deci ea nu contrazice principiul creşterii entropiei. *Complexificarea este autoreglată* (p. 19). Ceea ce face ca aceste complexe să se menţină şi să evolueze este, în conformitate cu cel de-al doilea principiu al termodinamicii, un flux de energie, pe care biosfera îl primeşte în ultimă instanţă de la Soare. *Menţinerea structurii şi evoluţia ei* este una dintre utilizările fundamentale ale energiei, asupra căreia Laborit revine din loc în loc.

O altă utilizare asupra căreia autorul insistă într-un capitol ulterior este crearea de lucru prin care organismul acţionează asupra mediului şi-l transformă. Cercetarea filogenetică a acestui aspect arată importanţa deosebită pe care o are această parte din energie în lumea animală, şi îndeosebi la om. Distincţia biologică între aceste două orientări este capitală în analogia sociologică pe care o încearcă (p. 135).

★

Această *analogie sociologică* nu este partea cea mai valoroasă a lucrării, dar este foarte interesantă. Urmărind-o, cititorul îşi dă seama de *evoluţia* pe care a făcut-o gîndirea occidentală din vremea lui Spencer (pentru care societatea era chiar un *organism biologic*) pînă azi (cînd societatea este considerată ca un sistem *analog* celui biologic, dar în orice caz *viu*). Pentru gîndirea celor ce *pornesc* de la biologie spre a înţelege unele aspecte sau fenomene sociale, este de la sine înţeles că *orice* se construieşte pe „infrastructura" biologică este *viu*, are un dinamism propriu care lipseşte materiei nevii şi care, în scara evoluţiei, a apărut o *dată cu viaţa*, şi nu s-a mai pierdut apoi. Acest dinamism există, în forme mai înalte, în sociologie, psihologie sau *lingvistică*. (Littré, marele lingvist francez, medic prin formaţie, a vorbit undeva despre *viaţa* cuvintelor şi a limbii ca o „formă" de viaţă). Este principial greşit să *reducem* legile sociologice la legi biologice, dar este sterilizant să respingem analogiile în loc să folosim „virtuţile lor cognitive".

Laborit, care este fiziopatolog, insistă asupra analogiei dintre grupul social şi *organism*. Grupul social ar avea o structură *organismică*[2]. Menţionăm că o analogie similară a încercat-o şi marele nostru om de ştiinţă D. Danielopolu într-o lucrare puţin cunoscută din 1946 şi care n-a fost încă supusă unei critici ştiinţifice riguroase de pe poziţii marxiste. Credem că termenul de „sociologie biologică" pe care-l foloseşte autorul îi falsifică esenţa concepţiei şi stîrneşte rezerve nemeritate. Ca elemente de comparaţie între cele două tipuri de sisteme, Laborit foloseşte, între altele, schimburile (semnalînd primejdiile „închistării") şi semnalează (într-un limbaj figurat) necesitatea unui echilibru între importanţa funcţională a diferitelor structuri care-l compun. Recunoaşte, în unele evoluţii istorice, reacţiile *oscilante* care, în organismul animal, apar ca reacţii în urma unei agresiuni. Reacţiile organismului *social* la o primejdie exterioară seamănă, pînă la un punct, cu patologia reacţională (p. 131—133). Diverselor tipuri de reacţii ale organismului — cea homeostatică, cea de apărare activă prin luptă (cu împingerea pe planuri secundare a ceea ce nu serveşte necesităţilor de urgenţă), cea de „supunere" şi hibernare, cea de fugă — le sînt regăsite corespondente. Orientarea energiei spre cucerirea *ambianţei materiale* este exprimată în industrie ca şi în cucerirea cosmo-

[2] O altă analogie biologică (care nu trebuie să devină *o interpretare biologizantă !*) ar fi aceea dintre grupul social şi *populaţia* de animale, între „societate" şi ecosistem. Dar Laborit este medic şi nu ecolog.

sului. În faza actuală a dezvoltării societății, bioenergeticianul vede semne ale atingerii unei astfel de structuri diferențiate, încît vechile resurse energetice (de origine, în ultimă instanță, *solară*) nu mai ajung pentru a le menține. Aceasta ar fi una dintre semnificațiile dezlănțuirii și utilizării energiei nucleare.

Laborit pornește de la această analogie pentru *a critica* ordinea socială burgheză ; dar poziția sa politică pacifistă și plat-optimistă aduce aminte de iluminism.

Recunoscînd ceea ce a adus nou marxismul în înțelegerea fenomenelor sociale (economice sau politice), Laborit recunoaște de asemenea și importanța luptei de clasă în istorie, dar nu-i mai vede utilitatea actuală sau, cel puțin, nu-i mai vede utilitatea *universală*. Este adevărat că autorul nu este categoric : „Această noțiune, deja depășită pentru anumite popoare, poate că este încă indispensabilă pentru altele care n-au atins același grad de evoluție" (p. 132), o recunoaștere parțială a rolului revoluțiilor proletare *în evoluție*. Viziunea sa este a unei omeniri în care „unitățile naționale să nu se mai realizeze în opoziție cu alte unități naționale", ci în care „unitatea omenirii trebuie să se realizeze împotriva cosmosului" (p. 136). Era atomică trebuie să devină etapa în care *Homo sapiens* va lua locul lui *Homo mercantilis*.

★

O a treia discuție interesantă privește problema conștiinței și a rolului ei creator. Bogăția structurală, complexitatea anatomică a creerului uman „pregătesc" emergența unei proprietăți noi care înseamnă conștiința. Conștiința (incluzînd lumea interioară) aduce cu sine o nouă modalitate a libertății, peste cea „elementară" pe care o aduce autoreglarea (incluzînd, de pildă, apariția mediului interior). În ipoteza autorului, tocmai marea complexitate a creierului face imposibilă *saturarea* sa cu urme memorabile sau cu reflexe (inconștiente) în urma contactului său cu lumea exterioară. Totuși, *urme* se păstrează, reflexe — necondiționate și condiționate — există și apar. „Omul, neputînd răspunde la variațiile mediului nici în mod strict reflex și condiționat, deci inconștient, nici în mod absolut dezordonat, întîmplător și prin aceasta de asemenea inconștient, va răspunde după o modalitate pe care o vom numi conștientă" (p. 96). Această nouă modalitate a libertății, pe care o aduce conștiința, este posibilitatea alegerii. Funcția adaptativă, pragmatică a psihismului nu este întunecată prin aceste considerații. A cunoaște a însemnat inițial a „ști" să te folosești de mediu, să te aperi de el. *Curiozitatea*, ca motor afectiv *secundar*, păstrează funcția practică : „dorința de a cunoaște este și dorința de a te înțelege mai bine pe tine, deci de a te situa mai bine în raport cu mediul înconjurător, de a te proteja, de a supraviețui, de a prevedea" (p. 99). Cercetarea științifică sau artistică se încadrează ea însăși printre *reacțiile* omului în situații atinse printr-o dinamizare afectivă, de pildă prin curiozitate. În opera omului se reflectă dublul caracter al conștiinței generatoare : „operă umană, originală, pentru că în parte aleatorie, și care, rămânînd conformă cu ordinea cosmică, instituie o nouă ordine pornind de la cea existentă" (p. 124).

Energetica biologică este examinată, constant, în raport cu *eficiența* investițiilor de energie. Pe planul interacțiunii interumane, *conținutul informațional* al energiei joacă rolul principal. Evident, încercarea de *a încadra* interacțiunile umane complexe într-o schemă generală energetică prezintă stîngăcii inerente oricărei *prime* tentative în acest sector. Undeva autorul scrie : „Ni se pare că am putea defini codul biologic al comportamentului uman prin a cunoaște

mai bine pentru a iubi mai bine, a iubi mai bine pentru a acționa mai bine" (p. 107). Amintindu-ne de o caracterizare a lui Couffignal, după care, cibernetica este „arta de a face eficace acțiunea" — caracterizare pe care o menționează și H. Laborit —, tentativa realizată în cartea *De la Soare la om* ni se pare a fi o primă sinteză consistentă asupra fenomenului *om*, efectuată din perspectivă cibernetică. Cartea se înscrie pe linia lucrărilor de umanism științific, care este umanismul vremurilor noastre ; titlul ei oglindește nu numai un anumit circuit energetic, ci are, credem, și o semnificație *simbolică*.

Victor Săhleanu

REVISTE PUBLICATE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

REVISTA DE PSIHOLOGIE

STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE

REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

- **SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
- **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
- **SÉRIE DES SCIENCES JURIDIQUES**
- **SÉRIE DES SCIENCES ÉCONOMIQUES**
- **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

LUCRARI APARUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

*** **Istoria gîndirii sociale și filozofice în România**, 1964, 623 p., 36 lei.
*** **Marxism-leninismul și gîndirea științifică românească**, 1964, 340 p., 19 lei.
*** **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism**, 1964, 580 p., 23,50 lei.
*** **Educația estetică prin artă și literatură**. Sub redacția : M. Breazu, 1964, 360 p., 23 lei.

PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel**, 1964, 376 p., 18,50 lei.

D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir**, 1964, 412 p., 15 lei.

*** **Dialectica materialistă — metodologie generală a științelor particulare** Sub redacția : C. I. Gulian, Dan Bădărău, Tomin Uroș, 1963, 468 p., 24,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**. Partea I. **Logica**, traducere de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, 1962, 375 p., 19,30 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei**, traducere de D. D. Roșca, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei ; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.

G. W. F. Hegel, **Fenomenologia spiritului**, traducere de Virgil Bogdan, 1965, 466 p., 23 lei.

DIOGENES LAERTIOS, **Despre viețile și doctrinele filozofilor**, traducere din limba greacă de C. I. Balmuș. Studiu introductiv și comentarii de Aram Frenkian, 1963, 856 p., 47 lei.

ECONOMIE

*** **Dezvoltarea economică a României. 1944—1964**, 1964, XVII + 788 p. + 10 hărți, 48 lei.

*** **Industria României. 1944—1964**, 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.

COSTIN C. KIRIȚESCU, **Sistemul bănesc al leului și precursorii lui**, I, 1964, 424 p., 24 lei.

MIRCEA OPRIȘAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel**, 1964, 300 p., 11 lei.

*** **Probleme ale creării și dezvoltării bazei tehnice-materiale a socialismului în R.P.R.**, 1965, 391 p., 21 lei.

*** **Uzinele Reșița în anii construcției socialiste**, 1963, 528 p., 34 lei.

*** **„Industria sîrmei"-Cîmpia Turzii. Dezvoltarea întreprinderii în anii regimului democrat-popular**, 1963, 243 p., 8,85 lei.

DAVID RICARDO, **Opere alese**, vol. II, traducere de Ștefan I. Dumitrescu, 1962, 336 p., 24,40 lei.

ADAM SMITH, **Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei**, traducere de Al. Hallunga ; vol. I, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei ; vol. II, 1965, 639 p., 26 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacția prof. univ. AL. ROȘCA. **Tratat de psihologie experimentală**, 1963, 652 p., 25,40 lei.

E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice și experimentale asupra naturii entităților geometrice și a evoluției lor în ontogeneză**, 1963, 476 p., 16,30 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice**, 1964, 378 p., 21,50 lei.

TRAIAN IONAȘCU și colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.**, 1964, 511 p., 22 lei.

LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaților. Fapta sau acțiunea ca o condiție a ei**, 1964, 319 p., 13 lei.

I. VÎNTU și colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.**, 1964, 451 p., 20 lei.

Sub red. TRAIAN IONAȘCU, **Persoana fizică în dreptul R.P.R.**, 1963, 447 p., 15 lei.

TRAIAN IONAȘCU, E. A. BARASCH, **Teoria generală a contractelor economice**, I, 1963, 431 p., 19,50 lei ; vol. II, 1965, 639 p., 26 lei.

REV. FILOZ., 12, 11, p. 1417 – 1546, BUCUREȘTI, 1965

I. P. I. – c. 4774 | 43503 | Lei 10

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7910

TOMUL 12 1965

DIN SUMAR

BIBLIOTECA

MARXISMUL ȘI OMUL CONCRET — C. I. GULIAN

CÎTEVA ASPECTE ALE GÎNDIRISMULUI ȘI ESTETICA OBSCURANTISTĂ — GRIGORE SMEU

DOCUMENT ȘI INTERPRETARE ÎN STUDIUL ARTEI — RADU BOGDAN

DETERMINISM ȘI CREAȚIE ÎN FILOZOFIA LUI BERGSON — CLARA DAN

DESPRE CATEGORIA DE MATERIE — STELIAN POPESCU

12

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. DAN BĂDĂRĂU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D.D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*; prof. MARCEL BREAZU.

Pentru a vă asigura colecția completă și primirea la timp a revistei, reînnoiți abonamentul dv. pe anul 1966.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135 sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa:
Bulevardul Ilie Pintilie nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7910

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 12 Nr. 12 1965

SUMAR

2014 2022

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- Acad. C. I. GULIAN, Marxismul şi omul concret 1549
- GRIGORE SMEU, Cîteva aspecte ale gîndirismului şi estetica obscurantistă . . 1561
- RADU BOGDAN, Document şi interpretare în studiul artei 1573
- CLARA DAN, Determinism şi creaţie în filozofia lui Bergson 1587

CERCETĂRI SOCIOLOGICE ASUPRA MIŞCĂRII INOVATORILOR

- MARIA MICU, Pregătirea şcolară şi vechimea în muncă a inovatorilor 1605
- VICTORIA DUMITRESCU, Observaţii asupra raportului dintre meserie şi activitatea de inovaţii 1613

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- ELENA GHERAN, Ideologia mişcărilor de reformă în secolul al XVI-lea în Transilvania 1623
- NICOLAE ISAR, Concepţia iluministă a lui Eufrosin Poteca în baza analizei discursurilor sale din anii 1825—1827 1635

COMUNICĂRI

- G. ACĂLUGĂRIŢEI, Unele aspecte filozofice ale biologiei îmbătrînirii şi bătrîneţii 1645

DISCUŢII

- STELIAN POPESCU, Despre categoria de materie 1653

CRONICA IDEILOR

- HENRI WALD, Realitatea şi limbajul 1665

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Despre documentare şi informare în filozofie şi sociologie (*Mircea Ioanid*); Chimia, fizica şi matematica vieţii (*I. Cotăescu, R. A. Silveanu*); Despre conceptul aristotelic de adevăr (*Gustav Öffenberger*) 1677

Rev. filoz., **12**, *12*, p. 1547—1688. Bucureşti, 1965

7037

STUDII ŞI ARTICOLE

MARXISMUL ŞI OMUL CONCRET

DE

ACAD. C. I. GULIAN

Problema omului concret, mult discutată din diferite perspective în zilele noastre, este în concepţia marxistă o problemă simultan *teoretică* şi *practică*. Încă de la originile sale, marxismul a făcut o critică viguroasă concepţiei abstracte despre om şi, totodată, umanismului abstract, cerînd studierea concret-istorică a omului, luminînd direcţiile de analiză ale individualităţii şi personalităţii, marcînd caracterul complementar al unghiurilor de vedere sociologic, psihologic şi etic, relieîînd simultan *unicitatea*, dar şi *generalitatea* structurii antropologice, deschizînd orizontul analizei teoretice a omului concret, dar elaborînd şi soluţia de viaţă — prin crearea socialismului ştiinţific — a fiecărui om în parte. Partidul Comunist Român aplică cu fidelitate principiile umanismului socialist în acţiune prin împletirea armonioasă a grijii pentru dezvoltarea personalităţii cu grija pentru bunăstarea oamenilor muncii.

În zilele noastre, filozofii marxişti, pe lîngă numeroasele incursiuni în problemele umanismului, ale necesităţii şi libertăţii, pe lîngă preocuparea constantă de a elabora morala socialistă şi comunistă, încep să considere ca necesară abordarea a noi laturi şi sub noi aspecte a „filozofiei omului".

Ca orice problemă nouă, problema omului nu poate fi soluţionată şi nici măcar nu i se poate contura conţinutul dacă nu vom folosi principala cale a dezbaterilor teoretice. Tovarăşul Nicolae Ceauşescu, în raportul C.C. al P.C.R. la al IX-lea Congres al P.C.R., a arătat că „o cerinţă principală pentru adîncirea permanentă a cunoaşterii ştiinţifice, pentru dezvoltarea gîndirii teoretice din ţara noastră este desfăşurarea unor largi dezbateri, schimburi şi confruntări de

Rev. filoz., 12, *12*, p. 1549—1559, Bucureşti, 1965

opinii, pe temelia concepției despre lume a proletariatului, ostilă închistării și rigidității în gîndire..." [1].

În concepția marxistă, toate problemele teoretice sînt determinate de practică, și problema omului nu face excepție. Atît cerințele vieții obștești, cît și cele ale vieții personale, atît problemele producției, cît și cele ale creației spirituale se impun azi în egală măsură ca teme pentru filozofia marxistă. Oamenii concreți, cu calitățile și lipsurile lor, sînt aceia care produc bunurile materiale și spirituale, care leagă între ei relații de convietuire și care sînt ei înșiși responsabili de viața lor morală, cît și de a altora. Așa cum stăpînirea naturii cere cunoașterea naturii, tot astfel educarea, conducerea și valorificarea oamenilor cer cunoașterea lor atentă. Partidele marxist-leniniste consideră omul, în spiritul umanismului marxist, ca pe o ființă mereu perfectibilă, ca pe un creator de bunuri și valori. Totodată, oamenii înșiși, pe măsură ce devin mai conștienți de menirea lor, se descoperă pe ei înșiși, sesizează complicația și profunzimea propriei lor vieți sufletești.

Nu este vina făuritorilor marxismului dacă unii marxiști au interpretat sociologist noțiunea „procesului de viață", doar ca relații economice și social-politice. Marx nu s-a gîndit nici o clipă la golirea noțiunii de om de întreaga bogăție a vieții sufletești, a vieții morale. Era și greu ca geniul multilateral al lui Marx, care a îmbrățișat filozofia și științele naturii, economia politică și estetica, politica și arta, să aibă vreo altă concepție despre om decît *multilaterală* și *dialectică*.

Marx a accentuat latura socială a omului ca esențială în *Teze despre Feuerbach*, adică tocmai în acel program filozofic care dezvăluie mărginirea antropologismului. În *Ideologia germană*, Marx și Engels, o dată cu elaborarea unor teze de bază ale filozofiei, economiei politice marxiste și ale socialismului științific, pun și probleme de bază ale psihologiei și, implicit, ale aceea ce numim noi astăzi antropologia filozofică. Partea critică a lucrării este îndreptată simultan împotriva idealismului și antropologismului filozofic, inclusiv împotriva concepțiilor despre om dinăuntrul acestor doctrine.

Dezvăluirea determinismului istoric-social al conștiinței, al personalității n-a însemnat cîtuși de puțin o judecată de valoare, o subapreciere a fenomenelor psihice, morale, ideologice, ci, dimpotrivă, a creat baza explicației și valorizării omului. Numai spiritualismului descărnat îi poate apărea explicația materialst-istorică a conștiinței drept un atentat la gloria spiritului „pur" și numai subiectiviștilor înrăiți li se pare că afirmarea laturii sociale ar însemna nesocotirea vieții personale din punct de vedere teoretic și practic.

Discuțiile care se duc astăzi asupra omului concret sînt necesare și binevenite. Dacă pentru o serie de gînditori nemarxiști ele sînt doar un pretext de a face procesul „sociologismului" marxist, pentru

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1965, p. 91—92.

marxişti ele stimulează reluarea şi aprofundarea concepţiei dialectice, echilibrate, a lui Marx despre cele două laturi ale condiţiei umane.

Încă în *Teze despre Feuerbach* şi în *Ideologia germană*, Marx scoate în evidenţă raportul dialectic, interacţiunea dintre om şi mediul social-istoric: „Teoria materialistă care afirmă că oamenii sînt produsul împrejurărilor şi al educaţiei şi că, prin urmare, oamenii se schimbă datorită unor împrejurări noi şi unei educaţii noi, uită că şi împrejurările sînt schimbate de oameni..." [2]. Marxismul respinge determinismul unilateral, exclusivist, nedialectic al împrejurărilor *sau* al oamenilor. Concepţia marxistă arată că „împrejurările formează oamenii în aceeaşi măsură în care oamenii creează împrejurările" [3].

Numai omul abstract, „Omul" în sine, omul-fantomă din închipuirea idealiştilor este un om nedeterminat. Omul concret nu este omul-monadă al lui Heidegger, concentrat exclusiv asupra sa însuşi, izolat în mod absolut de tot restul existenţei. Omul concret este determinat, este constituit din relaţii şi determinări. Libertatea se etajează în condiţiile acestui complex de relaţii şi determinări. Marea grijă a individualiştilor şi egotiştilor este ca nu cumva acceptarea determinismului social-istoric să ştirbească măreţia „Eului". Bătîndu-şi joc de Stirner, Marx arăta cum în mintea acestuia salvarea eului cere să declare drept elemente înstrăinate toate relaţiile reale [4].

Marx a arătat că obsesia egotistă are drept urmare o totală incapacitate de cunoaştere a omului, deoarece, suprimînd relaţiile reale, desfiinţînd caracterul concret pe care îl are viaţa indivizilor, se pierde diversitatea concretă a conştiinţei. În loc să înţeleagă diversitatea conştiinţei ca expresie a situaţiilor concrete ale indivizilor reali după vîrstă, sex, apartenenţă de clasă etc., egotistul se înfundă în speculaţii despre *autotransformările* conştiinţei. Acesta a fost şi a rămas impasul din care nu poate ieşi subiectivismul. Avîndu-se doar pe sine însuşi ca idee fixă, subiectivistul nu numai că nu mai vede lumea, dar nu se mai poate vedea şi înţelege nici pe sine însuşi. Ignorînd *relaţiile* reale şi situaţiile *concrete* în care se găsesc întotdeauna oamenii, neînţelegînd că omul nu poate fi rupt din nexul raporturilor vieţii sociale, subiectivistului îi rămîne doar satisfacţia să se contemple în oglinda „Omului" abstract.

Pe lîngă critica sau satira individualismului, *Ideologia germană* cuprinde indicaţii fundamentale pentru antropologia filozofică, în sensul că aici se pun bazele a ceea ce s-a numit în psihologie, mult mai tîrziu, „psihologia diferenţială", „psihologia individuală", „psihologia socială". Evident, este vorba de liniamentele generale, directoare, de principiu ale unor discipline care au trebuit să se constituie experimental şi pe un bogat material faptic referitor la psihologia copilului, a adolescentului, a popoarelor, a claselor, a epocilor etc.

---

[2] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 5.
[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 39.
[4] *Ibidem*, p. 282.

Cît de departe a fost Marx de tendința de a dizolva omul în relații sociale, de a ignora rolul individualității și al personalității reiese și din analizele luminoase asupra raportului dintre *individ* și *membrul unei clase*, deci asupra legăturii dintre latura psihologică și cea sociologică a omului.

Marx pornește de la ideea politică și etică după care „rînduielile pe care le creează comunismul formează tocmai baza reală menită să excludă tot ce există independent de indivizi" [5], tot ceea ce, în societatea împărțită în clase, nu corespunde, ba chiar se împotrivește nevoilor și năzuințelor oamenilor.

În cadrul schiței dezvoltării societății, așa cum le era posibilă la acea dată, Marx și Engels urmăresc și soarta indivizilor, nu numai evoluția economică și a claselor, arătînd că, „...chiar în cadrul aceleiași națiuni, indivizii, chiar dacă facem abstracție de relațiile lor materiale, se dezvoltă în mod cu totul diferit..." [6]. Acest fenomen se referă uneori la o întreagă categorie de indivizi mai avansați și devine cheia explicării progresului rapid al coloniilor în istorie, atît în istoria veche (Cartagina, coloniile grecești), feudală (Islanda), cît și în cea modernă (Statele Unite). Coloniile „...își încep deci dezvoltarea, dispunînd de indivizii cei mai avansați din vechile țări și, prin urmare, de formele de relații cele mai dezvoltate..." [7]. Iată cum, departe de a fi o interpretare „economistă" a istoriei, marxismul îmbină factorul economic, social și individual, dîndu-i acestuia din urmă ponderea cuvenită (ne referim aici la individualitate, fără să mai vorbim de teza marxistă binecunoscută despre rolul personalității în istorie).

În perioada în care scriau *Ideologia germană*, Marx și Engels erau preocupați simultan de problemele societății și ale omului. Efortul de a răsturna concepția idealistă despre societate, de a pune bazele comunismului științific, de a crea noua concepție revoluționară despre lume s-a manifestat ca inextricabil legat de interesul arzător pentru om ca *individ real* și ca *personalitate*. Și nici nu se putea să fie altfel, întrucît țelul etic și politic al făuririi socialismului științific era dezvoltarea personalității în societatea comunistă: „Numai în cadrul colectivității individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale..." [8].

În timp ce Hegel pleda, ca ideolog al compromisului burgheziei cu absolutismul, pentru dizolvarea omului concret în generalitatea statului, Marx repunea în centrul filozofiei problema drepturilor practice și teoretice ale individualității, ale omului real, cu interesele și aspirațiile lui. Pentru a evidenția și mai puternic aceste drepturi, Marx și Engels arătau că proletarul ca om nu poate fi redus la proletarul ca membru al unei clase. Această deosebire a devenit evidentă, arătau ei, de abia o dată cu apariția proletariatului: „Deose-

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 72.
[6] *Ibidem*, p. 74.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*, p. 76.

birea dintre individ ca persoană şi individ ca element component al clasei, caracterul întîmplător pe care îl au pentru individ condiţiile sale de viaţă se ivesc abia o dată cu apariţia clasei care este ea însăşi un produs al burgheziei" [9].

Ceea ce-i esenţial pentru proletar este condiţia lui umană. Faptul că proletarii sînt siliţi să muncească şi să trăiască în condiţii de exploatare şi asuprire, aceasta-i întîmplător, nu este „destinul", „menirea" sau „esenţa" lor veşnică. Rînduielile capitaliste sînt pentru ei de asemenea întîmplătoare, sînt impuse, exterioare, silnice. Condiţiile de viaţă pe care le impune capitalismul proletarilor determină o contradicţie : „contradicţia dintre persoana proletarului luat în parte şi muncă, această condiţie de viaţă care îi este impusă, devine acum vădită pentru el însuşi..." [10].

Toate aceste analize care lămuresc categoria individualităţii, persoanei sau personalităţii întregesc şi echilibrează definiţia omului ca ansamblu al relaţiilor sociale, situînd-o deasupra alternativelor metafizice ale personalităţii izolate sau ale omului sociologizat, depersonalizat.

În concepţia marxistă, omul concret este omul întreg, individul viu, înţeles în totalitatea manifestărilor lui. Omul întreg este opus omului abstract, ireal, omului-fantomă, creat de imaginaţia filozofilor idealişti, dar şi denaturat de concepţiile biologiste sau iraţionaliste. Marxismul n-a venit pentru a înlocui o concepţie unilaterală printr-o alta, ci pentru a restabili *unitatea* trăsăturilor variate şi, uneori, contradictorii ale omului. În istoria concepţiilor despre om, a filozofiei omului trebuia rupt o dată pentru totdeauna cu imaginile fie idealizante, fie moralizante, dar şi cu cele îngust-mecaniciste sau vulgarizatoare la care ajunsese Feuerbach sau Büchner.

Pentru ca să capete glas adevărul despre om, trebuia să apară pe scena istoriei o clasă care să nu se teamă de acest adevăr, care să-l vadă pe om cu toate luminile şi umbrele lui ; trebuia o înţelegere materialistă, dar în acelaşi timp dialectică, o viziune capabilă să discearnă rădăcinile biologice şi avînturile spirituale ale omului, erorile, neputinţele, eşecurile, dar şi marile lui victorii, tot ceea ce omul realizase deja şi mai ales perspectivele desfăşurării lui istorice.

Pentru discuţiile contemporane asupra „omului concret" ni se pare deosebit de important să scoatem în evidenţă faptul că Marx şi Engels au conceput omul ca o fiinţă reală, empirică. Încă în *Sfînta familie*, Marx şi Engels acuzau filozofia idealistă de faptul că, atunci cînd vorbeşte despre om, „ea nu are în vedere *concretul*, ci numai *abstractul, ideea, spiritul etc.*" [11]. În *Ideologia germană, opoziţia dintre* „omul empiric" şi omul abstract, „sacru" constituie un fir roşu indiscutabil. „...Nu sacra noţiune de «om», ci oamenii reali în desfăşurarea relaţiilor reale creează relaţiile empirice, pe care apoi, în mod

[9] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 78.
[10] *Ibidem*, p. 79.
[11] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 44.

retroactiv, oamenii le construiesc, le înfăţişează şi le reprezintă, le consolidează şi le justifică drept revelaţii ale noţiunii de om" [12].

Concepţiei spiritualiste despre om ca o entitate abstractă, ca spirit sau intelect pur, Marx îi opune *omul ca întreg, omul ca fiinţă pasională.*

Înzestraţi nu numai cu simţ psihologic, ci şi cu un excepţional simţ istoric, bazaţi pe întinse cunoştinţe istorice, Marx şi Engels au sesizat fenomenul *plasticităţii* psihice şi spirituale. Omul are în sine nenumărate virtualităţi de a fi într-un fel sau altul, de a accentua o tendinţă sau alta : el poate fi egoist sau altruist, epicureu sau ascet, paşnic sau violent, supus sau revoltat.

Marx şi Engels arată absurditatea concepţiei acelor idealişti care îşi închipuie că omul poate să-şi orienteze într-o direcţie sau alta întreaga energie psihică, că poate fi practic sau utopist, activ sau fatalist — după pofta inimii. Relaţiile sociale, tipul de societate este în fond cauza care *orientează* într-un sens sau altul plasticitatea psihică a omului. Tot condiţiile sociale — obiectivele de clasă — hotărăsc posibilitatea ca omul să fie unilateral sau multilateral, în stare să dea întreaga măsură a însuşirilor umane sau doar unele din ele.

Marx înţelege omul concret ca o *totalitate*, ca un *întreg* — atît ca *posibilităţi*, cît şi ca ideal al *realizării*. Dar ca omul să poată realiza tot ceea ce posedă potenţial, aceasta nu depinde numai de el, ci şi de condiţiile istorice obiective.

Istoria spirituală a omenirii confirmă pe deplin temeinicia acestor idei fundamentale. Pentru explicarea ştiinţifică a evoluţiei conştiinţei sociale nu ne putem mărgini la *descrierea* mentalităţii sau psihologiei primitive, a mentalităţii grecului din Atena veacului al V-lea î.e.n. sau a celui din epoca elenistă, a seniorului feudal, a „burghezului" (Sombart), a proletarului. Însăşi menţionarea acestor cîtorva forme ale evoluţiei conştiinţei, mentalităţii etc. arată că schimbările care s-au petrecut în sfera psihică-spirituală n-au fost *imanente* acestei sfere. (Evident, nu este vorba de „tipuri umane", în sensul unei tipologii metafizice, ci de o tipologie istorică, şi anume fundată pe principiile materialismului istoric.)

Faptul că grecul antic şi burghezul din epoca Renaşterii înţelegeau viaţa ca o înrădăcinare în natură, bucurîndu-se de totalitatea valorilor vieţii şi de totalitatea propriilor sale dorinţe, pe cînd budismul şi creştinismul predicau renunţarea la orice dorinţă, este cu neputinţă de explicat prin înseşi resorturile psihice, ci doar prin cauzele social-istorice care au determinat : la primii — dorinţa de viaţă, la celelalte două tipuri — sila de orice dorinţă.

Teza marxistă despre condiţionarea socială a schimbărilor conştiinţei, atît sociale cît şi individuale, stă la baza *psihologiei sociale.* Lumea interioară, dinamica psihică, dialectica afectivităţii şi disciplinei, a conştientului şi a inconştientului — toate aceste fenomene

[12] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 231.

trebuie înțelese dialectic ca momente, stări, raporturi și contradicții, psihice și spirituale, care primesc orientarea hotărîtoare din partea structurii sociale fie că este vorba de o societate cu clase sau fără clase, mai mult sau mai puțin diferențiată etc. Psihologia omului concret este înrădăcinată în psihologia socială, iar aceasta, la rîndul ei, reflectă structura, evoluția, contradicțiile sau unitatea structurii sociale.

Socialismul științific, inclusiv umanismul socialist, și-a ațintit privirile spre *idealul omului multilateral*. Dar proiectarea acestui ideal n-a împiedicat cîtuși de puțin concepția *psihologică, antropologică* despre *om ca întreg* (inclusiv contradicțiile lui: materie-spirit, conștient-inconștient, aptitudini-realizare etc.). Ideea totalității omului — omul ca întreg — nu este numai un ideal, ci, totodată, *obiect de cunoaștere*. Ideea de totalitate este deci și indicația metodologică în cunoașterea omului, îndreptar specific al aplicării dialecticii marxiste în analiza omului concret. Cunoașterea omului concret, a omului în totalitatea trăsăturilor și posibilităților lui se nutrește însă nu numai din psihologie și psihiatrie, ci și din *istoria conștiinței sociale*. Întrucît nu există un OM abstract, ci o istorie a manifestărilor omului, vom citi în primul rînd în istoria literaturii, a moralei, dar și în cea a culturii materiale, a filozofiei și artei — ceea ce „*este*" și ceea ce poate fi omul.

Tratarea modernă a problemei omului concret necesită o mult mai mare atenție pentru psihologie.

Față de planul biologic și social, în care domină ceea ce oamenii au *comun* între ei, viața sufletească este regnul individualității. Al unei individualități care poate merge fie negativ pînă la aberație patologică, fie pozitiv pînă la obiectivare spirituală.

Psihologul român C. Rădulescu-Motru definea omul drept animalul care „îl desprinde totdeauna pe semenul său ca pe un obiect deosebit de restul mediului", îl individualizează și se individualizează. Motru a subliniat însă faptul că individualizarea semenilor săi este determinată la om de mediul social, deoarece acesta nu se reduce la forțe anonime, cum îi apare omului mediul natural. „Ceea ce este esențial în lumea oamenilor este fixarea individualității fiecărui om, iar faptele acestuia nu se pot preîntîmpina prin reacțiuni tipice". De aceea, conchide Motru, „dacă omul ar avea în zestrea sa organică numai instincte, ar fi foarte slab, oricît de iscusit plămădite i-ar fi instinctele... Faptele individului au întrînsele totdeauna ceva nou, ceva la care nu se poate răspunde prin instincte" [13].

Dar lui Motru, ca și altor psihologi și filozofi idealiști, îi lipsea baza științifică a aplicării structurii și funcției istorice-sociale a mediului social.

Saltul calitativ de la instinct la conștiință, descris odinioară de către filozofii idealiști în termeni ditirambici, care izvorau dintr-o interpretare metafizică a conștiinței, a devenit explicabil în termeni

[13] C. Rădulescu Motru, *Curs de psihologie*, 1928, p. 66.

riguroşi atunci cînd omul a fost explicat în dublul cadru al mediului natural şi social. Fără să degenereze în interpretare biologizantă sau sociologizantă, explicaţia marxistă poate în acelaşi timp să arate rădăcinile modeste, naturale ale conştiinţei, lăsînd loc pentru aprecierea, oricît de entuziastă, asupra funcţiei şi creaţiilor ei. Omul contemporan se poate analiza cu luciditate, îşi poate plimba nestînjenit privirile asupra străfundurilor sale biologice, asupra zonelor sale obscure, fără ca aceasta să-i micşoreze cumva bucuria prilejuită de ceea ce este şi poate să realizeze.

Nu originea biologică a vieţii sufleteşti, a eului, nu existenţa instinctelor, a inconştientului, a subiectivităţii etc., ca atare, sînt hotărîtoare din punct de vedere global antropologic, ci *rolul* lor, faptul dacă ele pot fi transformate în pîrghii ale vieţii sufleteşti, dacă pot fi „supraetajate" şi integrate ca mijloace de către conştiinţă, voinţă etc. La o astfel de concluzie ajung psihiatrii contemporani care nu sînt subjugaţi de teorii schematice. „...Este limpede că *funcţiile psihice de bază* care se înrădăcinează în organizarea somatică sînt în fiece clipă integrate în cicluri de activitate mai vastă şi într-o «funcţionare» mai globală a vieţii psihice" [14].

Această intergrare nu se face sub semnul eliminării instinctelor, impulsurilor, tensiunilor afective, ea nu reprezintă o dominaţie exclusivă a raţiunii. Viaţa psihică nu poate fi concepută antitetic : raţional *sau* iraţional. Conştiinţa nu se reduce la intelect, iar funcţiile psihice nu se decupează în comportamente.

Este foarte grăitor faptul că psihologi de seamă ca Pierre Janet, studiind problema eului şi a personalităţii, au ajuns la concluzia că eul, personalitatea sînt creaţia societăţii : „La originile vieţii, eul nu există, după cum nu există nici personajul. Înaintea personajului există propriul corp. ...Cît despre eu — el este invenţia umanităţii" [15]. Pornind de la analiza straturilor personalităţii, Janet deosebeşte personalitatea corporală, personalitatea socială şi personalitatea temporală, cea mai importantă însă este personalitatea socială : „Personalitatea este un fel de conduită de ansamblu, care nu este suma unor conduite particulare, ci o combinare pe care o facem noi şi pe care societatea ne-a învăţat să o facem...".

Pornind de la unicitatea fiecărui individ — unicitatea biopsihică, — analiza psihologică ne arată că eul evoluează, se autocreează, îşi integrează reprezentări, sentimente şi valorizări care nu-i sînt originare, care nu-i aparţin numai lui. „Originalitatea" pură, ireductibilă ar fi rămînerea la stadiul cel mai inferior al eului. Originalitatea *reală* este rezultatul unei evoluţii dialectice, prin care eul originar se anulează dialectic, se depăşeşte în personalitatea socială.

Mi se pare că tocmai în cadrul antropologiei filozofice — „loc de întîlnire" şi schimb de experienţă al diferitelor ştiinţe particulare

---

[14] Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1960, p. 28—29.

[15] Pierre Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité*, Paris, 1929, p. 536.

și discipline filozofice — va trebui să analizăm temeinic dialectica obiectivării. A analiza dialectic un fenomen înseamnă, în cazul de față, a scoate în evidență contradicțiile lui. Pentru a înțelege obiectivarea, trebuie să acordăm mult mai multă atenție decît pînă acum *subiectivității*. Mi se pare că antropologia filozofică nu se poate lipsi de categoria subiectivității și că este greu de conceput o explicare și o valorificare a omului fără analiza profundă a perechii de categorii *subiectivitate* și *obiectivitate*. În ele se reflectă sau se concentrează contradicțiile și, totodată, sintezele creatoare specific umane.

Este bine să reamintim tocmai în legătură cu relevarea capacităților axiologice ale omului că în planul antropologic problema valorilor nu poate fi rezolvată numai din perspectiva axiologică. Ar fi semnul unui finalism și optimism simplist să ignorăm rolul subiectivității, mai ales chipul în care ea opune rezistență obiectivării, deși, pe de altă parte, subiectivitatea implică tendința spre valori, eul fiind întrepătruns cu eul social.

În afară de rezistența obiectivă, obstacolele din realitatea obiectivă care se opun valorii (împrejurări, oameni etc.) există și *o rezistență subiectivă*, interioară. Interesul pentru omul concret nu trebuie să ducă la uitarea a tot ceea ce rezistă, în fiecare din noi, datoriei sociale, nu trebuie să ascundem șovăielile, scăderile, evoluția în zigzag a personalității. Omul nu poate fi definit numai prin libertate sau capacități creatoare, după cum nu poate fi înfățișat în maniera sumbră a unor existențialiști, numai ca „grijă" și „anxietate". Lumea obiectivă, cît și subiectivitatea relevă o încrucișare de sens și nonsens : ambele există și înăuntrul, și în afara noastră.

Ceea ce-i caracteristic pentru majoritatea concepțiilor contemporane *nemarxiste* despre om este caracterul lor *contradictoriu*, deoarece unele vor să-l explice pe om „de jos în sus" (biologism, psihologie abisală), altele vor să-l explice „de sus în jos" (spiritualism, personalism, etica valorilor, neotomism). Alte concepții vor să-l izoleze pe om și de natură și de societate (existențialism reprezentat de Heidegger, mai puțin de Jaspers etc.). Atitudinea și pozițiile filozofice burgheze vin în conflict cu datele pe care le furnizează științele naturii și științele sociale.

În opoziție cu diverse curente din filozofia burgheză contemporană, preocupată în principal de problemele subiective ale omului zilelor noastre, filozofia marxistă nu aruncă peste bord nici problematica înțelegerii și stăpînirii naturii, nici ceea ce ne învață paleontologia și istoria culturii materiale și spirituale. Marxismul consideră că din toate aceste științe variate se pot trage concluzii despre ceea ce este și poate să fie omul, despre omul concret.

Spre deosebire de *concepțiile nemarxiste contemporane* despre om, care păcătuiesc fie prin caracterul lor unilateral sau abstract, fie prin teze subiectiviste sau reacționare, filozofia marxistă ne dă baza făuririi unei imagini cu adevărat *globale*, dialectice despre om, axată atît în jurul cunoașterii, cît și al transformării și educării lui, atît în cadrul societății capitaliste, cît și în cel al societății socialiste.

Spre deosebire de concepţiile filozofice, etice şi antropologice nemarxiste, marxismul nu se mărgineşte la preocupări pur *teoretice* despre om, nu acceptă ideea unui umanism abstract şi scolastic. Caracterul multilateral global al concepţiei noastre implică nu numai teoria omului concret, ci şi *grija* şi *răspunderea* faţă de situaţia omului, faţă de asigurarea atît a libertăţii lui politice şi a personalităţii lui, cît şi faţă de condiţiile materiale şi sociale, — solul real din care poate creşte omul liber.

Marx şi Engels au arătat că scopul proletariatului nu se reduce la cucerirea libertăţii ca manifestare morală. Oamenii „...trebuie să-şi însuşească totalitatea existentă a forţelor de producţie nu numai pentru a-şi putea manifesta activitatea lor personală, ci mai ales pentru a-şi asigura existenţa" [16]. Fără această apropriere, fără crearea bazei economice a socialismului nu-i posibilă realizarea etică a individului: „Aproprierea totalităţii uneltelor de producţie este prin aceasta însăşi dezvoltarea unei totalităţi de capacităţi în indivizii înşişi" [17].

În zilele noastre, unii ideologi burghezi impută socialismului „dezinteresul" faţă de om, pretind că în socialism totul este subordonat tehnicii şi producţiei etc. Aşa, de pildă, sociologul catolic francez Pierre Bigault susţine că în socialism unica lege ar fi „industrializarea de dragul industrializării", iar Jean Marchal pretinde că în marxism omul este considerat „numai din punct de vedere material". Aceasta este o denigrare şi vulgarizare banală a marxism-leninismului, o denaturare a raportului dintre mijloc şi scop. Dar aceste acuzaţii sînt totodată binevenite pentru că ele constituie o recunoaştere a dezvoltării economice în socialism, ideologii burghezi mai sus citaţi uitînd doar să arate *cui* serveşte acest uriaş efort constructiv.

Concepţia marxistă despre umanism porneşte de la faptul că înflorirea vieţii spirituale a omenirii este imposibilă fără o înaltă dezvoltare a producţiei materiale pe baza proprietăţii sociale asupra mijloacelor de producţie. Burghezia, din epoca ei de ascensiune pînă azi, este clasa care a pus pe primul plan bunurile şi satisfacţiile materiale pentru o minoritate de profitori. Marxismul a rezolvat pentru prima oară în istorie problema fericirii oamenilor muncii, problema dezvoltării politice şi spirituale, libere a tuturor membrilor societăţii. Construirea socialismului a demonstrat maselor din lumea întreagă că *sensul vieţii trebuie cucerit prin luptă politică*, a pus în evidenţă faptul că în socialism efortul uriaş pentru dezvoltarea amplă a forţelor de producţie este închinat poporului, înfloririi tuturor capacităţilor omului.

Importanţa umanismului socialist constă tocmai în faptul că acesta a preluat toate idealurile etice progresiste anterioare, a păstrat cu ardoare idealul dezvoltării continue fizice şi spirituale a omului, dar a demonstrat că această dezvoltare a personalităţii umane este condiţionată de înlăturarea tuturor obstacolelor care împiedică masele să se bucure de viaţa spirituală.

[16] K. Marx, *Oeuvres philosophiques*, vol. 6, Paris, 1946, p. 229.
[17] *Ibidem*, p. 242.

Partidul Comunist Român și-a înscris de mult în programul său această sarcină grea, de importanță epocală de a transforma omul, de a-i deschide toate perspectivele dezvoltării sale fizice și spirituale. La Congresul al IX-lea al P.C.R. s-a reamintit permanența și însemnătatea acestui scop umanist: „O sarcină de mare însemnătate a activității partidului este intensificarea muncii politice de masă pentru formarea omului nou, însuflețit de idealurile nobile ale socialismului, de principiile moralei comuniste, cu un larg orizont cultural" [18].

Credincios principiilor marxiste ale umanismului socialist în acțiune, partidul nostru a fost și este adînc preocupat de asigurarea bazei materiale și a condițiilor social-politice necesare dezvoltării personalității la masele de oameni ai muncii. Această finalitate umanistă a fost puternic subliniată la recentul congres: „Experiența poporului român... demonstrează că industrializarea este singura cale care duce spre progres și civilizație, spre ridicarea standardului de viață, asigură în fapt independența și suveranitatea națională" [19]. Ridicarea bunăstării oamenilor muncii este definită în Raport drept scopul întregii politici a partidului nostru. Și numai pe această bază reală a înfloririi națiunii și a statului socialist, în climatul înfloririi comunității socialiste poate avea loc și dezvoltarea spirituală a fiecăruia dintre membrii acestei societăți.

---

[18] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, p. 93.
[19] *Ibidem*, p. 35.

CÎTEVA ASPECTE ALE GÎNDIRISMULUI ŞI ESTETICA OBSCURANTISTĂ

DE

GRIGORE SMEU

În cadrul complex şi contradictoriu al ideologiei gîndirismului, studiul de faţă îşi propune un obiectiv mai limitat: acela de a evidenţia legătura dintre unele aspecte ale ideologiei politice reacţionare a gîndirismului şi manifestările cele mai directe ale tendinţelor de a instaura domnia obscurantismului în explicarea fenomenului estetic. Relevînd faptul că aceste tendinţe nocive au primit o puternică replică din partea reprezentanţilor raţionalismului şi democratismului în cultură, autorul încearcă să prezinte un aspect al ascuţitei lupte de idei desfăşurate în estetica românească între cele două războaie mondiale.

Gîndirismul [1], ca expresie a ideologiei fasciste, nu se identifică *întru totul* de la început cu activitatea revistei „Gîndirea" privită de-a lungul anilor.

„Gîndirea" a apărut, cum se ştie, în mai 1921, sub direcţia lui Cezar Petrescu. Activitatea primilor ani ai revistei nu se defineşte printr-o orientare foarte precisă, nu se desfăşoară după un crez ideologic conturat. Grupul iniţial care colabora la „Gîndirea" era format din Cezar Petrescu, Gib Mihăescu, Lucian Blaga, Adrian Maniu, Demian, D. I. Cucu, Al. Hodoş, Ion Drăgan, Radu Dragnea, Nichifor Crainic, Jack Paleologu, Ion Pillat, Ion Vinea, Em. Bucuţa, Pamfil Şeicaru, Victor Ion Popa şi alţii. Sub aspectul convingerilor, grupul acesta

[1] Pentru caracterizarea acestui curent, vezi şi Ileana Vrancea, *Cîteva probleme ale istoriei literaturii române dintre cele două războaie*, în „Lupta de clasă", 1962, nr. 11, şi Ovid S. Crohmălniceanu, *Curs de istorie a literaturii române între cele două războaie mondiale (1920—1944)*, partea întîi, capitolul „Gîndirea".

Rev. filoz., 12, 12, p. 1561—1571, Bucureşti, 1965

nu era unitar, ci se caracteriza mai degrabă prin eclectism. După două decenii de la naşterea acestei reviste, Lucian Blaga scria că ea a apărut la început „ca un buchet de tendinţi centrifuge şi aproape ostentativ fără de program" [2].

De fapt, un anume eclectism s-a manifestat întotdeauna în paginile „Gîndirii". La începuturile ei, „Gîndirea" a inserat şi colaborarea unor scriitori progresişti de mare prestigiu, ca Sadoveanu şi Arghezi. A colaborat, de asemenea, un număr mai mare de ani, Tudor Vianu, cu studii teoretice care promovau raţionalismul şi umanismul, trăsături care, prin conţinutul şi natura lor, au fost potrivnice gîndirismului ca expresie a ideologiei fasciste. Într-un articol publicat în „Kalende", revistă pronunţat antimistică, Tudor Vianu a luat atitudine critică faţă de excesele spiritualismului religios, observînd: „...Cine începe prin a fi mistic dovedeşte... că modul laborios al raţiunii nu-i este propriu" [3]. Denunţînd entuziasmele şi extazierile tulburi, excesele unei subiectivităţi obscure, el elogiază pe oamenii de ştiinţă raţionalişti, pătrunşi de convingerea că „realitatea trebuie prelucrată după indicaţiile raţiunii şi că metoda calmă şi obiectivă este arma lor cea mai bună" [4]. Ion Pillat a publicat în „Gîndirea" o suită de studii teoretice despre lirica modernă, în special despre cea franceză, lucrări ample, documentate, care concordau mai degrabă cu unele tendinţe estetizante, dar nu cu obscurantismul gîndirist. Eugen Mihăescu a publicat ani de zile în paginile „Gîndirii" o literatură „negîndiristă", care analiza frămîntările şi complexele psihologice ale unor personaje preocupate pînă la obsesie de erotism. Ceea ce constituia *unitatea* „Gîndirii" era cadrul ei spiritualist *de ansamblu*, dar înlăuntrul acestui cadru — pe lîngă orientarea obscurantistă, dogmatic religioasă, care a devenit cu timpul *dominantă* — au existat, cum observa L. Blaga, şi manifestări „cu mai puţine aderenţe dogmatice", care puneau accentul „mai mult pe creaţie şi pe o libertate a mişcării" [5]. Este necesară deci o analiză diferenţiată care să nu confunde tot ce a publicat revista „Gîndirea" cu gîndirismul ca expresie a ideologiei fasciste.

Deşi iniţial revista n-a avut un program, un manifest precis, se conturează totuşi, încă de la început, tendinţa de a publica mai ales o literatură populată de plugari animaţi de obiceiuri şi deprinderi conservatoare, de bătrîni sfătoşi, de păstori proptiţi în bîtă, de oameni care se extaziază în faţa spiritului rural; e glorificată toamna cu peisajul ei nostalgic, cu moliciuni şi tristeţi duioase, totul învăluit într-o atmosferă de resemnare şi împăcare idilistă.

Însă din al doilea an de apariţie, „Gîndirea" manifesta tendinţa de a găsi o „corespondenţă strînsă între atmosfera evangheliei şi atmosfera noastră, între peisajul ei şi peisajul nostru, între spiritul

---

[2] Lucian Blaga, *Începuturile şi cadrul unei prietenii*, în „Gîndirea", 1940, nr. 4, p. 225.
[3] Tudor Vianu, *Criza lirică*, în „Kalende", an. I, 1928, nr. 2, p. 4.
[4] Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 4—5.
[5] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 226.

ei şi sensul înţelepciunii noastre populare" [6]. În anul următor, 1923, revista a publicat un nou articol, care denatura problema culturalizării maselor, prin reducerea ei la însuşirea dogmelor religioase şi cerînd în acest sens ca evanghelia să devină „cartea de citire a poporului" [7]. „Gîndirea" a început, aşadar, să afirme în paginile sale, *încă din primii ani ai apariţiei*, tendinţa iraţionalistă de a face din exaltarea sentimentelor religioase una dintre problemele fundamentale ale specificului vieţii şi culturii româneşti. În acest sens, prin articolele lui Nichifor Crainic, revista şi-a exprimat — începînd chiar din al treilea an al apariţiei sale — ostilitatea faţă de orice tendinţe raţionaliste şi ateiste. Dacă în primii ani astfel de articole erau puţine la număr, începînd de prin 1927 materialele de exaltare a misticismului, de agresivitate naţionalistă şi rasistă, de antimarxism şi antidemocratism declarat devin tot mai numeroase; gîndirismul se manifestă tot mai pregnant ca expresie a ideologiei fasciste. Unele dintre trăsăturile sale sînt revendicate de la tradiţionalismul sămănătorist.

Întoarcerea gîndirismului cu faţa spre ceea ce era mai înapoiat şi mai conservator în trecut exprima îndeosebi poziţia claselor şi păturilor ataşate rămăşiţelor feudale ale societăţii româneşti [8]. „Cuvîntul liber" publica în 1934 articolul *Ideologia disperării*, în care N. Tatu, analizînd — de pe poziţii progresiste — exaltarea idilistă a trecutului, „a vremurilor de bucolice linişti, de simple şi candide roze frumuseţi, cum şi-l închipuie tradiţionalismul" [9], sublinia că tendinţa ideologiei fasciste de a reînvia elementele înapoiate, întunecate ale trecutului, de a inaugura „un nou ev mediu" era un semn al supremei slăbiciuni şi oboseli a claselor exploatatoare.

În încercarea de a reînvia trecutul „patriarhal", învăluindu-l într-o atmosferă spiritualist-mistică, reprezentanţii ideologiei fasciste făceau jocul celor mai reacţionare elemente politice din România, care exprimau interesele claselor exploatatoare, înspăimîntate de impasul social în care se aflau, de ofensiva forţelor revoluţionare şi democratice. Sensul acestei atitudini nu era însă oferirea unor consolări pasive. Tradiţionalismul conservator va reînvia cu o funcţie nouă: aceea de a servi agresivităţii şi iraţionalismului ideologiei fasciste, care pregătea terenul unei dictaturi fasciste în ţara noastră. Exaltarea de către gîndirism a tradiţionalismului însemna, între altele, apelarea la formula etnicismului. În conţinutul său, această formulă diversionistă, promovînd împăcarea între exploatatori şi exploataţi „de acelaşi neam", îşi dezvăluie intenţiile naţionaliste şi rasiste. Pentru că îmbrăţişarea şi exacerbarea de către gîndirişti a formulei etnicismului însemna, de

[6] Vezi Nichifor Crainic, *Isus în ţara mea*, în „Gîndirea", 1922, nr. 11 şi 12, p. 118.

[7] Vezi Nichifor Crainic, *Politică şi ortodoxie*, în „Gîndirea", 1923, nr. 5, p. 82.

[8] Vezi şi capitolul „Gîndirea" din lucrarea citată a lui Ov. S. Crohmălniceanu.

[9] Vezi „Cuvîntul liber" din 29 decembrie 1934.

fapt, promovarea prigoanei sălbatice împotriva minorităților naționale, precum și împotriva unor popoare vecine [10].

Totodată, gîndirismul a pus accent pe latura mistică a tradiționalismului, amplificînd-o la maximum, în stilul unor predici, al unui dogmatism ortodox. Iar exaltarea obscurantismului, a spiritualismului religios făcea corp comun cu repudierea fățișă, ostentativă a rațiunii umane, a roadelor ei. Mentorul gîndirismului a declarat fără echivoc în *Nostalgia paradisului*: „Cartea de față, îndrăznind să discute problemele culturii, reprezintă un punct de vedere sprijinit pe această concepție creștină. Alcătuitorul ei nu crede în puterea rațiunii autonome. Conceptul modern de autonomie a rațiunii vine din umanismul păgîn..." [11]. Uzînd de o informație culturală amplă, căreia îi aplică însă pecetea conceptelor și sofismelor teologice, N. Crainic se străduiește pe pagini întregi să convingă cititorul de neputința și de inferioritatea concepțiilor raționaliste, de orice nuanță ar fi ele. În acest sens, gîndirismul s-a înverșunat împotriva darvinismului, a pozitivismului scientist [12], dar mai ales împotriva învățăturii marxiste.

Ceea ce gîndirismul încerca să denatureze în mod deosebit din învățătura marxistă era sensul ei profund și consecvent democratic, faptul că aceasta demonstra în mod științific necesitatea înlăturării proprietății private asupra mijloacelor de producție ca bază a exploatării omului de către om și înfăptuirea revoluției proletare. Iar vîrfurile cele mai reacționare ale burgheziei și moșierimii se aflau tocmai într-un moment istoric cînd, în fața ofensivei forțelor revoluționare ale clasei muncitoare, vedeau în orice manifestare de democrație, de progres un dușman de temut pentru existența lor socială și politică. Aceste cercuri încurajau și subvenționau exaltarea obscurantistă și irațională ca pe un fundal spiritual diversionist, menit să justifice ofensiva împotriva oricăror manifestări democratice și să pregătească instaurarea unui regim politic fascist. Există numeroase exemple care dovedesc că elogierea spiritualismului religios și a iraționalismului erau cu atît mai primejdioase, cu cît ideologia fascistă nu s-a limitat în această privință la planul abstracțiilor pur teoretice, ci a dat exaltărilor mistice-iraționaliste o finalitate politică precisă. În articolul *Tineretul și creștinismul*, publicat de „Gîndirea" în 1933, „recrudescența creștină în sufletul noii generații" era afirmată ca un prilej de a susține și justifica organizațiile de luptă ultrareacționare ale tineretului de orientare fascistă [13]. Într-un alt articol este invocată *Biblia* în sprijinirea teoriei fasciste a lui Gobineau, care propaga inegalitatea naturală a raselor. În 1934, spiritualismul religios, principiile creștinismului erau transformate într-un instrument de elogiere și de *recomandare* a regimului fascist italian, instaurat de Mussolini, drept

---

[10] Vezi și Gh. Achiței, *Esența reacționară a „gîndirismului"*, în „Luceafărul", 1960, nr. 20 și 21.

[11] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, București, Edit. „Cugetarea", p. 12—13.

[12] Vezi Nichifor Crainic, *Titanii ateismului*, în „Gîndirea", noiembrie 1934.

[13] Vezi Nichifor Crainic, *Tineretul și creștinismul*, în „Gîndirea", 1933, nr. 3.

„model" de urmat [14]. Un an mai tîrziu, articolul *Rasă şi religiune*, elogia antiumanismul şi antiraţionalismul fascismului german ca trăsături ale unei epoci pe care o considera „normativă pentru viaţa fiecărei naţiuni moderne" [15]. Tot în 1935, într-un alt articol — *Roma universală* —, se recomanda în acelaşi spirit politica statului de tip fascist [16]. În toate aceste lucrări şi în altele asemănătoare, gîndirismul trecea din ce în ce mai insistent şi mai direct de la speculaţia teoretică spiritualist-mistică, iraţionalistă la transformarea acesteia într-un instrument de recomandare *normativistă* a politicii statului de tip fascist. Iar în acest sens gîndirismul a propagat ani de zile idealul „omului eroic", care constituia, în fond, o sinteză între exaltările misticeiraţionaliste şi atrocităţile naţionalist-şovine şi rasiste: „omul eroic" întruchipa pe huliganul lipsit de scrupule, pe politicianul aventurist, duşman al democraţiei, al progresului. El exprima spiritul de distrugere fascistă a tot ce era cu adevărat uman şi valoros în viaţa societăţii. În articolul *Roma universală* se afirma că „omul nou", „omul eroic", nu poate fi altul decît „cel realizat de tipul fascist şi reprodus ulterior de tipul hitlerist" [17].

Gîndirismul, propagînd iraţionalismul, năzuieşte spre o estetică „întemeiată" pe *dogmele* religioase. În cărţi şi reviste — „Gîndirea", „Porunca vremii" şi alte periodice care exprimau ideologia fascistă şi fascizantă — ideea izvorului şi conţinutului „divin" al atitudinii estetice, în toate laturile sale, este etalată continuu, cu ostentaţie.

În *Nostalgia paradisului*, N. Crainic a afirmat într-un mod programatic că „o estetică adevărată sau creştină nu se poate concepe pe alte baze mai solide decît cele dogmatice. Frumosul în sine, definit în mod vag de metafizică, devine pentru noi frumosul întru Dumnezeu şi astfel el este izvorul transcendent al tuturor frumuseţilor din ordinea văzută, fie frumuseţile naturale, fie frumuseţile artistice, fie frumuseţile morale" [18]. Misticizarea frumosului este invocată mereu de către gîndirism, pentru că — conceptul de frumos ocupînd un loc central în sistemul categoriilor estetice — denaturarea lui atrăgea punerea întregului complex de relaţii estetice sub semnul iraţionalismului. Alături de *Nostalgia paradisului*, articolele lui N. Crainic: *Sensul teologic al frumosului* [19], *Teologie şi estetică* [20], *Frumuseţea naturii* [21], *Despre artă* [22], ca şi articolul *Frumosul şi creştinismul* [23] de Victor N. Popescu, au ca trăsătură comună tocmai această tendinţă. Ideea izvorului şi a conţinutului „divin" al frumosului o găsim exprimată în ter-

[14] Vezi N. Crainic, *Titanii ateismului*, în „Gîndirea", noiembrie 1934.
[15] Vezi Nichifor Crainic, *Rasă şi religiune*, în „Gîndirea", februarie 1935.
[16] Vezi Nichifor Crainic, *Roma universală*, în „Gîndirea", 1935, nr. 4.
[17] Vezi „Gîndirea", aprilie 1935, p. 173.
[18] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, p. 147—148.
[19] „Gîndirea", 1932, nr. 7—9.
[20] Ibidem, 1939, nr. 4.
[21] Ibidem, 1939, nr. 5.
[22] Ibidem, 1939, nr. 7.
[23] Ibidem, 1933, nr. 3.

meni aproape identici și în cîteva articole publicate în „Porunca vremii" [24] sub semnătura lui Pan M. Vizirescu și Gh. V. Butnariu.

În aceste lucrări și în altele asemănătoare sînt negate cuceririle esteticii de-a lungul a cîtorva veacuri, inclusiv unele doctrine idealiste de nuanță raționalistă, și se reclamă întoarcerea la spiritualismul teologic al evului mediu. Îndeosebi, punctul de vedere exprimat de Charles Lalo în *Introduction a l'Esthétique* a fost repudiat cu violență [25].

Față de unele doctrine ale esteticii clasice germane, care — recunoscînd existența frumosului natural — afirmau o unitate insuficient nuanțată, aproape o identificare între acesta și frumosul artistic, Ch. Lalo considera natura anestetică. Esteticianul francez pornea de la ideea că, în raport cu frumosul sau urîtul, fenomenele naturale sînt absolut indiferente, că ar fi lipsite de orice calități *obiective* care să permită o valorificare estetică a lor ; se considera că, fără nici o bază obiectivă, omul valorifică natura proiectînd în afară, cu exclusivitate, preferințele sale subiective. Față de unele concepții care ignorau potențele subiectivității umane în valorificarea frumosului natural, reducînd totul la un factor obiectiv, Lalo făcea un pas mai departe prin recunoașterea și reliefarea intervenției necesare a factorului uman subiectiv în procesul valorificării estetice a frumosului natural. Ch. Lalo însuși unilateraliza acest proces, reducîndu-l *numai* la un factor uman subiectiv, îl subiectiviza în sens idealist. Gîndirismul repudia această concepție pentru că, reducînd frumosul *exclusiv* la virtuțile subiectivității umane, ea venea în contradicție cu perspectiva dogmatică a spiritualismului religios, care afirma existența frumosului natural ca o creație „obiectivă" a divinității. O asemenea poziție reprezenta o critică „de la dreapta" a idealismului subiectiv al lui Lalo, întrucît răpea omului calitatea de creator al valorilor estetice în condiții istorice determinate, atribuind-o lui Dumnezeu.

Critica spiritualismului religios promovat de gîndirism releva însă faptul că implicațiile lui nu se limitează numai la domeniul estetic, ci că el are în primul rînd implicații politice. Astfel Miron Radu Paraschivescu, unul dintre cei mai activi publiciști antifasciști dintre cele două războaie în problemele culturii, remarca faptul că spiritualismul e filozofia de bază a fascismului. Articolul său *Fascism și spiritualitate* [26] demasca filozofia irațională, care era oferită maselor drept primul adevăr filozofic. Fascismul învestea spiritualismul cu puteri discreționare în problemele conștiinței, reeditîndu-se în acest sens *ancilla theologiae* a evului mediu.

Negînd doctrinele estetice idealiste care au manifestat anumite tendințe raționaliste, gîndirismul preia și elogiază pe acelea care caută izvorul artei în „contemplația mistică". În acest sens se aduceau elogii doctrinei sofiologice ortodoxe. Teoria despre „sofia", prin care se înțelegea „înțelepciunea divină", fusese dezvoltată de spiritualismul creștin

[24] Vezi Pan M. Vizirescu, *Artă și morală*, în „Porunca vremii" din 6 aprilie 1938 ; Gh. V. Butnariu, *Inspirația religioasă*, în „Porunca vremii" din 28 mai 1938.
[25] Vezi N. Crainic, *Frumusețea naturii*, în „Gîndirea", 1939, nr. 5.
[26] Vezi „Cuvîntul liber" din 30 martie 1935.

medieval și reluată cu cîteva veacuri mai tîrziu de filozofia religioasă rusească, prin Vladimir Soloviev, Pavel Florenski și Sergiu Bulgakov. Doctrina acestora identifică frumosul, în toate ipostazele sale, cu „sofia", cu „înțelepciunea divină". În felul acesta, interpretarea frumosului era spiritualizată corespunzător dogmatismului religios. Elogiind doctrina frumosului sofianic, reprezentanții gîndirismului se străduiau, pe un ton revendicativ, să atragă asupra ei atenția creatorilor din domeniul artei [27]. Nu o dată teoreticienii gîndiriști au elogiat estetica abatelui Henri Brémond, tocmai pentru că a proclamat „cu mare răsunet" analogia artei cu contemplația mistică. Iar tratatul *Art et Scolastique* al neotomistului Jacques Maritain era caracterizat ca „o admirabilă carte de teologie estetică" [28]. Conducătorul spiritual al gîndirismului nu s-a sfiit „să asimileze" procesul creației artistice — care, după cum a demonstrat încă de mult estetica materialistă, constituie un proces de *generalizare* în modalitate concret-senzorială, individuală a unor *trăsături semnificative pentru o anumită realitate* — cu mitul biblic al „schimbării la față" [29].

Ideologia fascistă și-a exprimat ostilitatea față de conceptul materialist al artei cu tendință, fiindcă, prin conținutul său, acesta contrazicea încercările gîndiriste de a mistifica creația artistică în sensul spiritualismului religios. Nichifor Crainic a promovat în paginile revistei „Gîndirea" vechea teză idealistă după care arta n-ar cunoaște decît „văzduhul idealurilor gratuite" [30]. Și aceasta sub pretextul luptei împotriva „tezismului" lui Dobrogeanu-Gherea. Reprezentanții gîndirismului confundau însă *în mod intenționat* tezismul cu tendenționismul. Gherea, în studiul polemic intitulat *Tendenționismul și tezismul în artă*, a respins *în mod explicit* tezismul ca fiind opus concepției sale despre artă. „Creațiunea artistului va exprima, într-un fel ori în altul, tendințele epocii în care trăiește, ale societății în care trăiește. Deci artă fără tendință nici nu poate să fie. Artă fără tendinți n-a existat, nu există și nu va exista. Căci, dacă arta va atinge viața socială, va exprima tendinți sociale" [31]. Dar, ca apărător al tendințelor sociale în artă, Gherea a socotit că este de datoria sa să explice, după cum s-a exprimat, „deosebirea cea mai mare ce există între tendenționism și tezism" [32], deoarece acesta din urmă constituie o vulgarizare a fenomenului artistic. Sensul denaturării gîndiriste, atunci cînd se confundă tendenționalismul cu tezismul, era discreditarea concepției materialiste despre rolul social înaintat al artei realiste. Gîndirismul nu se putea împăca mai ales cu ideea că teza lui Gherea despre rolul social al artei, teză mereu vie, mereu actuală și susținută, dezvoltată de școala „Vieții

---

[27] Vezi Nichifor Crainic, *Sensul teologic al frumosului*, în „Gîndirea", 1932, nr. 9—11, p. 318.
[28] Idem, *O carte de teologie estetică*, în „Gîndirea", 1939, nr. 8—9, p. 302.
[29] Nichifor Crainic, *Și cînd încă nu sîntem bătrîni*, în „Gîndirea", 1930, nr. 12, p. 413.
[30] Idem, *C. Dobrogeanu-Gherea*, în „Gîndirea", 1930, nr. 6—7, p. 257.
[31] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I, București, E.S.P.L.A., p. 79—80.
[32] *Ibidem*, p. 81.

românești" și îndeosebi de Garabet Ibrăileanu, era îmbrățișată de scriitori și artiști de mare prestigiu.

Procedeul denaturării n-a fost ceva incidental în orientarea gîndiristă. Acestui procedeu i s-a conferit un rol de „principiu", chiar dacă el n-a fost numit ca atare. Gîndirismul a tins să îmbrace întreaga cultură din România în haina monahală, s-a străduit continuu să demonstreze că ea ar avea o natură „mistică", ideologia fascistă manifestînd în această privință un întreg program de acțiune. Este vorba de o *revendicare programatică*, deosebit de primejdioasă, pe care Nichifor Crainic a formulat-o încă din 1929 în revista pe care o conducea. „Literatura sămănătoristă a înfățișat un om al pămîntului, un om al instinctului teluric, pentru că doctrina care o însuflețea era fascinată de un ideal politic determinat. Afară de aceasta, realizarea autohtonismului sămănătorist e unilaterală, întrucît s-a manifestat numai în ordine literară. Noi voim să-i dăm amploare prin năzuința de a îmbrățișa toate ramurile creatoare ale spiritului românesc". Și mai departe: „Peste pămîntul pe care am învățat să-l iubim din „Sămănătorul", noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al bisericii ortodoxe. Noi vedem substanța acestei biserici amestecată pretutindeni cu substanța etnică. Pentru noi și pentru cei care vor veni după noi, sensul istoriei noastre și al vieții și al artei populare rămîne pecetluit dacă nu ținem seama de factorul creștin" [33]. Preluînd tradiționalismul sămănătorist, gîndirismul îi reproșa, totodată, faptul că n-a fost suficient de *activ* în a sublinia „sensul religios" pe care l-ar avea întreaga cultură din țara noastră. „Neavînd sensul de paseism romantic, tradiționalismul nostru are un sens dinamic de actualitate, fiindcă are un sens de permanență" [34], accentua Crainic.

Niciodată în istoria culturii românești nu s-a încercat o tentativă atît de stăruitoare și primejdioasă de a denatura sensul valorilor culturale progresiste cum a întreprins-o gîndirismul. Într-un articol publicat în „Porunca vremii", Petre Paulescu declara că: „elogiul culturii este elogiul Gîndirii, și nu e departe vremea cînd noțiunea de cultură se va confunda cu noțiunea de gîndirism" [35]. În spiritul aventurii proprii ideologiei fasciste, gîndirismul și-a făurit un întreg program din a arunca vălul misticismului medieval peste valorile culturale progresiste din România, cu pronunțate trăsături și rezonanțe ateiste. George Călinescu, M. R. Paraschivescu și alți oameni de cultură progresiști au stigmatizat tentativa gîndirismului de a denatura în spiritul dogmelor religioase cultura înaintată din România. În cîteva articole publicate în „Viața românească", în „Capricorn", într-un capitol din *Istoria literaturii române*, George Călinescu a luat atitudine împotriva tendinței ortodoxe de misticizare a conținutului literaturii românești. El atrăgea atenția opiniei publice asupra pericolului pe care-l reprezenta „tendința fanatică de a transforma istoria literaturii

[33] Nichifor Crainic, *Sensul tradiției*, în „Gîndirea", 1929, nr. 1—2, p. 9—10.
[34] *Ibidem*, p. 4.
[35] Petre Paulescu, *Elogiul culturii*, în „Porunca vremii" din 17 mai 1938.

române într-un fel de *Vieţile sfinţilor*"[36]. Observînd că „securea cu care se poate încerca trăinicia pădurii mistice este punctul de vedere estetic", George Călinescu a ridiculizat în *De disparitione angelorum* lipsa de valoare artistică a unor producţii literare al căror conţinut constă în aceea că „îngerii au început să apară în profesiuni în care pînă acum erau folosiţi oamenii" [37]. În articolul *Pe marginea ortodoxismului d-lui Crainic*, N. I. Russu a luat atitudine împotriva tendinţei gîndiriste de a conferi folclorului românesc un sens mistic. Articolul sublinia, de pildă, că „în basme personagiile religioase sînt concepute fără urme de trăsături sfinte, sînt umane ca însăşi firea poporului românesc" [38]. Autorul aprecia că baladele şi doinele populare sînt veritabile comori şi dovezi ale unei culturi neortodoxe.

În paginile „Gîndirii", Const. D. Ionescu l-a considerat pe Nichifor Crainic „urmaş" [39] al lui Eminescu şi Coşbuc. Dar nu puţine versuri din *Darurile pămîntului* şi din *Ţara de peste veac* sînt străbătute de spiritualism religios ; ele nu pot fi raportate la umanismul complex, profund al lui Eminescu sau la mesajul înaripat, clocotind de revoltă al versurilor lui Coşbuc din *Noi vrem pămînt*, de exemplu. O asemenea revendicare făcea parte din *programul* gîndirismului, care a practicat în mod constant acţiunea de mistificare a tradiţiilor înaintate ale literaturii şi artei realiste din România. „Viaţa românească" a ştiut să demaşte la vreme această practică mistificatoare a „Gîndirii" : „Care scriitor, de la Eminescu şi Kogălniceanu pînă la unii autohtoni puri de azi, n-a fost pe rînd «gîndirizat», trecut prin botezul tradiţionalist şi ortodox al cenaclului ? Iată, chiar în «Gîndirea» din mai, unul din marii noştri poeţi, George Coşbuc, este comentat după tipicul rasist la modă. Poetul clasic al ţărănimii, George Coşbuc, văzut ca un poet rasist !... E monstruos, dar adevărat. Cîntăreţul sufletului şi frumuseţilor peisajului de la ţară, în cadrul căruia s-a format, «trebuie invocat în actualizarea arzătoare a luptei noastre» ! De ce ? Pentru că aşa vor rasiştii de la «Gîndirea»" [40].

În general, gîndirismul *a denaturat* şi a simplificat sensul concret-istoric al noţiunii de tradiţie, încercînd să înlocuiască ceea ce constituie conţinutul *predominant* progresist în dezvoltarea literaturii şi artei româneşti cu un conţinut mistic, iraţionalist. Tradiţia artistică a fost concepută de ideologia fascistă în genul unui canon cu iz medieval, în tiparele căruia s-a încercat a se fixa sensul dezvoltării întregii literaturi şi arte din România.

Perioada de criză şi haos, de impas social şi politic acut al ordinii burgheze, teama de forţa pe care o reprezenta lupta organizată a clasei muncitoare şi ideologia sa, toate acestea generau în mediile

---

[36] George Călinescu, *Nufărul negru sau micul chip îngeresc*, în „Viaţa românească", 1931, nr. 7 şi 8, p. 190.
[37] G. Călinescu, *De disparitione angelorum*, I, în „Capricorn", 1930, nr. 1.
[38] N. I. Russu, *Pe marginea ortodoxismului d-lui Crainic*, în „Falanga", an. III, nr. 51 din 1 aprilie 1929.
[39] Const. D. Ionescu, *Două biruinţe tradiţionaliste*, în „Gîndirea", 1930, nr. 11.
[40] P. Nicanor & Co., *George Coşbuc rasist*, în „Viaţa românească", 1935, nr. 5—6, p. 120—121.

cele mai reacţionare stări de spirit propice exasperărilor violente, neliniştilor consumate în acte brutale, instinctuale. Din punct de vedere filozofic, astfel de stări de spirit erau potenţate de spaima de moarte, de neliniştea tulbure şi chinuitoare pe care o propaga existenţialismul lui Kierkegaard, Heidegger sau Chestov. Se constituie un soi de afectivitate delirantă şi cinică, de exaltare a unor stări individualist-anarhice şi mistice, care-şi află teoretizarea în „trăirismul" lui Nae Ionescu. În concepţia acestuia, sensul „trăirii" nu este însă doar acela al rămînerii pe un plan pur subiectiv. „Trăirea" tinde să se concretizeze, să se exprime în acţiuni ale căror resorturi să nu aibă nici o legătură cu raţiunea umană. Conţinutul acestor acţiuni îl constituie dezlănţuirile aventuriste, huliganice ale legionarilor şi ale altor organizaţii de tip fascist, care exaltau moartea, distrugerea, suferinţa. Încă în 1927, într-un articol publicat în „Gîndirea", Nae Ionescu elogia suferinţa ca pe un „tovarăş iubit şi fericitor" [41]. Dezvoltînd apoi, în cursurile de *Istoria logicii*, în *Metafizica*, în conferinţe, doctrina „trăiristă", el a oferit organizaţiilor legionare suportul teoretic al unor acţiuni aventuriste, antiumane.

Trăirismul lui Nae Ionescu considera că filozofia însemnează „a deforma realitatea sensibilă şi a încerca s-o pui de acord cu tine însuţi, a-ţi proiecta structura ta spirituală asupra întregului cosmos" [42]. În spatele acestei cerinţe sta teama de cunoaştere autentică a realităţii, cunoaştere care — promovată de filozofia marxist-leninistă — însemna, între altele, demascarea fascismului cu întregul lui cortegiu de acţiuni şi tendinţe brutale. Aplicat în artă, care era considerat ca un „absolut subiectiv" [43], trăirismul însemna tocmai o elogiere a acestor acţiuni şi tendinţe, a unor porniri violente şi anarhice ; idealul trăirist al artei stă sub sceptrul unei frenezii sumbre, al unui îndemn la moarte şi distrugere. La toate acestea se adaugă o permanentă exaltare mistică, cu care Nae Ionescu „asimilează" [44] inspiraţia poetică, printr-o denaturare a acestei inspiraţii, prin golirea ei de orice conţinut istoriceşte determinat. În acest sens, gîndirismul şi trăirismul se întîlnesc pe aceleaşi poziţii, dîndu-şi mîna în promovarea misticismului, a iraţionalismului. Atunci cînd unele reviste progresiste, „Capricorn" de pildă, au început să dea la iveală neînţelegerile dintre gruparea gîndiristă, în frunte cu Nichifor Crainic, şi alte grupări ale ideologiei fasciste care aderaseră la trăirism, Mircea M. Vulcănescu — adept apropiat al lui Nae Ionescu — a ripostat numaidecît în „Cuvîntul", precizînd că, peste divergenţele unei problematici *neesenţiale*, ceea ce uneşte orientarea sa cu gruparea condusă de Crainic este „terenul unei aceleiaşi ideologii sau poziţiuni spirituale", şi anume „lagărul ortodox". „Oricare ar fi deosebirile de păreri ce mă despart

---

[41] Nae Ionescu, *Juxta crucem*, în „Gîndirea", 1927, nr. 4, p. 124.
[42] Vezi Nae Ionescu, *Metafizica*, vol. I, Bucureşti, 1942, p. 13.
[43] Idem, *Istoria logicii. Al doilea curs, 1929—1930*, Bucureşti, Imprimeria naţională, p. 45.
[44] Idem, *Metafizica*, vol. I, p. 179.

de N. Crainic sau de alţii din aceeaşi tabără cu el — ţine să afirme Mircea Vulcănescu —, nu pot îngădui ca aceste deosebiri să fie socotite ca o ruptură a mea de *poziţiile ocupate împreună*. Deosebiri de păreri sînt, desigur, orişiunde este vorba de un lucru gîndit, viu. Dar ceea ce trebuie ştiut limpede de toată lumea este că aceste deosebiri *au loc totuşi «între noi», înlăuntrul lagărului nostru*, că ele urmăresc lămurirea unor drumuri *care duc spre aceleaşi ţinte*" [45]. Iar comunitatea de scop — atît pe tărîmul acţiunilor politice, cît şi pe plan spiritual, cultural — o constituie pregătirea terenului pentru instaurarea unui regim de tip fascist.

[45] Mircea M. Vulcănescu, *Gîndirism şi ortodoxie*, în „Cuvîntul" din 3 ianuarie 1931 (subl. ns.).

DOCUMENT ŞI INTERPRETARE IN STUDIUL ARTEI

DE

RADU BOGDAN

Se analizează raportul dintre document şi interpretare prin prisma necesităţii cercetătorului de artă de a-şi traduce impresiile în concepte; autorul arată condiţiile în care se poate tinde la o obiectivizare a concluziilor critice prin apelul la acele atribute estetice ale operei care constituie, totodată, o bază de documentare materială. El insistă asupra caracterului dialectic al raportului dintre document şi interpretare, invocînd respectarea lui ca o condiţie *sine qua non* a unei metodologii ştiinţifice.

I

Problema raportului dintre document şi interpretare în studiul artei se înscrie în sfera mult mai complexă a problematicii legate de raportul dintre critica de artă şi ştiinţă. Această problematică ne propunem s-o abordăm în ansamblul ei cu un alt prilej. Aici vrem numai să arătăm, în preliminar, că raportul dintre document şi interpretare e un raport dialectic, că el se desfăşoară pornind de la o bază documentară materială, avînd pe cît posibil un aport preponderent constitutiv, şi că obiectivitatea documentului, precisa lui concreteţă sînt atribute care trebuie să ducă la o cît mai largă obiectivizare a interpretării. Spunem „cît mai largă" pentru că o obiectivizare totală, identică proceselor din domeniul ştiinţelor aşa-numite exacte, nu este posibilă. Este în natura însăşi a artei să presupună cu titlu obligatoriu un însemnat coeficient de subiectivitate, strict dependent de ceea ce rămîne întotdeauna nedezlegat într-o operă de creaţie. Şi este bine că *ceva* rămîne întotdeauna nedezlegat, căci altfel arta ar înceta să existe, devenind confecţionabilă şi pierzîndu-şi iremediabil puterea de emoţionare. Dar, pentru ceea ce *poate* fi şi *trebuie* dezlegat, obiectivizarea e necesară, e în fond singura modalitate de a apropia studiul

Rev. filoz., 12, 12, p. 1573—1586, Bucureşti, 1965

și interpretarea artei de știință. Or, cum am mai spus, această obiectivizare este direct legată de raportul dintre document și interpretare.

Documentat, documentare sînt termeni care în vremea noastră revin adesea sub pana diverșilor autori de scrieri teoretice în domeniul artei. Nu o dată auzim apreciindu-se o astfel de lucrare în funcție de amploarea și rigoarea documentării, de caracterul scrupulos al acesteia. În același timp însă se aud uneori voci care tind să reducă importanța documentării, mai ales cînd aceasta încearcă să fie exhaustivă. Atît o atitudine, cît și cealaltă pun de fapt în discuție problema valorii documentare, a ponderii documentului ca atribut al metodei de investigare și ca element de bază al construcției teoretice. Rîndurile de față au drept scop, printre altele, tocmai punerea în lumină a eficienței metodologice a documentului în studiul artei. Mai întîi însă vom distinge documentul sub un dublu aspect : acela al aportului său constitutiv și acela al coeficientului său de relativitate.

Prin aport constitutiv înțelegem contribuția pe care documentul o aduce (acolo unde permite cazul și nu numai în domeniul cercetării de artă) la stabilirea de date exacte, precise, univoc interpretabile, avînd un caracter la fel de obiectiv ca cel al datelor din domeniul științelor pozitive. Căci dacă prin document înțelegem orice mărturie obiectiv controlabilă adusă în sprijinul unei afirmații, este limpede că asemenea mărturii pot avea un caracter mai labil sau mai rigid, îngăduind o mai mare sau mai mică libertate de mișcare în ce privește stabilirea concluziei : cînd cadrele acestei concluzii sînt fixe, formale, socotim că aportul documentului este de ordin constitutiv, că el duce la constituirea, la formularea necontroversabilă, indiscutabilă a adevărului, că este vorba, cu alte cuvinte, de un document categoric. Așa, de pildă, din punctul de vedere al determinării unei cronologii, actele de naștere ale indivizilor sau pisaniile bisericilor sînt documente categorice, valabile într-un singur sens.

Am subliniat aportul constitutiv, caracterul categoric al documentului pentru a disocia între aspectul acesta și cel al relativității valorii sale. Fără îndoială că atunci cînd, spre exemplu, un artist, într-o scrisoare, face o precizare de ordin autobiografic, indicîndu-ne o anumită dată, documentul e categoric, dar valoarea sa ca atare e relativă, căci precizarea pe care o conține urmează abia a fi confruntată cu alte surse (măcar cu o *singură* altă sursă) pentru a dobîndi caracterul de certitudine fermă. În schimb, aportul constitutiv al documentului se suprapune, ca o consecință firească, valorii sale absolute.

Cînd aportul documentului este constitutiv, sarcina cercetătorului și a istoricului de artă este, desigur, mult mai ușoară ; astfel de cazuri sînt cele mai fericite, putem spune ideale, dar ele sînt totodată și cele mai rare în raport cu imensul număr de documente care se pretează unor dezlegări echivoce sau care îngăduie controversa între mai multe soluții de interpretare posibile. Devin oare aceste documente demne de disprețuit, fac ele ca importanța de ansamblu a documentului — a documentării — să scadă ? Adevărul este că relativitatea documentului nu reduce din importanța sa *de principiu*, ci doar

determină din partea istoricului sau cercetătorului un efort mult mai susţinut, mai subtil şi de mai ascuţită perspicacitate în ce priveşte corecta interpretare.

Relativitatea documentului îmbracă şi ea două aspecte : pe de o parte, este vorba, cum am văzut, de certitudinea aportului său şi de sensul său categoric ; pe de alta însă, este vorba de importanţa pe care poate s-o capete în funcţie de varierea unghiului de vedere, a atitudinii faţă de obiect sau problemă. În general, documentul răspunde la mai multe întrebări, puse nu numai în cadrul aceleiaşi discipline, a unui singur domeniu de preocupare sau formaţie ştiinţifică, ci a mai multora, uneori chiar fără nici o legătură între ele. Aşadar, *punerea în relaţie* a documentului este determinantă pentru stabilirea eficienţei sale şi, implicit, a valorii. Şi firește că ceea ce ne interesează pe noi este eficienţa sa pe planul criticii, istoriei şi teoriei artei, numai că această eficienţă poate să nu se reveleze, să nu se impună din primul moment, pentru că nu întotdeauna sîntem în situaţia de a „interoga" documentul la capitolul maximei sale capacităţi de răspundere : uneori un simplu accident al istoriei face ca importanţa documentului să devină nebănuit de hotărîtoare. Este, de pildă, cazul fotografiilor după opere de artă distruse la un moment dat de război sau de alte vicisitudini ; adesea, astfel de fotografii n-au fost destinate propriu-zis operei de artă, ci amintirii unui interior de casă, a unui peisaj urban (în cazul monumentelor) etc., în cadrul cărora opera de artă poate fi totuşi clar identificată. Asemenea fotografii pot răspunde în acelaşi timp cercetătorului din domeniul fotografiei, din cel al istoriei oraşului, al urbanismului, al breslelor, al decoraţiei de interior sau al mobilierului ; ele se dovedesc utile şi sociologului. Cînd atelierul fotografic sau autorul fotografiei sînt cunoscuţi, datele documentare pe care ea le poate oferi sînt încă şi mai complexe ; un exemplu concludent ni-l oferă fotografiile făcute în secolul trecut de pictorul Carol Popp de Szathmary.

Punerea în relaţie a documentului poate fi condiţionată de integritatea lui şi invers : restituirea sau restabilirea integrităţii unui document poate fi consecinţa unei juste şi uneori neaşteptate puneri în relaţie cu un anumit obiect sau domeniu al cercetării. Nu ne vom ocupa aici de ceea ce în respectiva disciplină a istoricului se numeşte, cu privire la document, *restitutio in integrum*, operaţie absolut necesară înainte de a porni la folosirea şi interpretarea unui document, dar asupra căreia nu credem că este necesar să insistăm. Mai plină de consecinţe ni se pare a fi *metoda* de interpretare a documentului, de această metodă depinzînd direct adevărata sau falsa prezentare a istoriei. Vom aminti mai întîi în treacăt că şi în domeniul studiului fenomenului artistic documentele pot fi orale, scrise sau concretizate pur şi simplu printr-un obiect, fie el sau nu de artă, că şi aici documentele orale pot aparţine tradiţiei sau pot fi rezultatul unei anchete prezente ; situaţia aceasta rămîne valabilă şi pentru celelalte două categorii de documente, cu toate că aici este mai puţin frecvent ca documentul să fie produs ad-hoc. Trebuie, totodată, să avem în vedere

că există anumite situații în care documentul (este vorba de documentul-argument, invocabil și controlabil în mod obiectiv, nu subiectiv, adică nu numai prin experiența personală a celui ce a recurs la el) e detectat ca un rezultat al unei concluzii apriorice, am putea spune „făurit" întru susținerea ei! Asemenea cazuri pot — în stadiul actual al progresului științific — interveni adesea în domeniul studiului artei, unde, prin chiar specificul acesteia, sîntem mai întotdeauna puși în condiția de a argumenta printr-o traducere a senzațiilor în concepte, operația cea mai dificilă și care presupune literalmente transformarea „impresiei" în document, adică, de fapt, căutarea documentelor obiective capabile să ateste realitatea necontroversabilă a impresiei. Vom reveni asupra acestui aspect și-l vom exemplifica atunci cînd vom vorbi despre *rigoarea* interpretării, ilustrînd-o printr-o aplicație specială, la domeniul expertizei de artă.

Oprindu-ne asupra metodei interpretării documentului, nu putem nici pe departe atinge aici toate implicațiile ei. Domeniul este atît de vast, încît nu ne propunem măcar să considerăm toate compartimentele clasificării invocate mai sus. Ne vom mărgini la *documentul-citat*, ca unul ce a fost cel mai frecvent folosit pe o anumită perioadă a culturii noastre contemporane și totodată cel mai abuziv folosit. Lăsînd la o parte anumite excepții, valoarea citatului ni se pare a fi prin excelență relativă, în dublul sens arătat al acestui cuvînt. Sau, mai corect spus, atenuarea gradului de relativitate și împingerea lui către absolut sînt strict dependente de integritatea propoziției sau a frazei, de situarea lor în context și, în general, de corelarea citatului cu altele de aceeași natură, vizînd același obiect, făcute de același autor în diverse perioade de timp. Nerespectarea acestor reguli duce la anularea caracterului de document al citatului, la falsificarea unghiului de vedere și, bineînțeles, a concluziilor. În binecunoscuta scrisoare din 30 noiembrie 1916 către Inessa Armand, Lenin analizează cu admirabilă claritate și exemplifică concret metoda marxistă de interpretare a unui citat: „Întregul spirit al marxismului — spune el —, întregul lui sistem cere ca fiecare teză să fie examinată (α) numai din punct de vedere istoric; (β) numai în legătură cu altele; (γ) numai în legătură cu experiența concretă a istoriei" [1]. Iată postulat aici, pentru cercetătorul, criticul sau istoricul marxist (de artă sau nu), însuși raportul dintre document și interpretare. Totodată, ne putem da seama cu ușurință că pentru un marxist interpretarea este o variabilă în timp, condiționată istoric, subordonată tendințelor epocii, imperativelor sociale etc. Implicit am disjuns între relativitatea valorii unui document și relativitatea interpretării sale. Este locul să precizăm că relativitatea de principiu a interpretării nu impietează asupra valorii ei în momentul istoric dat dacă această interpretare a fost făcută cu respectul dialecticii marxiste, cu alte cuvinte cu respectul criteriilor și rigorii științifice.

---

[1] V. I. Lenin, *Despre problema națională și național-colonială*, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 442.

Aspectele semnalate ne duc direct la problema importanţei documentului, enunţată clar încă la sfîrşitul secolului trecut de istorici burghezi ca Langlois şi Seignobos [2]. Ceea ce însă ne interesează cu precădere pe noi nu este afirmarea importanţei în sine, de principiu, a documentului, importanţă care nu poate fi în nici un fel negată, ci determinarea eficienţei sale în cadrul metodologiei marxist-leniniste a cercetării, aplicată la studiul artei.

S-ar putea naşte întrebarea: întrucît este bine stabilit că „fără documente nu există istorie" [3], de ce ar avea acestea o altă importanţă pentru istoricul sau cercetătorul de artă marxist decît o au pentru istoricul sau cercetătorul de artă burghez, cu atît mai mult cu cît chiar ultimul am văzut că e în măsură să le recunoască rolul decisiv? Deosebirea, desigur, nu există pe planul recunoaşterii necesităţii documentului ca atare, ci pe cel al selecţionării, al interpretării şi al stabilirii gradului său de pondere şi eficienţă: acolo unde istoricul de artă burghez se mărgineşte adesea la cauze secundare (adică cauze-efect ale unor cauze primare, fundamentale), de suprastructură, izolînd idealul de determinantul său material, inversînd raportul existent între ele, simplificînd prin aceasta într-un mod considerabil (şi, bineînţeles, eronat) sfera fenomenelor de determinare, interdependenţă şi conexiune, istoricul de artă marxist se străduieşte să ajungă la cauzele prime, la determinantele majore, la faptele de bază pe care se înalţă întregul edificiu al fenomenului suprastructural aflat în cercetare şi pe cale de a fi reconstituit. Această străduinţă îl face pe istoricul de artă marxist să scoată la suprafaţă şi să ia în considerare documente care istoricului de artă burghez îi pot apărea lipsite de interes sau de un interes cu totul secundar. De asemenea, determinări reciproce, opoziţii dialectice, interacţiuni, interferenţe, într-un cuvînt detectarea *mişcării*, a *devenirii*, a procesului *dezvoltării* fenomenului dat, toate acestea presupun, spre a nu rămîne simple speculaţii, goale de putere de convingere, un cumul de documente mult mai întins şi mult mai variat decît cele la care îndeobşte e înclinat să recurgă istoricul burghez. Vrem să spunem că, obiectiv, principial, *metodologic*, gradul de pondere al documentului *este, trebuie obligatoriu să fie*, mai înalt, pentru marxist documentul fiind întîi de toate baza materială a afirmării unui adevăr. În virtutea celor arătate se explică, de pildă, de ce la noi anumite studii monografice apărute în ultimii ani şi consacrate unor

[2] Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, ed. a 2-a, Paris, p. 1—2, citat după A. Sacerdoţeanu, *Îndrumări în cercetări istorice*, Bucureşti, 1945, p. 47: „Istoria se scrie cu ajutorul documentelor. Acestea sînt urmele lăsate de cugetările şi faptele oamenilor de altădată. Dintre aceste gînduri şi acţiuni omeneşti, prea puţine au lăsat urme vizibile; şi, chiar cînd din întîmplare s-au produs aceste urme, ele nu sînt durabile: e de ajuns un accident ca să le şteargă. Însă orice gînd sau fapt care n-a lăsat urme, directe sau indirecte, sau ale cărui urme au dispărut, este definitiv pierdut pentru istorie: ca şi cum niciodată n-ar fi fost. Din lipsa documentelor, istoria unor perioade foarte întinse ale trecutului umanităţii rămîne pentru totdeauna necunoscută, căci nimic nu poate înlocui documentele: *pas de documents, pas d'histoire*".

[3] Vezi citatul din cuprinsul notei precedente.

artiști sau fenomene artistice depășesc cu mult în amploare și adîncime scrierile similare din perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale; aflăm un exemplu concludent în cercetarea și interpretarea lui Sorin Ulea privitoare la pictura exterioară a bisericilor din nordul Moldovei [4].

Pentru critica de artă documentul interesează, în general, mai mult ca obiect de analiză explicativă decît reconstitutivă, cum se petrece în cazul istoriei de artă. La capătul interpretării documentului din punctul de vedere al criticii ajungem de obicei la o judecată de valorificare social-istorică, dar, bineînțeles, în cadrul unei ierarhizări a importanței operelor care ține seama de concluziile criticii. E oare necesar să facem o asemenea deosebire, nu se identifică — pentru un marxist — valoarea estetică cu cea social-istorică, nu constituie tocmai aceasta criteriul specific de valorificare estetică al esteticianului sau al istoricului de artă marxist?

Fără un răspuns judicios la întrebarea de mai sus, ajungem la o interpretare greșită a documentelor care, la un moment dat, ne stau la îndemînă. E ceea ce s-a întîmplat într-o anumită perioadă a trecutului apropiat, cînd în multe dintre lucrări criteriul și valoarea socială au fost confundate cu criteriul și valoarea estetică. Socialul și esteticul se pot determina reciproc, se pot condiționa reciproc, dar nu se confundă. Lucrul acesta are importanță pentru ceea ce putem considera că înseamnă *baza documentară* a interpretării estetice, bază care nu poate fi constituită corect decît în măsura în care o raportăm la un *sistem de referință critică*, adică la un sistem în care criteriile de judecată sînt mai mult sau mai puțin obiectivizate în raport cu un ideal estetic dat. Căci dacă este adevărat că concluzia decurge din document, nu este mai puțin adevărat că și investigarea documentară poate porni de la o teză, ipoteză sau criteriu estetic prestabilit; aceasta e cu deosebire valabil cînd facem istoria artei, unde de obicei se preiau valorificările deja efectuate de esteticieni și critici (ambii putînd, în anumite cazuri, forma o unitate de persoană cu istoricul de artă). Pentru istoricul de artă marxist, istoria artei este întîi de toate o *istorie socială* a artei, baza ei documentară trebuie, așadar, să fie în primul rînd o *bază sociologică*. Alături de ceea ce a fost deja arătat, numai astfel răspundem în același timp și acelor exigențe de specificitate care diferențiază pe istoricul de artă marxist de istoricul de artă burghez. Totodată, de aici decurge firesc și o anumită specificitate în selecția documentelor.

O bună parte din ceea ce am enunțat pînă acum are aplicare nu numai în domeniul studiului artei, ci este la fel de valabil pentru oricare altul din domeniile cunoașterii științifice. S-ar putea pune legitim întrebarea: oare nu conferă studiul artei o mai categorică speci-

[4] Sorin Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești (I)*, în „Studii și cercetări de istoria artei", 1963, nr. 1, p. 57.

ficitate (metodologică sau conceptuală) raportului dintre document şi interpretare ? Înainte de a da un răspuns, să lămurim cîteva puncte de principiu, menite să stabilească locul documentului în cîmpul ştiinţific al studiului fenomenului artei.

Primul document cu care avem de-a face este pentru noi arta însăşi. Dar obiectul-artă, *opera*, nu este niciodată artă în sine şi *pentru sine*, ci artă *pentru cineva* (atunci cînd *este* artă). Aceasta înseamnă că documentul-artă nu este *artă* decît în funcţie de o anumită valorificare, de o anumită recunoaştere sau interpretare *ca atare*. Or, respectiva valorificare o efectuează *eul*, adică un factor prin excelenţă subiectiv ! Din momentul în care rămînem indiferenţi în faţa unui obiect de artă, obiectul acela încetează să existe pentru noi ca obiect *de artă*, continuîndu-şi existenţa doar ca *obiect*, dar prin aceasta el şi-a anulat totodată şi calitatea de *document* (de artă). De aici necesitatea de a obiectiviza cît mai mult posibil atributul documentar al obiectului-artă, de a apela cu precădere la acele atribute ale sale care îşi află în conştiinţa oamenilor o cît mai largă recunoaştere ; dar chiar şi aceasta nu o putem face decît în măsura în care obiectul este mai întîi resuscitat şi trăit ca artă : în muzică, partitura încă nu înseamnă opera, e necesară execuţia (care nu e decît un *anumit mod de interpretare*) şi nici chiar execuţia nu ajunge pentru ca sunetul să *fie* artă, trebuie neapărat să intervină o conştiinţă valorificatoare, rod al unei stări de receptivitate, de permeabilitate emoţională (de fapt condiţionarea „conştiinţă"-„stare de receptivitate" e reciprocă, caracteristic dialectică) ; la fel în teatru şi cinematograf, iar pentru ultimul stadiu (cel al valorificării) şi în plastică. Acest pronunţat coeficient de subiectivitate care intervine în procesul constitutiv al operei de artă relativizează foarte mult caracterul documentar ce-l pot avea pentru noi atributele ei estetice, cu atît mai mult cu cît criteriile de valorificare se modifică de la o epocă la alta, variază de la o regiune geografică la alta, de la o entitate sau colectivitate socială la alta, schimbîndu-se uneori chiar şi numai în funcţie de simple interferenţe de conjunctură. Şi, totuşi, criteriile de valorificare constituindu-se în cadrul practicii sociale sfîrşesc prin a căpăta un caracter mai mult sau mai puţin obiectiv, chiar dacă în timp consecvenţa acestei obiectivităţi poate suferi unele ştirbiri. Născut în practica socială şi perpetuat prin ea, criteriul îşi consolidează eficienţa, impunîndu-şi adeziunea, recunoaşterea. Aceasta presupune implicit existenţa obiectivă (putem spune chiar *devenită* obiectivă) a atributelor documentar-estetice ale obiectului-artă. A sosit momentul să încercăm să răspundem la întrebarea : în fond, care atribute se pretează a fi atribute documentare ale obiectului-artă ? Cu alte cuvinte, ce documente oferă opera dincolo de faptul că, în ansamblu, ea însăşi poate fi considerată ca document ? Şi oare în ce condiţii putem echivala vreunul dintre atributele ei estetice cu un document ?

II

S-a putut deduce şi din cele arătate pînă acum că profilul în care am înscris specificitatea raportului document-interpretare presupune trei laturi : critica, istoria şi teoria artei. Nu ne putem îngădui să analizăm aici în întregime şi în toată complexitatea implicaţiile fiecăreia dintre aceste trei laturi, ultima mai cu seamă fiind de natură să acopere un vast domeniu de estetică, a cărui explorare nu ne-o propunem. Putem doar schiţa unele aspecte ale lor, privind mai ales critica şi istoria artei.

Critica operează foarte mult cu „impresiile" (vizuale, auditive, tactile), cu senzaţiile, acestea constituind într-un fel baza documentară a judecăţilor critice, mai corect spus a atributelor concrete invocate de obicei de aceste judecăţi pentru *afirmarea* impresiei. Să considerăm mai cu amănunţime un astfel de atribut, alegînd spre exemplificare unul dintre cele mai complexe : *factura* (termenul e luat din vocabularul criticii plastice). Înţelesul cel mai limpede şi elementar al cuvîntului este : mod de a face. Acest „mod de a face" priveşte : calitatea materiei (înţelegînd aici compoziţia, amestecurile, densitatea, felul culorii şi, implicit, al pastei), caracterul tuşei (plată, convexă, concavă, în pantă etc.), forma tuşei (punct, virgulă, linie, poligon), grafia tuşei (dreaptă, curbă, sinuoasă, continuă, discontinuă), dinamica tuşei (apăsată, uşoară, spontană, reflectată, înceată, rapidă etc.), textura tuşelor (juxtapuse, încălecate, suprapuse, interferente, în prelungire etc.) şi încă o seamă de atribute sau subatribute pe care nu le mai enunţăm, deoarece scopul nostru nu este de a analiza şi defini noţiunea, ci de a arăta că impresia pe care o degajează factura unui tablou (factura fiind un atribut tehnic şi un contributor primordial, deşi departe de a fi singurul, în crearea impresiei senzoriale şi chiar spirituale şi afective) are la bază determinante materiale precis controlabile, ceea ce le conferă caracterul de document obiectiv. Astfel, pentru a sublinia virtuţile estetice ale unei picturi vorbim adesea despre supleţea facturii, despre libertatea mişcării penelului, despre bogăţia sau despre lărgimea tuşei, despre transparenţa sau despre opacitatea materiei (mai ales cînd este vorba de umbre sau cînd ne referim la o lucrare în acuarelă), despre strălucirea sau despre matitatea culorii, despre fineţea raporturilor cromatice, de ton etc. În cazul unei exprimări probe şi riguroase, toate aceste adjective traduc literar o impresie retiniană, adică o excitaţie vizuală controlabilă în mod obiectiv, în primul rînd prin chiar factorul care o generează : tuşa, culoarea, tonul etc. Din nefericire, în practică, impresiile nu sînt de obicei controlate nici de cel care le afirmă, nici de cel căruia îi sînt afirmate, de unde geneza, în interpretarea critică şi adesea în valorificare, a unor mituri ; nu rare sînt cazurile cînd consecinţele se repercutează direct asupra istoriei artei, influenţîndu-i criteriile de selecţionare.

Un foarte instructiv exemplu ne este oferit de felul cum odinioară Alexandru Busuioceanu (critic dintre cei mai talentaţi şi mai sensibili de la noi) a prezentat *Drumul de ţară* din fosta colecţie Taba-

covici (azi în Muzeul Zambaccian), tablou nesemnat, atribuit lui Andreescu. „E o reluare, cu puţine modificări — spune Busuioceanu —, a unei lucrări mai vechi: bucata cu acelaşi subiect din colecţia Ionescu-Quintus (azi în Galeria Naţională, cu titlul *Casă la drum. R. B.*), zugrăvită de artist încă pe vremea cînd se găsea la Buzău. E singurul caz cînd îl vedem pe Andreescu întorcîndu-se la o temă pe care o mai tratase. Cîtă deosebire însă între *pictura opacă* şi de o *factură atît de aspră*, zugrăvită la Buzău, şi bucata plină de atmosferă şi de o gravă rezonanţă pe care, cu un *penel mult mai suplu şi mai experimentat*, izbutea s-o realizeze acum!" [5] Şi, desfăşurîndu-se în metafore de o remarcabilă forţă sugestivă, Busuioceanu, iar după el, şi alţi cîţiva critici ajungeau să situeze tabloul pe un înalt plan valoric, netrecîndu-le măcar o clipă prin minte că s-ar putea afla în prezenţa unei atribuţii greşite, a unei «variante» executate în maniera şi în viziunea lui Andreescu, dar nicidecum pictate de dînsul [6]. Adevărul e acesta din urmă, iar originală e numai lucrarea expusă la Galeria Naţională şi care a servit ca model „variantei" [7].

Analizate cu rigoare, deosebirile dintre cele două lucrări apar puternic în evidenţă, iar eroarea lui Busuioceanu şi a celor pe care i-a influenţat demonstrează cît sînt de riscante judecăţile bazate pe impresii memorate, nesupuse verificării judicioase cu originalul în faţă. Dacă în condiţiile metodelor critice — puţin exigente şi insuficient avansate — de odinioară, cu tabloul lui Andreescu într-o colecţie particulară, la Ploieşti, şi cu „varianta" sa într-o altă colecţie particulară, la Bucureşti, ambele greu accesibile, confuziile devin explicabile, pentru aceasta ele nu contrazic mai puţin adevărul ştiinţific. Busuioceanu folosea cu privire la pictura originală termenul de opacitate, denunţînd un defect acolo unde în realitate era vorba de o mai pronunţată şi binevenită *consistenţă* a materiei, lua drept supărătoare asprime ceea ce de fapt însemna o reliefantă, plastică modelare în pastă şi credea să recunoască în pictura „variantei" un spor de suplеţe în mînuirea penelului, pe care însă confruntarea celor două facturi

---

[5] Al. Busuioceanu, *Andreescu*, Bucureşti, 1936, p. 35—36 (subl. ns.).

[6] Al. Busuioceanu, *op. cit.*: K. H. Zambaccian, *Peisagistul Ion Andreescu*, în „Revista Fundaţiilor", 1946, mai, p. 20—21; Ionel Jianu, *Muzeul Zambaccian*, în „Lumină şi coloare", 1947, mai, p. 56.

[7] Atît e de puternic prestigiul unei tradiţii, fie ea chiar recentă, încît multă vreme noi înşine nu ne-am sustras autorităţii ei, continuînd să ne iluzionăm asupra autenticităţii tabloului şi neîndrăznind să i-o punem la îndoială, cu toate că anumite detalii de execuţie ne dădeau de gîndit. Cînd însă, la capătul unui şir de concluzii cristalizate în timp, am ajuns la convingerea că *toate* „variantele" tablourilor lui Andreescu cunoscute pînă atunci de noi sînt pictate de o mînă străină (nu totdeauna liberă de intenţia mistificării), în conştiinţa noastră a încolţit un dubiu puternic şi, înfruntînd orice prejudecată, am adus lucrarea pe masa laboratorului, unde, ajutaţi de colectivul pictorilor restauratori de la Muzeul de artă al Republicii, am supus-o unei temeinice verificări comparative. Este de la sine înţeles că studiul de faţă, neavînd ca obiect expertizarea tabloului, nu prezintă decît o parte din argumentele demonstraţiei de neautenticitate (cele legate de problema documentului-atribuit estetic), publicarea expertizei propriu-zise fiind destinată unei alte lucrări.

nu-l confirmă. Toate acestea au fost posibile nu pentru că Busuioceanu nu era capabil să interpreteze corect un efect de consistență sau de opacitate, de asprime sau de plasticitate, ci pentru că nu așezase niciodată alături, în plină lumină, cele două lucrări, cele două „documente", lăsîndu-se totodată sugestionat de ideea autenticității „variantei". Altfel ar fi observat, probabil, că Andreescu își realizează tabloul cumpănindu-l metodic și că-și așterne pictura cu răbdare și disciplină, clădind-o în straturi suprapuse, prin repetate reveniri de pastă, în tușe ordonate, care urmăresc o stabilă și exactă construcție a formelor, a planurilor și a spațiului, în timp ce autorul „variantei" se preocupă foarte puțin de exprimarea clară și exactă a formei, mergînd pînă acolo încît uneori ea nu mai posedă nici măcar minimul de precizie necesar ca s-o putem recunoaște. Concept esențial, conceptul de *formă*, tradus plastic prin forma însăși, e rezultatul spiritual, cristalizat în practică, al unei anumite organizări (artistice) a materiei, care într-un chip sau altul, prin simplă expresie ori și prin efectivă *reprezentare*, reflectă realitatea. Iată motivul principal pentru care într-o operă de artă atributele formei îndeplinesc o dublă funcție: *estetică* și *documentară* în același timp, putînd servi, în strînsă unitate cu factura, la determinarea obiectivă a unei individualități creatoare, la identificarea și valorificarea ei; rezultatul e strict dependent de metodă.

Problema dublei funcții a atributului plastic trebuie corelată, sub raportul interpretării, cu aceea a rigorii metaforei. Atîta vreme cît se încearcă menținerea criticii în hotarele științei, metafora trebuie să sugereze ceea ce documentul certifică. S-ar părea că, făcînd parte prin excelență dintre mijloacele expresiei poetice, metafora e scutită de funcție științifică. Dar tocmai pentru că în fond ea nu este altceva decît o formulă a cunoașterii, cea mai sugestivă și mai revelatoare (atunci cînd e izbutită, cînd își îndeplinește rolul cu acea extraordinară forță elucidatoare de mister, cum atît de admirabil a arătat Blaga) dintre formulele cunoașterii literare (adică pe cale de literatură), metafora trebuie să însemne o travestire a documentului, adică o expresie transfigurată, dar fidelă a adevărului. Stilul critic care ocolește metafora sub pretextul rigorii de exprimare sfîrșește prin a fi insuportabil de sec, devenind aproape o stavilă în calea comunicării ideii. Fiind însă mijloc de incantație, de convingere prin ingeniozitate și farmec, metafora e periculoasă: puterea ei este atît de mare, încît sub vraja ei falsitatea ia aparențele adevărului, dînd judecăților critice mincinoase putere de circulație. Iată de ce ni se pare cu deosebire important ca metafora să aibă o acoperire obiectivă, adică să fuzioneze cu documentul.

Exigența exprimată mai sus ridică problema transpunerii impresiei în concept, a traducerii senzației prin cuvînt, cea mai dificilă — așa cum am mai subliniat — dintre operațiile explicative, argumentative și interpretative ale criticii. Reușita unei asemenea operații presupune, de fapt, împingerea rigorii de interpretare pînă la gradul la care corespondența dintre aceasta din urmă și document echiva-

lează cu a beneficia din partea documentului de un aport constitutiv. Stilul cel mai potrivit al criticii, obiectivitatea lui ştiinţifică sînt direct dependente de măsura în care interpretarea recurge la metaforă nu ca la o figură de stil gratuită, ca la un artificiu literar menit să agrementeze lectura, ci ca la o transpunere a impresiei într-o identitate analogică, în care unul dintre termeni are valoare de document, în timp ce celălalt termen potenţează plastic această valoare, o face pregnantă, transfigurînd-o poetic.

Am amintit la un moment dat despre existenţa situaţiilor în care se iveşte necesitatea procurării sau „construirii" ad-hoc a documentului. Acestea survin mai ales cînd, în încercarea de transpunere a senzaţiei în concept, ne lovim de dificultăţi imposibil de rezolvat. Este adesea cazul expertizelor de artă, unde primul verdict (înainte de a se ajunge la analiza de laborator) îl dă de obicei *ochiul* cunoscătorului sau expertului, care sesizează contradicţiile de viziune şi factură dintre fals şi original. Aprecierea expertului e întîi de toate rezultatul comparaţiei mintale şi a coroborării diferitelor impresii înregistrate de retină de-a lungul unei vaste experienţe. Însă, deşi concluziile trase astfel pot fi juste, documentele care le-au stat la bază (impresiile retiniene şi determinantele lor materiale), rămîn adesea nedemonstrabile, aşadar pretabile la controversă, deoarece : a) obiectele „purtătoare" de document şi constituind în ansamblu o bază documentară obiectivă nu pot fi aduse ca martore (fie pentru că au dispărut, că sînt prea risipite ori că posesorul lor nu îngăduie accesul la ele şi nu există nici fotografii) ; b) cel care ar dori să verifice impresiile expertului ar trebui să refacă întreaga experienţă sensibilă a acestuia, să cunoască toate „documentele" care i-au excitat retina şi l-au condus la concluzie, ceea ce, se înţelege, nu e aproape niciodată cu putinţă. În consecinţă, în asemenea cazuri, singurele documente decisive şi obiectiv invocabile rămîn a fi căutate prin alte mijloace decît cele de analiză a facturii sau chiar în alte domenii decît al facturii : de pildă, se încearcă a se afla autorul şi a se obţine o recunoaştere a falsului, confirmată de martori ; sau se procedează la radiografii pentru a se vedea dacă nu cumva ele revelează dedesubtul operei aparente presupuse originale, să spunem din secolul al XVI-lea, imaginea unei opere care datează stilistic din secolul al XVIII-lea etc. etc. Toate acestea sînt documente care n-ar fi existat dacă expertul — pornind, pe baza simplei impresii a ochiului, de la o opinie dinainte făcută — nu le-ar fi provocat naşterea.

O imagine plastică se priveşte întocmai cum o muzică se ascultă, iar un spectacol dramatic sau cinematografic se vizionează (adică se priveşte în *succesiunea* imaginilor sale), dar în nici unul dintre aceste cazuri operaţia de vedere sau de ascultare nu confundă planul estetic cu cel documentar. Lectura „estetică" e o lectură emoţional-spirituală, am putea spune că ea este o interpretare aproape instantanee a urzelii de atribute materiale care constituie opera, trezind în noi felurite impresii. În practică sîntem obişnuiţi să căutăm individualitatea operei în caracterul insolit pe care ni-l

comunică lectura ei estetică („lectura estetică" echivalînd cu *receptarea* şi, implicit, cu „resuscitarea" operei), în ceea ce ni se pare a simţi originalitatea spirituală şi emoţională a mesajului. Deci a privi sau a asculta opera în individualitatea ei înseamnă o captare de sensuri spirituale şi emoţionale. Oricît însă ne-am strădui să obiectivizăm aceste sensuri, să le aducem la numitorul comun al unei interpretări unice şi absolute, tot va persista un coeficient de subiectivitate îndeajuns de pronunţat pentru a îngădui controversa şi a alimenta un punct de vedere diferit. Pe plan estetic aceasta constituie o calitate, contribuie la vitalizarea operei, e chezăşia însăşi a bogăţiei ei şi-i alimentează operei permanenţa artistică. Pe plan ştiinţific s-ar părea, totuşi, că aici ne împotmolim, că tocmai calitatea enunţată mai sus îndreptăţeşte gîndirea celor ce afirmă că în artă nu se demonstrează nimic. Indiscutabil că în însemnată măsură o asemenea afirmaţie conţine un adevăr, calitatea emoţională a unui atribut estetic, chiar a unui factor estetic, nefiind niciodată universală în sensul riguros al cuvîntului ; ea nu poate fi dovedită prin experienţe care duc, ca în ştiinţele pozitive, de fiecare dată la acelaşi rezultat. Şi, totuşi, se poate deduce din cele arătate pînă acum că există un plan pe care individualitatea operei (şi, în directă corelaţie cu individualitatea, *autenticitatea* ei sub raportul paternităţii, cum am văzut în cazul expertizei) poate fi detectată, descrisă cu maximă rigoare şi demonstrată : planul ei fizic-material (sau planul ei documentar), acolo unde semnul grafic sau auditiv, raportul de ritm, întindere, volum şi intensitate constituie documente stricte, concrete ale expresiei formale, structurale.

Ni s-ar putea obiecta că individualitatea formală, aceea care defineşte obiectul-artă (opera) mai mult ca obiect decît ca artă sau, poate, chiar numai ca obiect, este prin aceasta neavenită în discuţia noastră, întrucît o asemenea individualitate *există*, „trăieşte", în afara momentului de resuscitare estetică a operei, independent de starea noastră de receptivitate şi deci de acţiunea noastră de valorificare : ne-am afla, aşadar, în contrazicere cu propria noastră afirmaţie, conform căreia, existînd doar ca obiect, opera se anulează ca document de artă. A sosit momentul să aducem acestei propoziţii un corectiv şi să vorbim despre discontinuitatea operei de artă, despre alternanţa în conştiinţa noastră a receptării ei fizice, ca simplu *obiect*, şi a receptării ei emoţionale, afective, valorificatoare estetic, ca *artă*.

Opera, chiar cînd şi-a exercitat deja odată puterea de impresionare asupra noastră, nu ne emoţionează *întotdeauna*, în acelaşi *fel* şi cu aceeaşi *intensitate* ; ea cunoaşte pentru noi nenumărate momente moarte, faze de intermitenţă, de slăbire, de înceţoşare, am putea spune că diagrama frecvenţei ei nu e numai discontinuă, ci şi neregulat sinusoidală, cu amplitudini neprevăzute, întrucît nu se repetă niciodată aidoma. Cu toate acestea, dacă opera „a trăit" o primă dată pentru noi, dacă am valorificat-o cîndva ca atare fără să fi avut motive să ne revizuim atitudinea, noi vom continua să

ştim, să considerăm, *să acceptăm* că ne aflăm în faţa unui obiect de artă, chiar şi în momentul în care nu vom fi în stare receptivă, cînd antenele noastre sensibile nu vor funcţiona.

Se ştie prea bine că, dacă ne filtrăm emoţia, dacă ne proiectăm observaţia lucidă, analitică asupra determinantelor ei în chiar clipa cînd o trăim, riscăm s-o atenuăm, uneori chiar s-o ucidem, deşi nu o dată putem constata că, dimpotrivă, tocmai această luciditate critică, sancţionînd valoric determinantele în cauză, contribuie la intensificarea emoţiei. Totuşi, de regulă, analiza emoţiei este o operaţie *post festum*. Cu toate acestea este o operaţie foarte documentat posibilă, pentru că memoria joacă aici un rol deosebit de important, oarecum aşa cum îl joacă atunci cînd în faţa retinei defilează o succesiune de cadre filmate recompunînd mişcarea. De aceea putem recompune emoţia fără a fi emoţionaţi, înţelegînd prin recompunere nu recrearea ei, ci identificarea mai mult sau mai puţin exactă, dar totuşi destul de precisă a determinantelor, calităţii şi gradului ei de intensitate, cercetate prin prisma şi prin etapele de succesiune ale unei funcţii numai temporar oprite. Aşadar, obiectul dătător de emoţie estetică trebuie într-adevăr mai întîi resuscitat şi trăit ca artă, dar acesta odată făcut, poate fi cercetat ca obiect pus în relaţie cu arta, cu toate că arta însăşi nu continuă a fi în acelaşi moment şi *simţită*. Iată ce ne îngăduie să ne aplecăm asupra atributelor documentare ale operei în starea lor de „inerţie", de „neutralitate" faţă de noi, fără ca ele să-şi fi pierdut propriu-zis „valoarea".

După toate cele arătate pînă acum, credem că, deşi nu am explorat problema în totalitate, putem totuşi conchide asupra unei mai categorice specificităţi metodologice şi conceptuale a raportului dintre document şi interpretare, stabilind în primul rînd că această specificitate se face simţită acolo unde avem de-a face cu documente cu funcţie emoţională, purtătoare de atribute estetice. Constatată pe planul senzorialului şi al afectivului, funcţia emoţională e valorificată de conştiinţă, documentul devenind astfel, din simplu obiect, obiect-artă, bineînţeles în măsura în care posedă atribute estetice obiectiv considerabile ca atare, după criterii constituite în practica socială şi sancţionate de timp.

Aici se desprinde importanţa, din punctul de vedere al interpretării, a punerii în relaţie a documentului pe un plan metodologic care pînă acum l-am lăsat mereu subînţeles, întrucît pentru orice mînuitor al dialecticii constituia un loc comun, plan care se situează însă de astă dată în sfera specificităţii de care ne ocupăm: este vorba de *raportarea părţii la întreg*. Într-adevăr, obiectivizarea *interpretării* documentului-artă, şi chiar a *documentului-artă* însuşi, nu se dovedeşte posibilă decît într-un sistem de referinţă critică ce ţine permanent seama de raportarea atributului estetic la detaliul căruia acest atribut îi aparţine, a detaliului la ansamblul lucrării de artă, a lucrării de artă la întreaga operă a autorului ei, a întregii opere la şcoală, mişcare sau curent, a curentului la ţară, a ţării la spaţiul geografic şi a fiecăreia dintre ele la moment, perioadă şi epocă. Cu

alte cuvinte, în cîmpul artei documentul și interpretarea pot căpăta valoare obiectivă, micșorîndu-și totodată coeficientul de relativitate numai în măsura în care, pe lîngă imperativele deja enunțate, se delimitează riguros zona social-istorică în care criteriile, conceptele și atributele estetice (materiale sau spirituale) cu care operăm au căpătat putere de circulație, obiectivizate în procesul practicii colectivității umane. E limpede că, procedîndu-se astfel, fiecare parte și fiecare întreg sînt privite, la rîndul lor, ca documente. Firește însă că aici intervin anumite diferențieri și categorisiri, pe care în cuprinsul studiului de față nu ni le-am propus.

DETERMINISM ŞI CREAŢIE ÎN FILOZOFIA LUI BERGSON

DE

CLARA DAN

Articolul discută un singur aspect al filozofiei lui Bergson: problematica prin care filozoful francez pregăteşte şi justifică în concepţia sa introducerea elanului vital. Bergson procedează la separarea cu mare luciditate a unor momente, aspecte ale evoluţiei, inexplicabile cauzal pe vremea lui; prin cartografierea, închegarea şi analiza lor pătrunzătoare, Bergson creează un fel de *tipar negativ* al ciberneticii. *Al ciberneticii*, prin detectarea şi formularea unor probleme care vor ţine de miezul acestei discipline noi (*hegemonia sistemului*, a *funcţiunii* asupra componentelor; constanţa rezultatului prin variaţia cauzelor etc.); *negativ*, deoarece cibernetica le rezolvă astăzi într-un mod diametral opus lui Bergson, dizolvînd astfel fără urmă construcţia arbitrară a acestuia.

Analiza viziunii filozofului francez asupra desfăşurării vieţii are o importanţă capitală pentru pătrunderea gîndirii lui Bergson. S-ar putea susţine că această viziune decurge din aplicarea consecventă a distincţiei bergsoniene dintre durată (ca proces care se înfăptuieşte) şi reconstituirea ulterioară a mişcării deja încheiate, distingere cîştigată în urma analizei raportului spaţiu-timp din *Essai sur les donées immédiates de la conscience*. Dar se poate afirma cu tot atîta temei că însăşi baza filozofiei lui Bergson rezidă în viziunea sa asupra vieţii. Este ştiut că, în epoca noastră, gnoseologiile se constituie cu preferinţă din orizontul pe care-l deschid fizica şi matematica. Bergson, dimpotrivă, plasează întregul proces al cunoaşterii, deci şi orizontul filozofic ce ia naştere din generalizările oferite de aşa-numitele ştiinţe exacte, în perspectiva care se degajă din desfăşurarea vieţii; el va plasa deci însăşi această distincţie, cîştigată anterior, în acest ansamblu. Bergson este filozoful vieţii,

Rev. filoz., 12, 12, p. 1587—1603, Bucureşti, 1965

principala bază a teoriilor sale, care le imprimă semnificația, o formează marele roman al evoluției. Dar ambele afirmații ar fragmenta o gîndire de o uluitoare unitate ; bergsonismul este o filozofie care n-are capete ; ea n-are punct de sprijin inițial și n-are concluzii ; fiecare nou capitol al sistemului său este, totodată, consecința și baza, urmarea firească și explicitarea fundamentului ideilor sale anterioare.

În filmul pe care Bergson îl proiectează asupra desfășurării vieții în *Évolution créatrice* se cristalizează conceptul bergsonian al duratei. Determinarea este, bineînțeles, reciprocă : desfășurarea vieții este urmărită din perspectiva duratei, iar conceptul se constituie în plenitudinea semnificației sale din descifrarea acestei procesualități. Dacă explorarea directă a conștiinței în *Essai...* a imprimat duratei un sens subiectiv, acum, în urma investigării evoluției, conceptul apare în toată amploarea obiectivității sale.

Într-o remarcabilă analiză, întreprinsă din perspectiva distincției dintre procesul în desfășurarea sa și reconstituirea retrospectivă a procesului deja încheiat Bergson supune criticii principalele concepții biologice asupra evoluției : finalismul și mecanicismul, neodarvinismul și neolamarckismul. Această critică, întreprinsă cu o jumătate de secol în urmă, își păstrează valabilitatea și în zilele noastre. În epoca contemporană, biologia este încă arena de luptă a acelorași concepții asupra evoluției ; ele se înfruntă pe baza unor date experimentale noi ; dar principiile și structura teoriilor, firul logic al argumentației au rămas aceleași. Cu o stringență logică demnă de admirat, Bergson sistematizează punctele șubrede ale diverselor orientări, contrapunîndu-le propria lui concepție. Amintim, înainte de a-l urmări pe Bergson în această analiză, că școala românească de biologie, tocmai datorită vulnerabilității fiecăreia dintre aceste orientări criticate de Bergson, nu aderă integral la nici una din ele, ci caută o modalitate de a le sintetiza.

Înainte de toate, Bergson supune criticii concepția mecanicismului radical, bazat pe determinismul laplacean. Amintim că nici pana ironică a lui Engels n-a cruțat această concepție, care în forma sa rigidă compromite ideea oricărui determinism. În ceea ce-l privește pe Bergson, el arată, urmîndu-și laitmotivul, că, într-o asemenea concepție, *totul este dat* de la bun început și, ca atare, timpul este anihilat, mai precis transformat într-o pură aparență, și subiectivizat, el nemaifiind un factor *real ce acționează* asupra obiectelor, ci doar dimensiunea inteligenței noastre.

În finalismul radical — reprezentat, de exemplu, de către Liebniz —, lumea se desfășoară într-o armonie perfectă pe baza unui plan dinainte stabilit. Bergson scoate în evidență identitatea de structură a celor două concepții extremiste opuse categoric : în finalismul radical — ca și în mecanicismul radical — *totul este dat* de la bun început : în prima ipostază, în legile inexorabile ale mișcării atomilor, iar în cea de-a doua — în planul dinainte existent al dezvoltării ; aici, ca și dincolo, *timpul* real dispare, se transformă în aparență. „Finalismul astfel conceput nu este decît un mecanicism inversat.

El se inspiră din acelaşi postulat, cu singura diferenţă că pe traseul pe care inteligenţa noastră finită îl urmează în lungul succesiunii doar aparente a lucrurilor el pune înaintea noastră lumina care, după cum pretinde el, ne ghidează, în loc de a o plasa la spate. El substituie atracţia viitorului impulsului din spate. Dar succesiunea nu rămîne mai puţin o pură aparenţă, ca de altfel traseul însuşi" [1].

Principiile şi structura celor două teorii sînt dezvăluite de Bergson în identitatea lor; iar eroarea lor fundamentală comună — în faptul că invenţia, creaţia, imprevizibilul nu-şi găsesc locul în nici una din aceste teorii. Ele se acordă în a face *tabula rasa* din timp. Ambele concepţii încearcă retrospectiv explicaţii asupra unui proces încheiat. Dar, după părerea lui Bergson, explicaţii multiple care se pot găsi ulterior unui proces încheiat nu sînt identice cu forţele care dirijează procesul atunci cînd el este în plină desfăşurare. Ambele concepţii lineare poartă, după Bergson, amprenta îngustimii inteligenţei umane în general. „Inteligenţa umană, modelată pe exigenţele acţiunii umane, este o inteligenţă care procedează simultan prin intenţii şi prin calcul; prin coordonarea mijloacelor spre un scop şi prin reprezentarea mecanismelor cu forme din ce în ce mai geometrice. Cei ce-şi reprezintă natura ca o imensă maşină regizată de legi matematice şi cei ce văd în ea realizarea unui plan nu fac, ambii, decît să urmeze pînă la capăt tendinţele spiritului care sînt complementare una faţă de cealaltă şi care îşi au originea în înseşi necesităţile vitale" [2]. Asupra criticii complete pe care o face Bergson inteligenţei nu ne putem extinde în acest context, amintim doar că cele două concepţii extremiste fundamentale de viziune a universului, mecanicismul şi finalismul consecvent, derivă, după Bergson, din extrapolarea, din proiectarea asupra întregului univers al modului propriu de funcţionare a inteligenţei.

Bergson accentuează inflexibilitatea mecanicismului, care se năruie la demonstrarea existenţei oricărei spontaneităţi în evoluţie. Din cele două idei care stau la baza finalismului, Bergson va nega categoric preexistenţa prezentului în trecut sub formă de plan, va accepta însă existenţa inerentă în materie a unei spiritualităţi mult mai ample decît inteligenţa postulată de finalişti.

Deocamdată — pentru a preciza concepţia proprie a lui Bergson —, să urmărim criticile aduse de el neolamarckismului şi neodarvinismului.

În concepţia neolamarckistă, de tip mecanicist, reprezentată în special de unul din şefii acestei şcoli, Eimer, condiţiile exterioare comandă direct adaptări ale organismului la mediu, prin modificări fizico-chimice provocate de mediul ambiant. Neodarviniştii, fideli ideilor lui Darwin, consideră influenţa condiţiilor mai indirect, ele favorizînd doar rămînerea în viaţă — prin selecţie naturală — a acelor reprezentanţi ai speciei, pe care întîmplarea i-a adaptat mai bine condiţiilor mediului ambiant.

[1] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Felix Alcan, 1928, p. 42—43.
[2] *Ibidem*, p. 48.

Aşadar, condiţiile exterioare joacă, în concepţia lamarckistă, un rol pozitiv : ele *suscită* variaţiile speciilor, pe cînd la neodarvinişti rolul condiţiilor exterioare se rezumă la o negaţie : ele *elimină* variaţiile neadaptate. În ambele concepţii însă, evoluţia are loc prin adaptare, printr-o ajustare la condiţiile mediului exterior, pe calea unor mecanisme diferite în cele două concepţii, care însă se reduc, în ambele, la ordinul fizicii şi al chimiei.

În ceea ce priveşte concepţia neodarvinistă, Bergson consideră că în fond ea este incapabilă să explice creşterea progresivă a adaptării. Variaţia, în această concepţie, este doar accidentală, rezultat al îngrămădirii unor cauze fizico-chimice.

Dar cum s-ar putea acumula *în mod întîmplător*, se întreabă Bergson, schimbări fizico-chimice în număr infinit, care totuşi sînt analoge pe diversele linii ale evoluţiei vieţuitoarelor ? Concurenţa şi selecţia naturală nu pot explica cum pot da naştere cauze accidentale, într-o ordine accidentală, unor rezultate similare, cauzele fiind infinit de multe, iar efectele infinit de complicate.

Neolamarckismul, prin rolul activ atribuit condiţiilor exterioare, explică aceste similitudini. Aici, condiţiile exterioare mulează organismul pe forma lor. Lumina — identică — ar explica, aşadar, modelarea similară a aparatului vizual la moluşte şi la vertebrate, de exemplu. Greutăţi insurmontabile întîmpină însă această interpretare tocmai în conceptul său central : în cel al mulării. Un pahar mulează lichidul pe care îl turnăm în el la forma lui. Dar condiţiile exterioare nu mulează viaţa pe formele lor, ci, dimpotrivă, viaţa *creează* aceste forme. Aparatul vizual nu mulează nu repetă lumina, viaţa dă un răspuns activ, constructiv, o replică la excitantul lumină prin aparatul vizual. „A se adapta nu va consta aici în *a repeta*, ci în *a replica*, ceea ce este cu totul altceva" [3], scrie Bergson. El scoate în evidenţă ambiguitatea cu care este întrebuinţat termenul de adaptare : considerîndu-l ca un mecanism fizico-chimic, el implică totodată sensuri finaliste. Ideea mulajului participă şi ea la această duplicitate : pasivităţii unor reacţii fizico-chimice provocate direct de mediul ambiant i se suprapune o activitate în crearea replicilor care nu mai încape în ideea unui simplu mulaj.

Întorcîndu-se la neodarvinişti, Bergson analizează cele două curente care au luat naştere în sînul acestei concepţii : a) cei care, fideli lui Darwin, consideră că evoluţia vieţuitoarelor ia naştere pe baza unor variaţii uşoare, imperceptibile, şi b) teoria mutaţionistă a lui De Vries, care preconizează mutaţii bruşte. Fără a lua poziţie în această dispută, Bergson arată că, menţinînd ideea fundamentală a lui Darwin, aceea a variaţiilor *întîmplătoare*, nici una din aceste orientări nu va putea explica satisfăcător evoluţia.

Cei care preconizează variaţii uşoare nu pot explica faptul cum anume variaţii provocate accidental se potrivesc totuşi între ele. Într-un aparat atît de complicat ca cel vizual, orice schimbare neacor-

[3] H. Bergson, *op. cit.*, p. 63.

dată cu tot restul strică funcţiunea. Aşadar, schimbările, pentru a nu strica funcţionarea, trebuie să se armonizeze între ele. Acest curent darvinist vrea să explice schimbările care totuşi nu deranjează funcţionarea şi care rămîn *accidentale* — linie majoră în darvinism — prin caracterul lent, insensibil al acestor schimbări. Dar, replică Bergson, dacă schimbările sînt atît de lente şi de insensibile, încît ele nu strică funcţionarea aparatului, atunci ele nici nu-l pot ajuta. Iar dacă nu ajută, cum poate fi explicat faptul că aceste schimbări se conservă prin selecţie — cînd, conform principiilor darviniste, selecţia menţine doar schimbările utile? De ce s-au conservat ele dacă nu erau utile? Iată că prin teoria conservării unor schimbări insensibile, ineficace prin definiţie, care se comportă ca şi cînd ele ar aştepta noi schimbări, se introduce — nemărturisit — în teorie o direcţie finalistă, contrară principiilor darviniste. Fără intrusiunea acestui principiu străin darvinismului, el nu poate explica acumularea lentă a unor proprietăţi noi.

În ceea ce priveşte cea de-a doua linie neodarvinistă, care preconizează variaţii bruşte, ea rezolvă greutăţile pe care cealaltă direcţie nu le-a putut învinge: variaţiile bruşte, nefiind insesizabile, pot fi considerate ca utile, deci — în mod consecvent — păstrate prin selecţie. Ea ridică însă probleme noi, care nu rămîn mai prejos de cele pe care cealaltă direcţie nu le-a putut soluţiona: anume modul în care schimbări bruşte, dar *întîmplătoare* rămîn totuşi coordonate între ele. Este clar: în măsura în care schimbările survenite brusc — şi care acţionează — sînt utile, ele trebuie să fie coordonate cu toate celelalte părţi ale aparatului vizual (ales ca exemplu) —, altfel ele strică funcţiunea. Aşadar, aceste schimbări bruşte, pentru a fi realmente utile, trebuie să varieze împreună, ele trebuie să rămînă solidare; în această concepţie, variaţiile bruşte par a se consulta între ele, pentru a nu strica acţiunea ansamblului. Şi iată-ne ajunşi la aceeaşi deviere finalistă de pe traseul accidentului pur. Cei care preconizează variaţiile bruşte, scrie Bergson, introduc pe uşa din dos un principiu misterios, care veghează asupra intereselor funcţiunii. În acest caz însă nu putem vorbi de variaţii accidentale.

Aşadar, conchide Bergson, „dacă variaţiile accidentale care determină evoluţia sînt variaţii insesizabile, ar trebui făcut apel la un demon bun — demonul speciilor viitoare — pentru a conserva şi a dezvolta aceste variaţii, deoarece această sarcină nu poate fi asumată de selecţie. Dacă, pe de altă parte, variaţiile accidentale sînt bruşte, vechea funcţie nu va continua să se exerseze, sau o funcţie nouă nu-i va putea lua locul decît în cazul în care toate schimbările survenite se completează în vederea îndeplinirii aceluiaşi act: ar trebui să recurgem deci din nou la demonul variaţiilor succesive" [4].

Reîntorcîndu-se la lamarckişti Bergson urmăreşte şi aici despicarea acestui curent în două direcţii. Cea mecanicistă, de care ne-am

[4] H. Bergson, *op. cit.*, p. 74.

ocupat în cele precedente, consideră dezvoltarea ca amprentă lăsată de mediul exterior asupra organismului pe calea unor mecanisme fizico-chimice şi explică ortogeneza, adică dezvoltarea ascendentă pe o linie definită, prin echivocitatea termenului de adaptare. Deosebirea dintre primele pete pigmentare care apar la vieţuitoare şi aparatul vizual complicat al moluştelor şi vertebratelor, scrie Bergson, este asemenea diferenţei de la o fotografie la aparatul de fotografiat. Dacă fotografia se mulează pe exterior, aparatul este o construcţie ce nu poate fi explicată prin acest mulaj, o construcţie la care participă sistemul nervos, muscular, osos etc., de origină endogenă diferită. Ca atare, neolamarckismul de tip mecanicist introduce şi el, nemărturisit, acea putere misterioasă de care a vrut să scape.

O a doua aripă a neolamarckismului are ca principiu fundamental aceeaşi înlocuire a întîmplării neodarviniştilor cu o evoluţie dirijată într-un sens determinat ; dar, în locul transformărilor fizico-chimice dirijate direct de mediul exterior, ei pun la baza evoluţiei un principiu intern de ordin psihologic, poziţie mult mai apropiată de cea a lui Bergson.

Lamarckismul însă, în ambele sale variante, atît în cea mecanicistă, cît şi în cea finalistă, poate explica dezvoltarea numai pe baza admiterii moştenirii caracterelor dobîndite, a menţinerii însuşirilor utile dobîndite de individ pe o linie determinată. Bergson, cu toată competenţa lui în domeniul biologiei, nu ia poziţie nici de astă dată în disputele cu caracter strict special, ca cea despre existenţa ori inexistenţa transmiterii însuşirilor dobîndite de individ în adaptarea sa individuală. Bergson se menţine, în legătură cu această problemă, la aspectul ei filozofic. El arată, pe baza părerii biologilor, că moştenirea caracterelor dobîndite, chiar dacă presupunem că ar exista — ceea ce este dubios —, poate apărea extrem de rar, cu titlul de excepţie. Aşadar, în nici un caz ea nu poate explica evoluţia. Ca atare, nici lamarckismul nu soluţionează marea problemă — şi, adăugăm noi, de o importanţă filozofică capitală — a evoluţiei speciilor.

Conform părerii lui Bergson, toate teoriile analizate în cele precedente conţin, alături de punctele şubrede arătate, şi adevăruri parţiale, idei juste, care trebuie integrate într-o nouă sinteză.

Înainte de a urmări concepţia proprie a lui Bergson, în care vom găsi, alături de idei diriguitoare din diferitele orientări, şi idei noi, proprii lui Bergson, toate structurate într-o nouă unitate, să ne oprim puţin la unele probleme care se ridică din analizele precedente.

Am mai amintit că firul logic, argumentaţia analizelor lui Bergson, îşi păstrează valabilitatea şi în zilele noastre. Cele două mari orientări, — neodarvinismul şi neolamarckismul —, precum şi şcolile din cadrul acestor orientări, sînt vulnerabile exact în direcţiile indicate de Bergson.

Fără a intra cîtuşi de puţin într-o dispută de strictă specialitate, vom face totuşi unele observaţii care se menţin pe plan filozofic.

Materialismul dialectic, care are la bază recunoaşterea primordialităţii materiei faţă de spirit, a introdus totodată o nouă viziune asupra materiei ; de multe ori însă nu sînt luate în consideraţie toate consecinţele pe care această concepţie le implică. Spiritul, cu atributele lui : conştiinţă, voinţă, activitate, finalitate, reflectare şi multe altele, este — în concepţia materialismului dialectic — rod al materiei superior organizate. Dar dezvoltarea nu este o mişcare cu ritm omogen ; în sintezele ei reale, nu mentale —, proprietăţi noi îşi fac apariţia dintr-o dată sau relativ subit.

Problema ivirii noului a constituit un punct de răscruce în toate sistemele filozofice. Una din faţetele cele mai importante ale dialecticii materialiste — şi mai greu de pătruns în profunzimea şi amploarea ei reală — exprimă relaţia dintre continuu şi discontinuu în dezvoltare. O mare parte, dacă nu chiar totalitatea filozofiei lui Bergson poate fi derulată şi ea în funcţie de acest fir central. Pentru a sintetiza pe scurt antecedentele, materialismul premarxist din toate timpurile pedala pe aspectul de continuitate a lumii ; în lumina lui, caracterul fantomatic al spiritului şi al atributelor lui dispare, cedînd locul unui proces natural şi inteligibil de evoluţie. Dar această concepţie care alunga misterele s-a dovedit, la o analiză mai pătrunzătoare, de o deplorabilă sărăcie : ea înlocuia explicaţia unui fenomen cu proiectarea lui în trecut ; reieşea că ceea ce vedem în prezent exista dintotdeauna, dar într-o formă minusculă, rudimentară sau schimbată. Ea înlocuia deci explicaţia apariţiei noului cu paravanul trecutului.

Într-o altă viziune a lumii — mai caracteristică idealismului decît materialismului (dar fără a absolutiza pînă la identificare) —, lumea prezenta un tablou de o nesecată bogăţie, care consta atît în varietatea ei ireductibilă, cît şi — mai ales — în creativitatea ei. Spiritul şi viaţa în general erau concepute în specificitatea lor, în ceea ce le opunea materiei inerte : în inventivitatea, noutatea, chiar genialitatea lor. Dar noutatea sfărîma cadrul evolutiv : gîndite în ireductibilitatea lor, spiritul şi chiar viaţa trebuiau insuflate din exterior.

Soluţia principială a materialismului dialectic nu este lesne de înţeles dacă dorim să pătrundem într-adevăr îndărătul unor cuvinte care cu timpul s-au standardizat. Conceptele au şi ele uzura lor : prin repetare, ascuţişul lor se toceşte ; ele ne devin familiare fără ca, eventual, să fi pătruns vreodată în intimitatea lor. Trenul este opera multor generaţii de fizicieni, care au scrutat tainele naturii ; „fero-saurii" vremurilor noastre materializează multe cunoştinţe, pe care nu le posedă nici fochistul, nici conducătorul care duc trenul la destinaţie. Conceptele — odată apărute — pot fi şi ele mînuite corect chiar la nivelul tehnicienilor. Să încercăm însă să înaintăm spre miezul incandescent al acelor concepte care vor fi vehiculele noastre.

Baza rezolvării dialectice a continuităţii şi discontinuităţii rezidă într-o descoperire care schimbă perspectiva din care universul

trebuie observat. Contradicția care reapare de cîte ori plonjările noastre ating fundul unui proces nu derivă din deficiența spiritului investigator, ci din obiect. Reiese că nu gîndirea noastră este punctul de reper fix al galaxiei fenomenelor ; dimpotrivă, orbitele gîndirii sînt determinate de centrul real al acesteia, care este contradicția. Mărginirea gîndirii intervine abia prin inserarea unui singur aspect într-un lanț de raționamente rigid, care exclude din coerența lui aspectul opus, la fel de real. Iar dificultatea — marea dificultate a unei gîndiri cu adevărat dialectice — constă în integrarea aspectelor contradictorii într-o unitate, care, spărgînd coeziunea formală tradițională, să se mențină totuși în cadrul unei coerențe de fond. Este ușor să afirmăm : continuitate și discontinuitate, nici una din ele separat, ambele împreună formează o unitate de contradicții etc. etc. Dar este nespus de greu să înțelegem întrepătrunderea lor, să nu le transformăm într-o simplă alternanță, împingînd pe prim plan, în funcție de oportunitatea contextului, unul sau celălalt din aspectele contradictorii.

Nu avem, evident, pretenția de a rezolva întrepătrunderea continuului și discontinuului, problemă care — datorită generalității ei — este infinită ca însăși cunoașterea. Vom indica însă un punct de reper — un concept, dacă vreți — al cărui conținut se precizează mereu și a cărui putere organizatoare și explicativă se evidențiază din ce în ce mai mult. Este conceptul de structură, iar procesul pe care acest concept îl sintetizează este studiat de diferite științe pozitive ; cibernetica însă aduce și aici o nouă lumină.

Structura în zilele noastre devine, într-o măsură crescîndă, un concept central, care nu poate fi ocolit. Ea aruncă lumina ei și asupra întrepătrunderii continuului și discontinuului, asupra modului în care, cu toată contradicția aparentă, un nou autentic, inexistent înainte, apare nu numai în cadrul vechiului, dar chiar din vechi.

O structură se realizează pe baza unei interdependențe, a unui șir neîntrerupt și reflexiv de acțiuni și reacții dintre un grup de fenomene, care dă naștere astfel unor legități noi, de ansamblu, ale întregului grup, legi de sistem ce-l leagă coeziv, opunîndu-se, negentropic, întregii lumi. Noutatea va fi deci întotdeauna caracteristica totalității, a sistemului, a structurii ; ea va diferi de legitățile elementelor componente care au generat-o. Noutatea ei nu derivă totuși din exterior, ci din caracteristicile elementelor ce concurează la edificarea ei ; dar noutatea fiind legea sistemului, ea nu va fi reductibilă la nici una din legitățile elementelor, dar nici la ansamblul lor. Din asamblarea particularităților componente nu derivă noua lege a sistemului : continuitatea prin discontinuitate se realizează prin structurare, și nu prin asamblare.

În acest fel, materialismul dialectic explică apariția unor proprietăți noi, autentic noi, în dezvoltare, fără a apela la forțe exterioare.

O asemenea proprietate, apărută prin structurarea materiei ce a dat naștere vieții, este finalitatea, care, pentru a putea fi deosebită

de alte soiuri de finalități concepute în alte curente filozofice, va purta și numele ei generic : finalitatea internă.

În toate concepțiile filozofice, cu excepția marxismului, finalitatea este considerată ca o intervenție exterioară, introdusă de forțe exterioare, ce nu poate fi investigată științific, nu poate proveni din materie, nu este inerentă ei. De aceea o concepție mecanicistă a materiei vii va căuta să o evite și chiar să o nege ; ea va ajunge însă în mod necesar la contradicții — semnalate în cele precedente de Bergson —, la paradoxuri chiar, fiind nevoită să admită tacit ceea ce neagă în principiile ei ; idealismul, dimpotrivă, îi rezervă funcția de martor principal menit să decidă vechea dispută în favoarea lui.

Față de o concepție radical mecanicistă, care, după cum am văzut, se lovește cu necesitate de o finalitate pe care nu o poate nici evita, nici explica ; față de o concepție finalistă, care introduce din afară forțele ce dau cont de evoluție, materialismul dialectic — și, trebuie să adăugăm în acest context, fiind vorba de Bergson, panteismul — caută motorul evoluției într-o finalitate inerentă materiei vii. Dar în afara acestui singur punct de contact [5], cele două concepții se deosebesc radical, mai ales în conceperea *originii* acestei finalități interne. Pentru materialism, finalitatea internă ia naștere *nu* prin depășirea cauzalității, a materialității, a determinismului, ci constituie una din fațetele acestora. Pentru panteism, finalitatea internă reprezintă o participare a vieții la divinitate, o spărtură a determinismului, căruia îi este supusă materia inertă. Altele fiind originile finalității interne în cele două concepții, altele vor fi semnificația și consecințele lor filozofice. În materialism, investigarea evoluției va contribui la precizarea și întărirea unei concepții dialectice a determinismului ; în panteism, ea va conduce la o concepție idealist-obiectivă clasică.

Engels, la vremea sa, a indicat forța ce regizează evoluția în finalitatea internă, care nu este decît un *alter-ego* al determinismului. El a rezolvat această problemă principial, deschizînd direcții de cercetare, fără ca, pe vremea lui, să se fi putut rezolva și nici măcar semnala mecanismul concret prin care determinismul dă naștere finalității. Determinism și finalitate, mecanicism și creație, ca și materie și spirit, sînt concepte — deci realități — diamentral opuse. Pe vremea lui Engels, căutarea determinării reciproce a polilor opuși deriva doar din cerințele metodologice ale dialecticii.

În epoca noastră însă, cibernetica proiectează o lumină nouă de o semnificație filozofică incomensurabilă asupra mecanismului acestui proces. Finalitatea, tinderea către scop, a putut fi inoculată unor mașini care, după cum bine știm, sînt mecanisme ce funcționează pe baza celei mai rigide cauzalități. În fața ochilor noștri, creată de mîini omenești, finalitatea ia naștere din cauzalitate. Pe baza unei informări continue, pe baza *feed-back*-ului, fiecare frîntură

[5] Semnalăm că un punct solid de contact între concepția materialistă și Hegel derivă din panlogismul lui, care nu este decît o formă specifică a panteismului.

de mişcare a fiecărei piese este înregistrată, schimbată, coordonată în permanenţă, în aşa fel încît mişcările pur cauzale se sumează într-o tindere către un ţel.

Maşinile cibernetice pot fi considerate ca *modele* ale unor procese vitale.

Se pune însă întrebarea: ce este un model şi care este semnificaţia modelului pentru teoria cunoaşterii? Este modelul *o reflectare* a realităţii, ori el este o simplă construcţie arbitrară? Cu alte cuvinte, într-o modelare materială — deoarece în cazul nostru nu este vorba de o modelare matematică ori teoretică, ci de una materială —, constituirea finalităţii pe baze cauzale în maşinile cibernetice mimează oare fidel procesul viu, ne dezvăluie esenţa lui, ne arată — ca într-o oglindă — cum a luat naştere *in vivo* finalitatea, sau el este un joc reuşit şi util, care — asemenea păpuşii care spune „ma-ma" — imită aparenţa unui fenomen, funcţiunea lui, rezultatul lui pe baza unor procese şi a unor structuri ce nu au nimic comun cu desfăşurarea vieţii? [6].

Semnificaţia filozofică a modelării, chiar şi a celei materiale, raportul ei cu reflectarea, este clarificată încă insuficient. Dar, după părerea mea, cele două poziţii extremiste formulează de fapt cazurile limită. Un proces modelat material poate fi doar întîmplător perfect simetric — în esenţa sa şi în toate detaliile sale — cu procesul care i-a servit drept model, presupunînd, bineînţeles, ca în cazul nostru, că procesul ce urma să fie modelat nu este cunoscut în mecanismul său, şi modelul serveşte investigarea procesului însuşi. Modelarea include posibilitatea similitudinii perfecte, dar nu o pretinde. La fel, cel puţin teoretic, un rezultat analog poate fi obţinut prin căi complet diferite. Căi absolut diferite, fără nici o apropiere — nici măcar structurală — din care derivă totuşi rezultate similare constituie tot o posibilitate cu un grad de probabilitate redus. Modelarea, credem, se mişcă între aceste posibilităţi improbabile, între aceste cazuri limită. Ea poate fi deci mai mult sau mai puţin similară cu procesul necunoscut pe care îl reprezintă, posibilitatea cazurilor-limită — identitate perfectă ori diferenţă totală — fiind redusă.

Ar fi, aşadar, exagerat să spunem că, datorită modelării cibernetice, mecanismul complet al generării finalităţii pe baze cauzale se află în mîinile noastre, că sîntem stăpîni pe el, aşa cum sîntem stăpîni pe formarea apei dintr-o moleculă de hidrogen şi una de oxigen. Mai mult chiar, am omis în cele precedente că scopul nu ia naştere în maşinile cibernetice, ci este introdus în maşină prin programarea iniţială. Maşina realizează doar acest scop.

Şi totuşi modelarea cibernetică a proceselor vitale, luînd chiar cazul cel mai nefavorabil ca bază — şi sîntem obligaţi să avem în

[6] După părerea unora, modelarea rezultatului nici nu poate fi numită modelare. Vezi *Experienţa pe modele cibernetice şi valoarea ei gnoseologică* de Marta Bacal, G. Comşa, Mihai Grecescu şi Eli Katz în volumul *Materialismul dialectic şi ştiinţele naturii*, Bucureşti, Editura politică, 1965. În schimb, alţii (Klaus), o admit.

vedere acest caz — ne spune extrem de mult. Ea ne spune — chiar şi în cazul-limită cel mai nefavorabil — că *există posibilitatea* ca finalitatea să se realizeze pe baza unor mecanisme cauzale. Această posibilitate constituie deja o bază suficient de solidă pentru demonstrarea justeţei liniei de interpretare materialist-dialectică. La aceasta trebuie să mai adăugăm că am pornit de la cazul-limită cel mai nefavorabil, care este totodată extrem de improbabil.

Dacă mai adăugăm probabilitatea mult mai mare a unui izomorfism real între procesul modelat de maşină cu cel vital pe care vrem să-l cunoaştem pe această cale, reiese că, probabil, deţinem o cheie care ne va deschide cîteva din cele şapte porţi în dosul cărora stă zăvorît secretul evoluţiei. Dar să nu uităm că, vorbind de secretul evoluţiei, ne referim la dominarea perfectă, precisă a unui mecanism; pentru o concepţie filozofică însă care se formează pe baza cunoaşterii direcţiilor şi a descifrării semnificaţiei lor, modelarea finalităţii, deci, cel puţin, reconstituirea pe calea posibilului a mişcării care se îndreaptă către un scop pe baze strict cauzale, este suficientă pentru a tăia toate capetele balaurului agnosticismului. Pentru o concepţie filozofică, pentru determinarea sensului, a semnificaţiei finalităţii, cibernetica a furnizat de acum probe suficiente care atestă justeţea materialismului dialectic.

Să ne întoarcem acum la unele momente ale argumentaţiei stringente a lui Bergson — lîngă care am trecut fără a ne opri — cu ajutorul cărora Bergson vrea să demonstreze incoerenţa neodarvinismului, în special a şcolii lui De Vries, intrusiunea unei finalităţi străine de mutaţiile bruşte întîmplătoare de ordin fizico-chimic. „Trebuie acum ca toate (este vorba de diverse mutaţii bruşte — *C. D.)* să se schimbe în acelaşi timp şi ca fiecare să le *consulte* (subl. ns. — *C. D.)* pe celelalte" [7]. Pe vremea lui Bergson, o asemenea „consultare" între organele constituante ale ochiului, de exemplu (denumirea, cu toată sugestivitatea ei, nu este cea mai fericită, ea este voit antropomorfică, pentru a scoate în evidenţă introducerea unui principiu străin, finalist), nu putea fi explicată prin mecanisme fizico-chimice. În perspectiva ciberneticii însă, introducerea unei asemenea finalităţi interne nu sparge coerenţa unui sistem al cărui principiu de bază este reconstituirea mecanismului fizico-chimic al evoluţiei. Aceeaşi sete de explicaţii către care cibernetica a deschis calea există în nenumărate pasaje ale criticii bergsoniene, de exemplu în problema creării aparatului vizual ca replică pe linia lamarckiană. Luciditatea şi consecvenţa cu care Bergson analiza, pe vremea lui, slăbiciunile diverselor sisteme ce căutau să dezlege enigma evoluţiei au scos în evidenţă cu multă pregnanţă că cele mai mari breşe atît ale neolamarckismului, cît şi ale neodarvinismului se aşază pe o axă comună — aceea a necesităţii integrării în teorie a unei finalităţi interne la toate nivelele vieţii. Or, modelarea cibernetică

[7] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 71.

a finalității a deschis un drum către această integrare pe baza principiilor deterministe, și nu prin negarea lor.

Bergson însă a pornit pe o altă cale. El a pornit pe altă cale atunci cînd cibernetica nu exista încă ; dar exista dialectica hegeliană, ca și cea materialistă ; în principiu deci exista o rezolvare dialectică, care îngloba finalitatea, spontaneitatea, creația în determinism.

Bergson însă le va contrapune. În propria sa teorie — filozofică, bineînțeles, nu biologică —, el acceptă ideea darvinistă a dezvoltării prin variații germinale, nu somatice, respinge însă caracterul pur întîmplător al acestora, așezarea întîmplării la temelia evoluției. Din lamarckism reține ideea unei direcții definite a evoluției și a unui principiu de ordin *psihologic* care o dirijează, înlăturînd orice explicație de ordin fizico-chimic. Bergson încearcă pătrunderea procesului evoluției pe calea participării, a trăirii, prin intuiția duratei.

Am amintit în cele precedente că Bergson vede în concepțiile care, în ultimă instanță, se reduc fie la mecanicism, fie la finalism o lipsă inerentă inteligenței umane, care proiectează asupra universului propriul său mod de funcționare, o îmbinare de cauze mecanice și scopuri dinainte stabilite. Ceea ce deosebește net, după Bergson, procesul însuși în durata sa reală, de aceste principii retrospective, care încearcă reconstituirea procesului încheiat pe baza propriilor lor legi de funcționare, este creația propriu-zisă, apariția necontenită a noului, ce nu poate fi prevăzută, ci doar explicată ulterior, ceea ce este altceva. Diferența pe care Bergson o face între desfășurarea evoluției, care este *veșnic creatoare*, nouă, imprevizibilă, găsind soluții neașteptate, și explicația ulterioară a acestui proces pe baze mecaniciste sau finaliste ține de miezul doctrinei bergsoniene. „Durata reală este aceea care mușcă din lucruri și care lasă amprenta dinților săi..., din moment ce ieșim din cadrul în care mecanicismul și finalismul radical au închis gîndirea noastră, realitatea ne apare ca o țîșnire neîntreruptă de noutate" [8].

Aici, cîteva observații. Prima se referă la ideea imprevizibilului, a creației. Într-o concepție dialectică a evoluției, spontaneitatea, creația își găsesc locul, dar nu *alături* de legi determinate, ci realizîndu-le cu un anumit grad de libertate. Spontaneitatea, creația nu sînt complementare necesității ; ele nu apar prin încălcarea legilor. Într-o concepție dialectică, nici creația, libertatea, dar nici domnia legilor nu sînt absolute ; dimpotrivă, ele se îngrădesc reciproc. Bergson nu neagă nici el existența simultană a spontaneității și a determinismului, dar el le încremenește în această simultaneitate. În concepția lui, spontaneitatea, creația vor rămîne exterioare legilor ; ca într-un joc cu scrînciobul, înălțarea uneia va determina coborîrea celeilalte. Bergson nu va fi deci în fals cînd va pleda existența creației, a spontaneității în evoluție, și acest nerv vital al bergsonismului — demonstrarea creației, a libertății — constituie unul din

[8] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 49—50.

farmecele lui Bergson; eroarea lui constă în *separarea*, în exterioritatea în care plasează creaţia faţă de legi, sistemul lui filozofic fiind clădit pe afirmarea acestei libertăţi *pure*.

O a doua observaţie se referă la distincţia specific bergsoniană între procesul însuşi şi reconstituirea lui ulterioară. În această idee, care devine la Bergson o cerinţă metodologică, filozoful francez a sesizat, după părerea noastră, un adevăr important, căruia îi atribuie însă dimensiuni exagerate. Din păcate, în acest cadru nu putem analiza, ci doar semnaliza problema.

În fine, cea de a treia observaţie va viza o slăbiciune inerentă bergsonismului, sistemului intuiţionist. Prin analize critice pătrunzătoare — şi, am putea adăuga, prin suflul epic care îl caracterizează —, Bergson îşi conduce cu măiestrie cititorii pînă la necesitatea unei noi viziuni filozofice în care să găsească rezolvare problemele ce au fost demonstrate ca insolubile în concepţiile supuse criticii (în cele precedente, mecanicismul şi finalismul). Bergson însă, în întreaga sa operă, nu va putea decît *să schiţeze* propria sa viziune. Tot ce nu este critica altor concepţii, ci partea de construcţie proprie în filozofia lui, este redat ca intuiţie, trăire, care trebuie pătrunse prin căi extraraţionale. Din acest motiv, propria sa viziune nu va putea fi captată în concepte precise, înşiruită în raţionamente coerente. Bergson îşi conduce cititorii cu raţionamentele sale doar pînă la porţile sistemului său, aici îi părăseşte, dîndu-le ca ghid doar cîteva imagini plastice. Această deficienţă a bergsonismului va fi teoretizată chiar de el; prevenim, aşadar, pe cititorii noştri, ca după o pregătire atît de minuţioasă a terenului, să nu se aştepte la ceea ce li s-ar părea, probabil, o continuare firească, la dezvoltarea ideilor lui Bergson despre creaţie, schiţate în prealabil.

Într-adevăr, pagini de o rară frumuseţe literară, pline de sugestivitate sînt dăruite ideii *ţîşnirii* noului; conceptualizate însă, ele nu adaugă analitic prea mult acestei idei. În concepţia bergsoniană, varietatea *formelor* vieţuitoarelor nu derivă exclusiv din adaptare, cu atît mai puţin dintr-un plan dinainte stabilit: „spontaneitatea vieţii se manifestă aici printr-o continuă creaţie de forme care se succed altor forme" [9].

Creaţia formelor diverse ale vieţii este realizarea unor posibilităţi inerente materiei (realizarea posibilităţii se va închega ulterior într-o teorie prin adăugarea unor note ce contrazic într-o oarecare măsură această concepţie). Această încărcătură nemărginită cu posibilităţi de creaţie, care există, după Bergson, la originea vieţii, este denumită de el *elan vital*. „Unitatea vieţii este în întregime în elanul care o împinge pe calea timpului, armonia nu este în faţă, ci în spate. Unitatea vine dintr-un vis-a-tergo: ea este dată la început ca un impuls, ea nu este pusă la capăt ca o atracţie" [10].

---

[9] H. Bergson, *L'Evolution, créatrice*, p. 94.
[10] *Ibidem*, p. 113.

Elanul vital este interpretarea idealistă a unor serii de fenomene, derivate dintr-o finalitate internă, asupra cărora cibernetica aruncă o lumină cu totul nouă. În acest sens vom cita un pasaj semnificativ din Bergson. „Cînd ne gîndim la elementele infinitezimale fără de număr care concură la geneza ființei vii, cînd ne gîndim că ar ajunge lipsa ori deviația unui singur element din această mulțime pentru ca nimic să nu mai meargă, prima mișcare a spiritului este *de a pune această armată de lucrători sub supravegherea unui contramaistru competent* (subl. ns. — *C. D*), a «principiului vital» care ar repara în fiecare secundă greșelile comise, ar corija efectele devierilor, ar repune totul la locul lui ; prin aceasta se încearcă exprimarea diferenței dintre ordinul fizic și cel vital, în cel dintîi combinațiile aceloraşi cauze dînd naștere aceloraşi efecte de ansamblu, pe cînd în cel de-al doilea este asigurată *stabilitatea efectului chiar atunci cînd cauzele variază* [11]. „Principiul vital" sau „elanul vital" este, așadar, un concept în al cărui conținut intră toate aspectele de *autoreglare* ale organismului viu, ale finalității interne a acestuia. Cu o forță și coerență deosebită a raționamentelor, Bergson ajunge să formuleze tot ceea ce, la începutul secolului, nu putea fi explicat pe baze cauzale. În acest fel, în teoriile lui Bergson apar formulate destul de închegat, ca probleme insolubile pe baze cauzale, *ca într-un tipar negativ*, ceea ce ulterior cibernetica va lumina într-un sens pozitiv, dezvăluind mecanismele cauzale ale autoreglării, ale menținerii aceloraşi efecte chiar în cazul variației cauzelor, al hegemoniei funcțiunii față de organe. Cibernetica *va dizolva* finalitatea în cauzalitate. Dar formularea fie și într-un tipar negativ, a unor principii de o importanță excepțională pentru înțelegerea vieții, este opera unui mare filozof, iar interpretarea idealistă *a tot ceea ce nu este încă cunoscut* — un principiu comun căruia i se înfeudează toți marii filozofi idealiști ai lumii. Fenomenele neinvestigate încă științific constituie rezervorul comun din care se alimentează toate sistemele idealiste.

Bergson nu s-a oprit însă la sintetizarea acelor aspecte ale vieții care nu pot fi înțelese fără o finalitate internă. Din interpretarea idealistă a acestor fenomene, în special a hegemoniei funcțiunii față de organe, a menținerii efectului prin cauze diverse, a autoreglării, iau naștere teorii întregi, care, pornind din acest punct, deviază din ce în ce mai mult în direcții false.

Astfel, importanța primă pentru organism a menținerii funcțiunii, pe care o realizează chiar cu variația cauzelor, îl va afunda pe Bergson tot mai adînc într-o concepție indeterministă, care va culmina într-un spiritualism net. El va considera deci că „rolul vieții este de a insera indeterminarea în materie. Nedeterminate, vreau să spun imprevizibile, sînt formele pe care ea le creează pe parcursul evoluției sale. Din ce în ce mai indeterminată, vreau să spun din ce în ce mai liberă, este activitatea la care aceste forme trebuie să

[11] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 246.

servească drept vehicule. Un sistem nervos, cu neuronii plasaţi cap la cap, în aşa fel încît la extremitatea ficăruia dintre ei se deschid căi multiple la care se pun atîtea întrebări, este un veritabil *rezervor* de indeterminare" [12]. Viaţa, considerată ca indeterminare, va fi deci opusă materiei aservite unor legi inexorabile. Ea va urca panta pe care materia coboară. De fapt, la Bergson pledoaria actului liber, opus determinismului, este anterioară analizei evoluţiei vieţii; concluzia primei sale opere, a *Essai...*-ului este libertatea voinţei. Dar afirmarea acestei libertăţi, argumentată destul de scolastic în această primă operă, îşi primeşte fundamentul abia prin viziunea bergsoniană a evoluţiei.

Separarea finalităţii interne de cauzalitate, considerarea finalităţii în exterioritate ca o entitate diferită, se va lărgi într-un divorţ categoric între spirit şi materie, generînd din punct de vedere logic spiritualismul bergsonian.

Analitic şi sistematizat Bergson distinge deci în conceptul elanului vital următoarele sensuri majore, care, după părerea lui, sînt — toate — date strict experimentale :

1) Ştiinţa este departe de a putea furniza o explicaţie fizico-chimică a vieţii. Constatarea se transformă la Bergson în cerinţă metodologică, — viaţa nu va putea fi înţeleasă niciodată pe această cale.

2) Viaţa nu se dezvoltă pe baza accidentului; direcţia ei este una determinată.

3) Această direcţie determinată nu este imprimată de condiţiile mediului exterior.

4) Prin „elanul vital", Bergson semnalizează originalitatea soluţiilor viului, în loc de a exclude sistematic această creativitate din principii şi a o admite tacit în fapt.

5) Simplitatea funcţiunii coordonatoare, care din exterior apare ca o reglare miraculoasă a elementelor fără de număr.

6) Materia apare în faţa acestui elan ca un obstacol de învins.

7) Elanul include, într-o stare de implicaţie reciprocă, direcţiile care în cursul dezvoltării se vor dedubla [13].

Este oare elanul vital într-adevăr un concept care sintetizează o serie de date strict experimentale ? Ne îndoim. El este un concept mixt, format din elemente eterogene : din constatări inegale ca exactitate, bazate mai mult pe golurile neacoperite de experienţă decît pe rezultatele ei pozitive, constatări ce includ prin însăşi formularea lor o luare de poziţie; dar alături de cartografierea hiatusurilor şi de teoretizarea lor el cuprinde şi construcţii de un subiectivism şi arbitrariu absolut, pe care nici chiar perspectiva izolată a insuficienţelor experienţei nu le poate susţine.

[12] H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 137.
[13] Vezi H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Felix Alcan, 1932, p. 118 şi urm.

Să le luăm pe rînd.

1. Este adevărat că știința este departe de a furniza o explicație fizico-chimică a vieții. Bergson, în această problemă, sesizează, după părerea noastră, un aspect real și chiar de mare importanță al unui proces complex; dar el îl reliefează într-atît, încît acoperă alte aspecte, și ele reale și de mare importanță. Am discutat în cele precedente problema continuității și discontinuității în dezvoltare. Cu această ocazie am arătat că structura superioară nu poate fi redusă la caracteristicile elementelor care totuși, în ultimă instanță, o compun. Bergson atinge adevărul, după părerea noastră, afirmînd că angajîndu-se strîmt și unilateral pe calea reducerii la chimie se pierde specificitatea vieții.

Pe baza noilor structuri, apar caracteristici noi, autentic noi. Dar aceste caracteristici noi ale totalității, ale vieții nu plutesc deasupra elementelor componente fără legătură organică cu ele, cum le concepe Bergson — teoretician al calității, al discontinuului. Dimpotrivă, ceea ce caracterizează legile noii structuri, ale vieții sînt organicitatea legăturii dintre ansamblu și părți, multitudinea de relee pe care informația și comanda circulă în ambele sensuri. Noile legi ale vieții vor imprima chiar elementelor componente proprietăți noi, pe care ele nu le aveau în starea lor izolată. Investigarea analitică a componentelor va fi deci o direcție inevitabilă și de mare fecunditate. Într-adevăr, din perioada în care Bergson și-a scris opera și pînă în zilele noastre, acest drum barat de principiile metodologice ale lui Bergson, de inscripția bergsoniană: atenție, fundătură! și-a demonstrat din plin eficacitatea. Iar eficiența nu poate fi ruptă de cunoașterea esenței.

Viața nu poate fi înțeleasă pe calea unor investigații care nu depășesc orizontul chimiei; aici Bergson are, după părerea noastră, dreptate. Dar cunoașterea ei nu se realizează nici prin excluderea chimiei, cum vrea Bergson. Unilateralității celor două direcții îi ia locul o orientare complexă, suplă, către care cibernetica deschide perspective noi.

2. Afirmația categorică a direcției determinate a vieții întrece cu mult domeniul datelor experimentale. Ea este o interpretare căreia nu i se poate nega, totuși, o anumită plauzibilitate.

3. O altă afirmație apodictică, bazată pe izolarea cu mare luciditate a momentelor inexplicabile în acel timp ale adaptării; cibernetica, după cum am relevat pe parcurs, a deschis calea soluționării lor.

4. Noutatea soluțiilor și inventivitatea viului, fapte care merită să fie consemnate în lupta cu o concepție deterministă rigidă, pentru care tot ce există a fost înscris în starea nebuloasei inițiale. Faptul permite însă diverse interpretări.

5. În investigarea relației dintre funcția coordonatoare și elementele fără de număr, Bergson a apropiat surprinzător — cu filmul lui negativ — cibernetica. Clarviziunii bergsoniene a dificultăților —

insurmontabile la vremea lui, dar nu principial nedepăşibile, după cum o dovedeşte istoria — nu-i putem nega meritele.

6. Idee formulată echivoc. Într-adevăr, viaţa se caracterizează prin lupta împotriva creşterii entropiei, printr-o rezistenţă permanentă faţă de acţiunea dezorganizatoare a mediului ambiant. În acest sens fundamental, viaţa învinge mereu „obstacolul materiei". Nu putem nega deci că Bergson atinge şi aici un adevăr, mai precis integrează în concepţia lui elemente de termodinamică cunoscute de acum la începutul secolului, fără ca, pe atunci, importanţa generală, biologică şi filozofică a conceptului de entropie să se fi reliefat ca în zilele noastre. Totuşi, dacă am atribui ideii lui Bergson numai acest conţinut, am exagera. Bergson se referă deci într-adevăr la ceva real vorbind despre panta pe care viaţa o urcă, iar materia neorganizată o coboară. Dar el interpretează acest fapt într-un mod propriu sistemului său, care sugerează caracterul spiritual al acestui proces, denumindu-l elan vital, străin şi opus materiei, pe care trebuie s-o învingă. În această calitate, ea este o construcţie subiectivistă şi arbitrară, care nu se sprijină pe nimic.

7. Implicaţia reciprocă a direcţiilor se revarsă într-o teorie a posibilităţii şi realităţii, contradictorie, după părerea noastră, avînd aspecte biologice, logice şi metodologice semnalate deja, dar de care nu ne putem ocupa în acest cadru.

În locul unor concluzii uzuale, al unei sintetizări în cîteva fraze ce ar reda sărăcit conţinutul celor expuse mai amplu, preferăm să atragem atenţia că bergsonismul exercită o putere de atracţie irezistibilă asupra multor cititori.

Semnalăm că Bergson este accesibil, scrie frumos, captivant, cu stilul unui literat de mare talent, că el apelează nu numai la raţiune cu o argumentaţie de mare stringenţă, ci şi la participarea integrală, afectivă şi emoţională a cititorului. Or, această participare poate fi cu greu refuzată. În aceasta constă una din secretele popularităţii — fără precedent, credem, în toată filozofia burgheză — a lui Bergson. Lectura lui Bergson rămîne imprimată în conştiinţa multora cu semne adînci, deoarece, în numeroase detalii, cititorul „simte" adevărul. Un asemenea „adevăr" atractiv este, printre altele, pledoaria lui Bergson împotriva unei viziuni rigide, osificate, mortificate a vieţii, pledoarie bazată pe o argumentaţie viguroasă. A proiecta concepţia marxistă asupra acestor adevăruri înseamnă a indica locul, rolul şi semnificaţia lor reală — alta decît aceea preconizată de Bergson — pentru ansamblul procesului cunoaşterii, înseamnă a desface aceste grăunţe de adevăr, originale şi atractive, din aliajul în care ele sînt prezentate de Bergson, şi de dragul cărora, neputîndu-le separa, mulţi riscă să accepte întregul sistem, cu toate concluziile şi consecinţele lui.

CERCETĂRI SOCIOLOGICE ASUPRA MIŞCĂRII INOVATORILOR

Dezvoltarea mişcării inovatorilor constituie un fenomen profund semnificativ al realităţii socialiste. El mărturiseşte asupra creşterii nivelului profesional al clasei noastre muncitoare, asupra dezvoltării personalităţii muncitorului şi aptitudinilor sale, asupra contribuţiei creatoare a maselor la înfăptuirea progresului tehnic în ţara noastră.

*În cadrul cercetărilor întreprinse de colectivul sectorului de materialism istoric al Institutului de filozofie asupra unor implicaţii şi consecinţe sociale ale progresului tehnic în ţara noastră, s-au investigat într-o serie de întreprinderi industriale şi problemele mişcării inovatorilor *. Publicăm mai jos unele rezultate ale acestor cercetări, care reprezintă fragmente dintr-un volum în curs de pregătire.*

PREGĂTIREA ŞCOLARĂ ŞI VECHIMEA ÎN MUNCĂ A INOVATORILOR

DE

MARIA MICU

Venind în contact direct cu obiectele muncii şi lovindu-se de dificultăţi, oamenii au învăţat să caute soluţii noi, să inventeze posibilităţi de rezolvare a acestor greutăţi. „O întrebare urmată de un răspuns : iată ce este invenţia", scria Gabriel Tarde [1]. Inventatorii, ino-

* La culegerea datelor în uzinele „Clujana" şi „Electromotor" Timişoara, un ajutor preţios au dat tovarăşii V. Degan şi Mihu Achim de la Universitatea din Cluj, Sencu şi Doţiu Petre de la Universitatea Timişoara, cărora le mulţumim pe această cale. Exprimăm de asemenea mulţumiri tovarăşilor de la cabinetele tehnice din toate uzinele investigate, care ne-au ajutat permanent în cercetările noastre.

[1] Gabriel Tarde, *Legile sociale*, Edit. Cultura naţională, Bucureşti, 1924, p. 91.

vatorii din orice domeniu al activității omenești se definesc ca oameni care caută să dezlege o problemă, să găsească o soluție nouă, superioară pentru rezolvarea unor dificultăți, a unor întrebări ivite în raza lor de activitate, să perfecționeze metodele existente.

Calitatea acestor soluții, valoarea creației inovatoare depind însă în mare măsură de însușirile autorilor lor. Între acestea, gradul de instruire școlară și experiența de muncă constituie elemente centrale, definitorii pentru personalitatea inovatorilor. În procesul de meditație asupra inovației, de la nașterea ideii în mintea inovatorului și pînă la înfăptuirea ei concretă, sînt solicitate felurite cunoștințe de specialitate și de cultură generală, dobîndite fie în cadrul pregătirii școlare, fie datorită experienței practice de producție.

Fără îndoială, nu se poate stabili o corelație cauzală directă și univocă între *pregătirea școlară* și activitatea de inovare. Absolvirea cursului mediu sau universitar de către un număr de indivizi nu asigură încă, implicit, obligatoriu, participarea lor la activitatea de creație. Dar, prin înarmarea lor cu un bagaj de cunoștințe de specialitate și culturale, instruirea școlară sistematică favorizează, desigur, o asemenea activitate.

În cercetarea efectuată în 10 întreprinderi aparținînd industriei constructoare de mașini, chimice și ușoare am urmărit să cunoaștem, pe lîngă alți indicatori, care este nivelul de pregătire școlară și vechimea în muncă a inovatorilor.

Întrucît factorul „pregătire școlară" determină o anumită stratificare profesională și funcțională a salariaților, considerarea nediferențiată a colectivității de inovatori, independent de diviziunea ei pe categorii de salariați, ar estompa deosebirile. Analiza caracteristicii pregătirii școlare am făcut-o deci separat, în cazul fiecărei categorii de salariați : muncitori, maiștri și tehnicieni-ingineri.

Pentru a examina pregătirea școlară a inovatorilor, am folosit categoriile de pregătire școlară utilizate curent în statistică, și anume : 1—4 clase, 5—7 clase, școală profesională, școală tehnică, școală medie și facultate.

Dăm mai întîi un tabel totalizator (nr. 1) pentru întreaga colectivitate luată laolaltă, urmat apoi de analiza diferențiată pe categorii.

Tabelul nr. 1

Structura după școli absolvite a inovatorilor pe anii 1959—1964

Total inovatori		Pregătirea școlară											
		1—4 cl.		5—7 cl.		Șc. profes.		Șc. tehn.		Șc. medie		Facultate	
N*	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
2 589	100	234	9,0	446	17,1	845	32,7	425	16,7	206	7,8	433	16,7

* N = cifra absolută.

Analizînd pe o perioadă de 6 ani grupul de inovatori-muncitori din cinci întreprinderi constructoare de mașini (vezi tabelul nr. 2),

Tabelul nr. 2

Structura după şcolile absolvite a inovatorilor muncitori din întreprinderile constructoare de maşini pe anii 1959–1964 *

Uzina	Total inovatori muncitori	Pregătirea şcolară (în %)				
		1–4 clase	5–7 clase	Şc. prof.	Şt. tehn.	Şc. medie
		1	2	3	4	5
„Steagul roşu"	234	21,8	32,4	37,2	3,1	5,5
„Rulmentul"	146	8,2	23,3	53,5	5,5	9,5
„Tractorul"	266	24,9	35,5	33,3	2,6	3,7
„Independenţa"	198	11,1	30,3	50,5	2,0	6,1
„Electromotor"	126	—	30,1**	61,1	0,8	8,0
Total	970	15,6	31,2	44,4	2,6	6,2

* La „Steagul Roşu" şi „Rulmentul", datele se referă la perioada 1959–1963.
** La „Electromotor", categoria 5–7 clase cuprinde şi categoria şcolară 1–4 clase.

am constatat că cel mai mare număr de inovatori au şcoală profesională (44,5% pe ansamblul acestor întreprinderi).

Cărui fapt se datoreşte numărul mare de inovatori cu şcoală profesională [2] ? Prin conţinutul său instructiv educativ, şcoala profesională oferă oare elevilor săi posibilităţi sporite, ce pot fi fructificate în munca de creaţie tehnică ? Amintim numai, pe scurt, că şcoală profesională dă elevilor săi o pregătire practică în vederea exercitării unei meserii şi o instruire teoretică ştiinţifică şi de cultură generală[3]. Ponderea deosebită pe care planul de învăţământ o acordă disciplinelor tehnice generale şi de specialitate favorizează însuşirea de către elevi a o serie de cunoştinţe tehnice-profesionale, cunoştinţe de matematică, de fizică, chimie etc. În elaborarea unor inovaţii, asemenea cunoştinţe sînt deosebit de utile. Procesul de căutare a unor soluţii tehnice superioare celor existente, realizarea de modificări tehnice sau tehnologice care să răspundă unor necesităţi reale din uzină, întocmirea schiţelor şi a motivaţiei economice a inovaţiei solicită gîndirea inovatorului pe acest făgaş[4]. Cu alte cuvinte, putem spune că, cel puţin din punctul de vedere al pregătirii şcolare, muncitorii cu şcoală profesională sînt „înarmaţi" pentru creaţia tehnică (adică cunoştinţele şi deprinderile însuşite sînt o premisă pentru efectuarea de inovaţii tehnice).

[2] Desigur că numărul inovatorilor cu şcoală profesională depinde şi de ponderea absolută a absolvenţilor acestei şcoli în totalul muncitorilor, aspect pe care-l analizăm în altă parte.

[3] O prezentare mai amplă a cuantumului şi naturii cunoştinţelor pe care le oferă şcoala profesională, vezi în următoarele lucrări: *Tematici de programe şcolare pentru şcolile profesionale. Anul şcolar 1960—1961*, Bucureşti, 1961; vezi şi *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 284—285.

[4] „Cunoştinţele dobîndite în şcoala profesională — ne spunea, într-o convorbire, inovatorul Arcaş Nicolaie, modelor metale la «Independenţa» din Sibiu — mi-au permis să cunosc bine meseria şi astfel am putut găsi şi realiza unele soluţii tehnice superioare în rezolvarea unor neajunsuri, ca, de exemplu, modificarea turnării ramelor de la filtrul cu saci".

Raportul dintre pregătirea şcolară a inovatorilor şi activitatea lor creatoare este însă deajuns de complex ; pe parcursul cercetării ni s-au ridicat o serie de întrebări în acest sens. Este vorba mai ales despre ponderea destul de mare pe care o are categoria inovatorilor cu pregătire şcolară mai redusă. Din tabelul nr. 2 rezultă că procentul inovatorilor cu 5—7 clase se ridică la 31,2%. Mai mult, dacă totalizăm coloanele 1 şi 2, constatăm că ponderea inovatorilor avînd pregătirea în limitele 1—7 clase elementare este ceva mai ridicată decît cea a inovatorilor cu şcoală profesională. Cum se explică această situaţie ?

Şcoala elementară dă elevilor săi o bază formată din cunoştinţe de cultură generală şi unele — foarte puţine — deprinderi practice. Pregătirea elementară are, desigur, însemnătate pentru profilul profesional al muncitorilor, deoarece creează *premise* pentru însuşirea ulterioară a culturii lor profesionale. Dar prin sine însăşi ea nu este suficientă pentru a satisface solicitările activităţii de creaţie tehnică. Activitatea inovatoare presupune cunoaşterea amănunţită a meseriei, a locului de muncă, or, şcoala elementară nu poate realiza asemenea obiective. Analiza în sine, pe care am făcut-o pînă aici, a indicatorului privind gradul de instruire şcolară nu explică această situaţie.

Ponderea mare a inovatorilor muncitori cu 1—7 clase elementare [5] prezintă un aspect interesant dacă o corelăm cu un alt indicator, şi anume cu *vechimea în producţie.*

Grupele de vechime alese pentru caracterizarea inovatorilor sînt cele utilizate în statistică : între 1—3 ani vechime în producţie, între 4—10 ani şi peste 10 ani. Pentru o imagine de ansamblu a vechimii în producţie a inovatorilor dăm mai întîi un tabel totalizator (nr. 3), urmînd ca apoi să vedem cum se prezintă acest indicator corelat cu pregătirea şcolară la diferite categorii de inovatori.

Tabelul nr. 3

Vechimea în producţie a inovatorilor

Total inovatori		Vechimea în producţie					
		1—3 ani		4—10 ani		peste 10 ani	
N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
2 589	100	54	2,1	701	27,0	1 834	70,9

[5] Este totuşi semnificativ că procentul inovatorilor cu 5—7 clase este dublu faţă de cel al inovatorilor cu 1—4 clase ; ciclul de 5—7 clase, cum e şi firesc, oferă un volum mai mare de cunoştinţe, care vor spori în viitor datorită prelungirii duratei de şcolarizare a învăţămîntului elementar de la 7 la 8 clase. Aceasta îşi va pune pecetea asupra formării orizontului cultural şi profesional al muncitorilor, dîndu-le posibilitatea să înţeleagă mai profund bazele ştiinţifice ale profesiunii lor fie în cadrul şcolilor profesionale, fie în diferite cursuri de calificare urmate paralel cu munca în producţie.

Pentru a desprinde diferenţiat efectul pregătirii şcolare şi al vechimii în muncă asupra activităţii inovatorilor, am grupat colectivitatea inovatorilor în două grupe distincte din punctul de vedere al instruirii şcolare (grupa celor cu studii elementare şi a celor cu studii profesional-tehnice) şi le-am corelat cu categoriile de vechime în producţie ale inovatorilor, aşa cum se vede în tabelul nr. 4. În acest tabel avem două coloane similare, practic egale ca număr de inovatori, dar care diferă însă între ele considerabil sub raportul pregătirii şcolare : una sub 7 clase elementare, cealaltă peste 7 clase elementare. Să vedem cum se distribuie aceste colectivităţi între diferitele grupe de vechime în producţie şi să le comparăm. Astfel, observăm că la aceeaşi vechime în producţie se constată diferenţieri privind ponderea inovatorilor avînd pregătire şcolară diferită. De pildă, la vechimea mică (1—3 ani), inovatorii cu pregătire şcolară mai înaltă de 7 clase au putut da un procentaj mai mare. Acest lucru se repetă şi în cazul vechimii mijlocii.

În schimb inovatorii avînd 4 sau 7 clase elementare dau la aceste grupe de vechime un procentaj mai mic decît inovatorii cu pregătire profesional-tehnică. Situaţia este deci întrucîtva schimbată : avînd o pregătire şcolară comparativ mai redusă, aceşti muncitori au devenit inovatori după un stagiu în producţie, în medie, mai mare.

Tabelul nr. 4

Corelaţia pregătirii şcolare cu vechimea în producţie a inovatorilor

Uzina	Total inovatori muncitori cu :		Vechimea în producţie (în %)					
			1—3 ani		4—10 ani		peste 10 ani	
	1—7 clase	Studii profes. sau tehnice	1—7 clase	Studii profes. sau tehnice	1—7 clase	Studii profes. sau tehnice	1—7 clase	Studii profes. sau tehnice
„Steagul Roşu"	127	94	—	1,1	21,1	24,4	78,9	74,5
„Rulmentul"	46	86	6,6	1,2	28,2	26,7	65,2	73,1
„Tractorul"	160	96	—	2,1	13,7	16,6	86,3	81,3
„Independenţa"	82	104	—	0,9	4,9	24,1	95,1	75,0
„Electromotor"	38	78	—	2,5	15,8	20,5	84,2	76,0
Total	453	458	0,7	1,7	15,9	22,5	83,4	75,8

Deci, am constatat că pregătirea elementară a marii majorităţi a inovatorilor este completată cu o vechime îndelungată în producţie, aceasta implicînd, de regulă, o bogată experienţă practică. Astfel, deşi nu se poate stabili o corelaţie rigidă între aceşti doi indicatori, am ajuns totuşi la constatarea reală, bazată pe date statistice, că *în general* o pregătire şcolară mai redusă este completată cu o vechime mare.

Amintim rolul altor factori ce înrîuresc creaţia tehnică şi care influenţează sau sînt influenţaţi de pregătirea şcolară. Este vorba de însemnătatea diferitelor *însuşiri psihice* individuale ale inovatorilor,

cum sînt : talentul, înclinaţia pentru tehnică, preocuparea şi gustul pentru inovaţia tehnică etc. Dacă aceste însuşiri sînt alimentate de o pregătire profesională adecvată, creşte potenţialul creator al inovatorilor care le posedă. Pe de altă parte, şi pregătirea şcolară poate influenţa apariţia şi dezvoltarea acestor trăsături. În această direcţie, şcoala elementară într-o măsură mai restrînsă, iar cea profesională, într-o măsură mai mare, oferă o bază de formare a însuşirilor de mai sus [6].

Pe terenul pregătit de cunoştinţele însuşite în şcoală se dezvoltă *curiozitatea* pentru ştiinţă şi tehnică. „Invenţia tehnică — remarca sociologul Gaston Bouthoul — este determinată în mare parte de curiozitate..." [7]. „Curiozitatea" a constituit dintotdeauna unul din factorii celor mai mari creaţii ale spiritului uman şi rămîne o componentă indispensabilă a apariţiei oricărei inovaţii. Însă ea trebuie să fie secondată permanent de preocuparea pentru studiu[8], pentru îmbogăţirea cunoştinţelor profesionale. Munca de creaţie implică necesitatea unui permanent „du-te-vino" de la studierea literaturii de specialitate la studierea utilajului şi proceselor tehnologice [9].

Vorbind despre instruirea muncitorilor în întreprinderile capitaliste moderne sociologul burghez Heinz Lang deplînge situaţia acelor ucenici care, deşi sînt pregătiţi în general în munca ce li se încredinţează, sînt lipsiţi totuşi de acea satisfacţie creatoare proprie muncii unui artizan. Ucenicilor „nu li se cere să judece în mod critic ideile emise de alţii în domeniul respectiv de activitate..." [10]. Nu trebuie să uităm, arată el, că „cel care execută are un cap şi vrea să gîndească cu el" [11]. Heinz Lang formulează necesitatea de a-i lăsa ucenicului „posibilitatea unei participări intelectuale indispensabile raţionalizării muncii sale" [12]. În acest sens, el propune „să i se dea ucenicului exerciţii care să-i solicite gîndirea pe linia unor soluţii raţionale în munca sa" [13].

---

[6] În notele explicative ale programelor analitice ale şcolilor profesionale sînt formulate în acest sens obiective precise.

[7] Gaston Bouthoul, *L'invention*, Paris, Edit. Marcel Girard, 1930, p. 56.

[8] „Invenţia este fiica timpului liber şi a *studiului...*" (subl. ns.), scria Gabriel Tarde în *Psychologie économique*, vol. 2, Paris, Felix Alcan, 1902, p. 238.

[9] „Am lucrat luni la rînd pentru a schimba sistemul de electrozi de la maşina electronică de sudură prin punctare electrică (care funcţiona defectuos din pricina vechiului sistem de electrozi)", spunea într-o convorbire inovatorul Năstase Ion de la uzina „Tractorul". Nu-mi ajungea experienţa. Aici nu se mai puneau numai probleme de sudură. Trebuia să verific dacă maşina rezistă, cît rezistă, dacă firele de legătură nu cumva se ard ş.a.m.d. Astfel am studiat documentaţia maşinii, am întrebat în dreapta şi în stînga pe tehnicieni, ingineri şi pînă la urmă am reuşit să fac inovaţia. În urma aplicării ei a crescut mult randamentul maşinii (de la 20 de min., cît dura operaţia folosindu-se vechiul sistem, acum s-a redus la 1 min.) şi s-a îmbunătăţit calitatea pieselor lucrate".

[10] Heinz Lang, *Formation ouvrière et pratique industrielle*, Paris, 1955, p. 100.

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem.*

[13] *Ibidem.*

În ceea ce priveşte pe inovatorii muncitori din celelalte întreprinderi cercetate [14], cu unele excepţii [15], situaţia lor prezintă mari asemănări cu cei din industria constructoare de maşini (aşa cum se vede în tabelul nr. 5). Unele mici deosebiri nu necesită consideraţii separate. Aici se profilează mai clar, la inovatorii muncitori, că grupa „şcoala profesională" este ceva mai populată cu inovatori (53,5%) faţă de industria constructoare de maşini (44,5%), ca şi grupa de absolvenţi ai şcolilor tehnice, ca urmare a faptului că multe din aceste întreprinderi sînt relativ tinere şi s-au completat, mai mult sau mai puţin, dintr-o dată, cu absolvenţi ai şcolilor profesionale.

Tabelul nr. 5

Structura după şcolile absolvite a inovatorilor muncitori din alte întreprinderi cercetate, pe anii 1959–1964*

Întreprinderea	Total inovatori muncitori	Pregătirea şcolară (în %)				
		1–4 clase	5–7 clase	Şc. profes.	Şc. tehn.	Şc. medie
		1	2	3	4	5
„Partizanul roşu"	61	6,5	23,0	60,6	9,9	—
„Clujana"	44	—	11,3	70,5	15,9	2,3
„Faianţa"	156	1,3	32,1	52,5	6,4	7,7
„Victoria"	111	46,8	17,1	28,8	1,8	5,5
„Danubiana"	69	1,5	2,8	78,3	7,2	10,2
Total	441	13,4	20,5	53,5	6,8	5,8

* La uzinele „Victoria"–Floreşti, cifrele se referă la perioada 1960–1964, iar la „Danubiana" la perioada 1962–1964.

O situaţie diferită ca nivel de instruire au inovatorii *maiştri*. După cum rezultă din tabelul nr. 6, în rîndul acestora, grupa de şcolarizare cea mai populată o formează şcoala tehnică (52% în întreprinderile constructoare de maşini, 66,2% în celelalte întreprinderi cercetate). Pe locul al doilea se situează şcoala profesională (28,1% în întreprinderile constructoare de maşini şi 23,4% în celelalte întreprinderi).

După cum era şi de aşteptat, nivelul şcolar al inovatorilor maiştri este considerabil mai ridicat decît al inovatorilor muncitori. Dacă totalizăm coloanele 4 şi 5 din tabele 2 şi 5 şi comparăm rezultatele cu suma obţinută din adunarea coloanelor 4 şi 5 din tabelul nr. 6, constatăm că, în timp ce inovatorii maiştri cu şcoală tehnică şi medie deţin o pondere de 60,9% faţă de tabel, inovatorii muncitori deţin corespunzător doar 10%. Este, de asemenea,

[14] „Partizanul roşu"-Braşov, „Clujana", „Faianţa"-Sighişoara, „Victoria"-Floreşti, „Danubiana"-Bucureşti.

[15] La uzinele chimice „Victoria"-Floreşti, situaţia se prezintă astfel: cea mai mare pondere o au inovatorii cu 1–4 clase elementare (55,8%) şi abia pe al doilea loc se situează cei cu şcoala profesională (28,8%). Aceasta se explică prin situaţia oarecum deosebită a uzinei, unde muncitorii sînt în mare parte de provenienţă rurală, avînd în general o pregătire şcolară mai redusă.

Tabelul nr. 6

Structura inovatorilor maiştri după şcolile absolvite

Întreprinderea	Total inovatori maiştri	Pregătirea şcolară (în %)				
		1—4 clase	5—7 clase	Şc. profes.	Şc. tehn.	Şc. medie
		1	2	3	4	5
„Steagul roşu"	98	4,0	12,3	27,6	50,0	6,1
„Rulmentul"	49	2,2	4,2	22,4	65,0	6,2
„Tractorul"	77	7,8	16,8	39,0	33,8	2,6
„Independenţa"	42	—	4,7	23,8	59,6	11,9
„Electromotor"	23	—	—	13,2	78,1	8,7
Total	289	3,8	10,1	28,0	52,0	6,1
Celelalte întreprinderi cercetate *	77	2,6	2,6	23,4	66,2	5,2

* „Partizanul Roşu", „Clujana", „Faianţa", „Victoria", „Danubiana".

evidentă ponderea mult mai scăzută a inovatorilor maiştri care au numai 1—7 clase elementare (doar 13%).

Care este vechimea în producţie a inovatorilor maiştri avînd studii tehnice şi medii? 51,5% din inovatorii maiştri din uzinele constructoare de maşini, care au pregătire tehnică şi medie, au vechimea peste 10 ani. Se confirmă constatarea făcută cu prilejul analizei inovatorilor muncitori. Astfel, la o pregătire şcolară superioară şcolii profesionale (cum este cazul şcolilor tehnice şi medii) se asociază o pondere mai redusă a inovatorilor cu vechime mare în producţie (51,5% la inovatorii maiştri cu studii tehnice faţă de 75,3% în cazul muncitorilor cu şcoală profesională).

În legătură cu inovatorii *tehnicieni*, din punctul de vedere al caracteristicii şcolare, putem spune că ea se apropie de situaţia maiştrilor, fiind însă mai accentuată ponderea inovatorilor tehnicieni cu şcoală tehnică şi medie (67,8% în întreprinderile constructoare de maşini şi 80,3% în celelalte întreprinderi). În ceea ce priveşte vechimea în producţie a inovatorilor tehnicieni există o situaţie apropiată cu a maiştrilor. Se impune atenţiei la această categorie de inovatori ponderea relativ mai mică a acelor care au numai şcoală profesională (în întreprinderile constructoare de maşini) faţă de situaţia inovatorilor maiştri cu şcoală profesională din aceleaşi întreprinderi.

Ultima categorie de inovatori o constituie grupa inovatorilor *ingineri*. Analiza acestora confirmă corelaţia stabilită anterior. Astfel, în cazul inovatorilor ingineri, care au un nivel superior de pregătire tehnică, factorului vechime în producţie i-a scăzut sensibil însemnătatea. La această categorie de inovatori, ponderea celor cu vechime de peste 10 ani este de 50,8%, iar a celor între 4—10 ani vechime este relativ apropiată, 45,5%. Rezultă că, la un anumit nivel de pregătire tehnică, rolul vechimii în producţie scade vizibil.

Pentru caracterizarea personalităţii inovatorilor, din unghiul de vedere al pregătirii şcolare şi al vechimii în producţie, rezultă cîteva elemente :

— A reieşit că inovatorii muncitori nu au un nivel de pregătire şcolară relativ prea ridicat. Instruirea şcolară a inovatorilor muncitori care, cum se va vedea într-o altă parte a lucrării noastre, este însă mai ridicată decît la ansamblul muncitorilor, îi înarmează mai bine pentru solicitările intelectuale implicate de creaţia tehnică. Desigur, această „înarmare" este diferenţiată după nivelul pregătirii şcolare : inovatorii cu studii profesional-tehnice s-au dovedit a avea mai mari posibilităţi de a răspunde efortului intelectual cerut de inovaţie decît cei cu studii elementare.

— Caracteristica vechimii în producţie a inovatorilor este deosebit de însemnată pentru definirea personalităţii lor. Cea mai mare parte a inovatorilor au o vechime mare în producţie şi, implicit, o experienţă bogată.

— În al treilea rînd, s-a constatat că între pregătirea şcolară a inovatorilor şi vechimea lor în producţie există o relaţie specifică. Într-o mare parte din cazuri (38% din numărul inovatorilor muncitori), inovatorii întrunesc o pregătire şcolară mare şi o vechime îndelungată în producţie. În celelalte cazuri se observă o complementaritate, şi anume : din cei sub 50% inovatori avînd pînă la 7 clase, circa 40% au vechime mare în producţie. Astfel, un nivel scăzut de instruire şcolară a inovatorilor este compensat de o vechime mare în producţie. Pe măsură ce trecem de la o categorie de inovatori la alta (de la muncitori la maiştri şi tehnicieni ingineri), în timp ce creşte nivelul de pregătire şcolară, scade vizibil însemnătatea vechimii în producţie.

Profilul inovatorului este, desigur, mult mai complex. În materialul de faţă am analizat doar două din însuşirile sale, e drept foarte importante pentru activitatea inovatorilor. Pentru a avea o imagine completă asupra caracteristicilor inovatorilor este utilă studierea şi a altor trăsături, cum sînt : vîrsta, o serie de particularităţi psihice individuale ale inovatorilor etc.

OBSERVAŢII ASUPRA RAPORTULUI DINTRE MESERIE ŞI ACTIVITATEA DE INOVAŢII

DE

VICTORIA DUMITRESCU

În gama multiplelor condiţii de care depinde activitatea creatoare a maselor largi, pregătirea profesională, experienţa în muncă şi nivelul cunoştinţelor tehnice-ştiinţifice joacă un rol de prim ordin. Dezvoltarea continuă a cunoştinţelor profesionale duce la cunoaşterea

mai bună a meseriei, ceea ce sporește potențialul de rezolvare creatoare a problemelor ridicate de necesitățile producției.

În cadrul pregătirii profesionale, dobîndirea unei meserii și perfecționarea ei continuă constituie scopul și, totodată, baza acțiunii de ridicare calitativă și cantitativă a cunoștințelor tehnice-științifice. Meseria este, de aceea, un indicator deosebit de important în caracterizarea profilului unui muncitor inovator și a conținutului activității sale de creație tehnică. Meseria este aceea care orientează pe muncitor în studiul problemelor tehnice spre un anumit domeniu, studiu pe baza căruia își îmbogățește calificarea în meseria respectivă.

Ne-am pus întrebarea dacă există vreo *legătură* lăuntrică între meseria muncitorilor și spiritul lor inventiv. Favorizează o anumită meserie activitatea de inovații sau nu? Care este, ne-am întrebat, structura pe meserii a inovatorilor? Există oare între muncitorii de aceeași meserie, din care unii sînt inovatori și alții nu, diferențe în gradul de stăpînire a meseriei? Și de ce, în cadrul muncitorilor cu aceeași pregătire profesională, cu aceeași meserie, care confecționează același produs, cu aproximativ aceeași vechime în producție și aceleași condiții de muncă, unii desfășoară o activitate creatoare, concretizată în inovații, iar alții nu?

Relația dintre meseria exercitată și participarea muncitorului la mișcarea inovatorilor este deosebit de importantă pentru înțelegerea factorilor care generează și cultivă, care amplifică sau, dimpotrivă, diminuează spiritul inventiv în muncă al muncitorului, creativitatea sa.

Putem găsi în analiza acestei relații și elemente pentru răspunsul la altă întrebare care ne-a preocupat, și anume: cum influențează progresul tehnic contemporan, cu orientarea sa spre mecanizare complexă și automatizare, asupra posibilităților muncitorului de a realiza inovații? Evoluează oare modernizarea procesului de producție spre o limitare treptată a capacității de creație a muncitorului sau maistrului prin creșterea ponderii activităților repetitive, prin diminuarea treptată a intervenției omului în desfășurarea operațiilor de producție?

În perspectiva progresului tehnic și modernizării masive a utilajelor, unele meserii vor dispărea, altele, în schimb, vor fi practicate de un număr mereu mai mare de muncitori. Analizînd în ce măsură diferitele meserii favorizează sau nu activitatea de creație independentă a muncitorului, vom putea acumula unele elemente pentru evaluarea perspectivelor acestei activități în corelație cu evoluția meseriilor.

Pentru sociologia muncii, definiția însăși a meseriei nu este o problemă din cele mai simple. În mod curent, prin meserie se înțelege „îndeletnicire sau profesiune bazată pe o muncă manuală calificată", desfășurată pentru a prelucra și a transforma diferite materiale, iar prin extensiune, „orice fel de profesiune manuală sau intelectuală"[1]. Această definiție este foarte generală, ea nereferindu-se

[1] *Dicționarul limbii române moderne*, București, Edit. Acad. R.P.R., 1958, p. 494.

decît la finalitatea şi utilitatea meseriei, în timp ce conţinutul şi coordonatele ei nu sînt avute în vedere.

În lucrările sociologice care abordează această problemă, deşi nu s-a conturat încă o definiţie clară, putem totuşi afirma că s-au cristalizat cîteva puncte de vedere.

O concluzie generală care se desprinde la un prim studiu al acestor puncte de vedere este faptul că meseria şi calificarea nu sînt tratate separat, ci considerate ca noţiuni complementare. Se impune totuşi, evident, faptul că noţiunea de calificare are o sferă de cuprindere mai largă decît cea de meserie, ea cuprinde o ierarhie de nivele, de profesiuni. „Tradiţional — scrie G. Friedmann —, meseria înseamnă un ansamblu de capacităţi tehnice ale muncii individuale" [2], un ansamblu de deprinderi de muncă şi cunoştinţe tehnice acumulate de către om într-un anumit gen de activitate.

Pierre Naville [3] constată că în definirea calificării, a meseriei se utilizează, de obicei, mai ales criterii pur tehnologice. De altfel, aceste definiţii şi caracterizări nu cuprind în sfera lor decît muncile industriale, lăsînd la o parte muncile agricole şi funcţiunile intelectuale, care sînt tot o gamă de activităţi unde în mod necesar există calificări şi meserii diferenţiate.

O primă caracteristică a meseriei în acest sens priveşte modul de exercitare a ei, distingîndu-se meseriile care se exercită individual de cele care se exercită în colectiv. Diviziunea muncii respectă iniţial autonomia meseriilor, dar, treptat, fragmentarea sarcinilor, impusă de perfecţionarea continuă a utilajului şi procesului tehnologic, face ca sarcinile profesionale să ducă la o pulverizare şi sărăcire a conţinutului anumitor meserii. În aceste condiţii, operaţiile care, însumate, definesc tradiţional o anumită meserie efectuată de un singur muncitor sînt, treptat, distribuite şi îndeplinite de un grup de muncitori. Se nasc astfel un fel de „submeserii", de specializări înguste, iar meseria iniţială, în sensul ei integral, deplin, este exercitată din ce în ce mai mult în grup şi nu individual. „Postul fiecărui muncitor nu se defineşte numai prin el însuşi, ci prin raportul lui cu ceilalţi membri ai echipei sau ai întreprinderii" [4], observă G. Friedmann. Concluzia: caracteristica profesională a muncitorului depinde mult de stadiul şi formele diviziunii muncii într-o întreprindere şi nu numai de capacităţile sale personale.

O a doua caracteristică prin prisma căreia trebuie definită, deosebită o meserie este cea *tehnologică*, avîndu-se aici în vedere formele tehnice ale muncii (utilajele folosite şi condiţiile locale de muncă). Din acest punct de vedere, meseriile se diferenţiază după gradul în care se interferează şi completează, în *meserii monovalente*

---

[2] Georges Friedmann, Pierre Naville, *Traité de sociologie du travail*, vol. I, Paris, Edit. Gallimard, 1961, p. 233.

[3] Pierre Naville, *Essai sur la Qualification du travail*, Paris, Edit. Gallimard, 1956, cap. *Tentatives de définitions.*

[4] Georges Friedmann, Pierre Naville, *op. cit.*, vol. I, cap. *L'emploi, la métier, la profession*, p. 233.

(acelea care se pot executa într-un loc și sub o formă strict determinată, de exemplu meseria de șofer) și *meserii polivalente* (de exemplu meseriile din industrie). În această privință, specializarea și automatizarea fac, pe de o parte, să dispară caracteristicile vechi ale unor meserii, la operatori de pildă, îndepărtînd actele de fabricație propriuzise, iar pe de altă parte sarcinile noi de control și conducere ce apar recompun într-o structură schimbată elementele meseriei.

Următorul criteriu cu ajutorul căruia trebuie caracterizată meseria *este formarea și calificarea profesională*, în funcție de nivelul cărora adesea meseriile se diferențiază între ele. Apreciind importanța acestui factor, Friedmann și Naville consideră că „formarea în școli tehnice sau în întreprinderi rămîne elementul decisiv al capacităților profesionale și al nivelului de calificare" [5]. Activitatea de muncă se apropie cu atît mai mult de o veritabilă meserie cu cît experiența este mai îndelungată, iar cunoștințele mai largi.

O altă caracteristică ce determină apartenența la una sau alta din formele de activitate profesională este *mobilitatea*, schimbarea meseriei și a funcției, destul de des întîlnită. Această fluctuație duce la asimilarea unor capacități multiple, simple, la un nivel superficial, ceea ce explică într-o oarecare măsură existența unui personal semicalificat.

În consecință, în clasificarea și definirea meseriilor trebuie să avem în vedere factorii socio-profesionali care evidențiază mai diferențiat caracteristicile acestui fenomen. Dar trebuie să subliniem că aceste caracteristici, deși utile pentru definirea și clasificarea meseriei, nu au în vedere conținutul muncii, tipul de solicitări pe care le impune o meserie sau alta. Pentru înțelegerea și definirea meseriei trebuie să luăm în considerare și caracterul ei repetitiv sau variat, deoarece există meserii care impun o muncă parcelară, monotonă, mereu aceeași, și meserii care pun deseori pe muncitor în situații noi față de care el trebuie să găsească soluții, să ia o decizie, care-i solicită deci gîndirea sa creatoare.

Or, tocmai acest conținut al meseriei ne interesează pe noi pentru a vedea în ce măsură activitatea de inovații este influențată, în condițiile tehnicii noi, de apartenența individului la o meserie sau alta, de gradul de stăpînire a meseriei respective, de conținutul ei.

Relația meserie-activitate de inovații, după cum s-a arătat, vizează o problemă de conținut a muncii. De aceea, pentru a vedea care este frecvența inovatorilor în cadrul fiecărei profesiuni în parte, pentru a stabili dacă o anumită meserie sau un grup de meserii oferă în mai mare măsură posibilități pentru creația tehnică, am efectuat o cercetare într-un grup de zece unități industriale din diferite ramuri ale economiei naționale [6].

---

[5] Georges Friedmann, Pierre Naville, *op. cit.*, vol. I, cap. *L'emploi, la métier, la profession*, p. 234.

[6] Colectivitatea cercetată cuprinde uzinele „Rulmentul", „Steagul roșu", „Independența", „Tractorul" din industria constructoare de mașini; „Danubiana",

În acest scop am comparat în tabelul următor clasificarea muncitorilor inovatori în funcţie de meseria pe care o exercită, cu *totalul* muncitorilor din întreprinderile respective.

Tabelul nr. 1

Ponderea muncitorilor şi a muncitorilor inovatori pe meserii în 1964

Meseria	Muncitori	Muncitori Inovatori
	%	%
Lăcătuş	18,9	29,1
Reglor	2,0	15,9
Strungar	9,4	8,9
Forjor	1,7	2,0
Sudor	2,6	2,6
Electrician	3,6	6,5
Turnător	2,8	2,8
Ceramist	4,5	2,9
Confecţioner încălţăminte	7,1	—
Ţesător	2,1	—
Alte meserii	45,3	29,3
Total	100	100

Analiza tabelului ne arată diferenţe accentuate între distribuţia pe meserii a muncitorilor, respectiv a inovatorilor. Proporţia diferitelor grupe de meserii în rîndurile inovatorilor nu este aceeaşi cu proporţia lor în totalul muncitorilor. Am putea clasifica cele 10 meserii cuprinse în tabel în trei grupe :

a) meserii care dau un procent de inovatori mai mare decît ponderea în totalul colectivităţii a muncitorilor de profesiunea respectivă ;

b) meseriile care dau un procent de inovatori aproximativ egal cu ponderea muncitorilor din respectiva profesiune în totalul colectivităţii ;

c) meserii care dau un procent de inovatori mai mic decît ponderea în totalul colectivităţii a muncitorilor de aceeaşi profesiune.

Din grupa „a" fac parte meseriile : lăcătuş (29,1% faţă de 18,9%), reglor (15,9% faţă de numai 2,0%), electrician (6,5% faţă

„Victoria" din industria chimică ; „Clujana", „Faianţa", „Porţelanul" şi „Partizanul roşu" din industria uşoară. În vederea desfăşurării cercetării am procedat la întocmirea unui eşantion cuprinzînd pe toţi inovatorii muncitori (ai întreprinderilor membre ale colectivităţii analizate) pe anul 1964. Pe aceşti inovatori i-am grupat apoi în tabele prelucrătoare în funcţie de meseria pe care o exercită şi de categoria tarifară în care sînt încadraţi (am luat în consideraţie şi acest al doilea element — categoria de încadrare —, deoarece este un indice sintetic cantitativ al nivelului calitativ la care un muncitor îşi exercită meseria pe care o profesează). Totalizînd, apoi, rezultatele date de fiecare uzină, am obţinut repartizarea inovatorilor în funcţie de indicatorul „meserie" la nivelul întregului eşantion.

de 3,6%) ; din grupa „b" fac parte meseriile : sudor (2,6% față de 2,6%), strungar (8,9% față de 9,4%), turnător (2,8% față de 2,8%) și forjor (2,0% față de 1,7%). Din grupa „c" fac parte ceramiștii, confecționerii de încălțăminte, țesătorii și alte meserii. Pentru analiza noastră prezintă interes, în primul rînd, grupele „a" și „c", spre a încerca să stabilim o dependență între conținutul muncii în respectivele meserii și posibilitățile de creație tehnică.

Se poate într-adevăr observa că între meseriile de reglor, lăcătuș și electrician există anumite elemente comune foarte importante din punctul de vedere care ne interesează.

Din tabelul nr. 1 se relevă faptul că între inovatori, ponderea cea mai mare o au aceste trei grupe de profesiuni. Între ele, pe primul loc se plasează inovatorii reglori, a căror pondere în totalul inovatorilor nu este cea mai mare, dar este mai mare cu 13,9% decît ponderea reglorilor în numărul total de muncitori.

Pe locul al doilea vin inovatorii lăcătuși, care, în raport cu numărul total de inovatori, au dat procentul cel mai mare de participanți la creația tehnică — 29,1%. Acest procent ridicat poate fi pus parțial și pe seama faptului că și în cadrul muncitorilor ponderea cea mai mare o au tot lăcătușii — 18,9%. Totuși, între ponderea inovatorilor lăcătuși și cea a muncitorilor lăcătuși există o diferență apreciabilă, de 10,2%, în favoarea primilor. O situație asemănătoare o prezintă și electricienii. Aceasta se datorește în bună parte și faptului că lăcătușii, reglorii, electricienii etc. fac parte din personalul de întreținere a utilajului [7] și au în mai mare măsură decît ceilalți lucrători contact cu partea constructivă a mașinilor, ceea ce le permite să cunoască mai bine caracteristicile lor funcționale și constructive. Cu cît industria devine mai mecanizată și automatizată, cu atît utilajul devine mai complicat, iar pentru a-l construi și manevra este nevoie de o mînă de lucru din ce în ce mai instruită și mai calificată. În acest sens, „atelierele de întreținere și reparații sînt pepiniere de noi muncitori cu înaltă calificare, care conferă abilității o anumită universalitate, și trebuie să fie capabili să răspundă la mișcarea nesfîrșită și variată a tehnicii moderne" [8]. Numărul mare de inovatori din meseriile de întreținere a utilajului confirmă această constatare a lui G. Friedmann.

În ce privește grupa „c", ea cuprinde în general muncitori care efectuează pe mașină diverse operații componente ale procesului tehnologic. Muncitorul operator are mai puține posibilități de a face inovații, deoarece în condițiile tehnicii noi munca sa devine din ce în ce mai fragmentată, monotonă, repetitivă. Conținutul muncii, în acest caz, face să dispară legătura personală cu mașina, nu conservă o anumită inițiativă în metodele de lucru, abilitatea și îndemînarea decît în mică măsură.

---

[7] *Classification internationale du type des professions, Bureau international du travail*, Geneva, 1958.

[8] G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Edit. Gallimard, 1946, p. 193.

O poziţie cu totul deosebită o ocupă, în cadrul colectivităţii cercetate la grupa „c", meseria „confecţioner încălţăminte", care, deşi este deţinută de majoritatea muncitorilor de la fabrica de încălţăminte „Clujana", nu a dat nici măcar un procent de 1% inovatori. „Confecţionarea industrială a încălţămintei din piele şi înlocuitori constă în transformarea prin lucrări manuale-mecanice de croire (ştanţare), pregătire şi prelucrare a materiilor prime auxiliare... în piese ce compun partea de sus şi de jos a încălţămintei..." [9]. Confecţionerul de încălţăminte deci „conduce o presă care decupează căputele pantofului, compuse în principal din piele" [10], şi este de cele mai multe ori specializat într-o anumită porţiune a operaţiilor de decupaj, conform unui anumit STAS. El efectuează o muncă repetitivă, care nu solicită decît prea puţin capacităţile sale creatoare şi nu i le cultivă prin natura muncii. Aceasta frînează în mod obiectiv şi participarea lor la activitatea de perfecţionare a utilajului, a produsului, a procesului tehnologic.

Din studiul statistic reiese şi faptul că această categorie profesională, respectiv confecţionerii, nu au un nivel prea înalt de calificare, întrucît numai 36,2% din totalul muncitorilor cu această meserie au absolvit şcoala profesională şi tehnică, iar restul de 64,8% s-au calificat fie prin cursuri de calificare de scurtă durată, organizate la nivelul întreprinderii, fie la locul de muncă, în timp ce la meseria lăcătuş 50,2% din total şi-au dobîndit calificarea prin şcoli tehnice şi profesionale, iar la electricieni 58,9% de asemenea. O situaţie asemănătoare cu confecţionerii de încălţăminte o prezintă profesiunea „ţesător", profesiune de bază la fabrica „Partizanul roşu". Şi aici conţinutul muncii, care este monotonă şi nevariată, nu pune pe meseriaş în situaţii noi, care să-i solicite gîndirea creatoare.

O analiză mai diferenţiată a repartiţiei inovatorilor din punctul de vedere al meseriei — pe uzinele cercetate — arată că şi ponderea meseriilor în totalul inovatorilor diferă de la o ramură economică la alta.

Astfel, în grupul de uzine cercetate din industria constructoare de maşini, ponderea cea mai mare o au inovatorii lăcătuşi, respectiv 34,1% (în timp ce lăcătuşii neinovatori au o pondere de numai 22,7% în totalul muncitorilor), urmată de unităţile din industria uşoară, cu 22,7% inovatori lăcătuşi faţă de totalul inovatorilor muncitori (lăcătuşii neinovatori neavînd aici decît o pondere de 4,4% faţă de totalul muncitorilor). În ce priveşte inovatorii reglori, ei ating ponderea cea mai mare în uzinele din industria chimică — 40,5%, —, în timp ce reglorii, în raport cu totalul muncitorilor din aceleaşi uzine, sînt numai 0,9%. Aceasta se explică atît prin specificul ramurii ce o avem în vedere din economia naţională, cît şi prin nivelul tehnic al utilajului existent în fiecare ramură în parte. Este îndeobşte cunoscut faptul că nivelul cel mai înalt de automatizare îl atinge,

[9] *Indicator tarifar de calificare*, 13.53, elaborat de Ministerul Industriei Uşoare, Bucureşti, 1964.

[10] *Classification internationale du type des professions, Bureau international du travail*, Geneva, 1958, p. 121.

în economia țării, industria chimică ; or, mecanizarea complexă și automatizarea modifică structura pe meserii a lucrătorilor în sensul creșterii relative a numărului celor profilați pe funcții de reglare și întreținere a utilajului.

După ce am arătat care este distribuția inovatorilor pe meserii și care sînt meseriile care, prin conținutul lor, oferă mai multe posibilități pentru creația tehnică, să vedem acum în ce măsură muncitorul inovator este sau nu mai bine pregătit profesional decît un meseriaș neinovator.

Gradul de cunoaștere și stăpînire de către muncitor a meseriei exercitate este, evident, foarte diferit de la un individ la altul. Pentru a măsura aceste deosebiri, putem ține seama de faptul că ele se reflectă, printre altele, îndeosebi în sistemul normelor categoriale de salarizare. De aceea se impune comparația grupelor de meserii, la inovatori, din punctul de vedere al categoriei medii de încadrare.

Tabelul nr. 2

Categoria medie de încadrare a inovatorilor pe meserii (1964)[11]

Meseria	Categoria medie de încadrare
Lăcătuș	7,17
Reglor	7,31
Strungar	7,62
Forjor	5,60
Sudor	6,98
Electrician	7,49
Turnător	5,54
Ceramist	6,31
Țesător	—
Confecționer încălțăminte	—

Ceea ce se evidențiază, de la prima vedere, pentru cel ce studiază tabelul este faptul că meseriile din grupa „a" (electrician, reglor, lăcătuș), care dau și numărul cel mai mare de inovații, au categoria medie de încadrare cea mai ridicată.

Analizînd mai diferențiat, pe meserii, categoria medie a inovatorilor și comparînd-o cu categoria medie de încadrare a muncitorilor din întregul eșantion, care atinge cifra de 4,61, vedem că acest indicator are la fiecare meserie o valoare cu 1 pînă la 3 categorii mai ridicată decît a muncitorilor în general.

Toate acestea arată că muncitorul inovator este în general un meseriaș bine pregătit profesional, cu experiență îndelungată și fructuoasă în muncă, cu calități verificate și apreciate în uzină. Aceste calități îi oferă posibilitatea să răspundă în mod creator cerințelor ridicate de nivelul tehnic al utilajului, de conținutul muncii pe care o desfășoară, de produsul pe care îl realizează.

[11] Datele sînt luate : pentru muncitori din LM iunie 1964 — pentru inovatori din cartea de muncă personală.

O primă concluzie pe care o putem desprinde din cele de mai sus este că, în cadrul inovatorilor, ponderea cea mai mare o au meseriile de întreţinere şi reparare a utilajului, meserii care sînt legate mai mult de partea constructivă şi funcţională a utilajului şi care solicită gîndirea creatoare a muncitorului, spre deosebire de profesiunile legate de operaţii direct la maşină, care limitează într-o serie de cazuri posibilitatea de a desfăşura o activitate de creaţie tehnică. Meseriile operatorilor au un conţinut repetitiv, stereotip, monoton şi din ce în ce mai sărac; acest conţinut al lor se dovedeşte mult mai puţin stimulativ. Această constatare ne atrage atenţia asupra unor eventuale efecte negative ale muncii la unele categorii de utilaj modern în ce priveşte solicitarea potenţelor creatoare ale muncitorului şi semnalează necesitatea de a găsi în astfel de cazuri mijloacele de compensare a lor în vederea atragerii unor mase din ce în ce mai numeroase de muncitori în activitatea de inovaţie tehnică.

A doua concluzie desprinsă din această analiză este că muncitorul inovator are, atît în general cît şi pe meserii, o categorie de încadrare superioară celorlalţi muncitori, ceea ce demonstrează că el stăpîneşte la un nivel mai înalt cunoştinţele tehnice şi deprinderile ce formează conţinutul meseriei respective.

Fără doar şi poate, la toate acestea se adaugă şi o anumită doză de talent nativ, un interes deosebit faţă de tehnică.

Aceste concluzii confirmă ipoteza noastră asupra importanţei pe care o prezintă nivelul tehnic al utilajului, tipul de meserie şi gradul de calificare al individului pentru desfăşurarea unei activităţi creatoare.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

IDEOLOGIA MIŞCĂRILOR DE REFORMĂ ÎN SECOLUL AL XVI-LEA IN TRANSILVANIA

DE

ELENA GHERAN

Mişcările sociale antifeudale desfăşurate într-o serie de ţări din Europa occidentală şi centrală în secolele XV—XVI (perioada incipientă a relaţiilor de producţie capitaliste) au fost îndreptate şi împotriva bisericii romano-catolice, cel mai de seamă aliat şi sprijin al feudalismului în aceste ţări. „Pentru ca relaţiile sociale existente să poată fi atacate — scrie Engels —, era necesar ca ele să fie despuiate de aureola lor sacră" [1].

Exprimîndu-şi protestul împotriva exploatatorilor feudali, clerici şi laici, forţele sociale înaintate din această perioadă îmbrăcau în haina credinţelor religioase — în cazul de faţă în veşmîntul curentelor protestante — aspiraţiile lor la o viaţă mai bună. Trăsătura comună a acestor mişcări, cu bază socială şi ideologică diferită, dar înfăptuite, de regulă, sub stindard religios, şi-a pus amprenta asupra întregii lupte ideologice din această perioadă, care reflectă concepţiile, interesele şi nevoile forţelor sociale progresiste, antifeudale: masele asuprite şi exploatate de ţărani şi meşteşugari, care urmăreau eliberarea de exploatarea feudală şi burghezia aflată în plin proces de dezvoltare, interesată în lichidarea privilegiilor feudale şi a barierelor vamale din calea dezvoltării industriei şi comerţului.

Veşmîntul religios al mişcărilor antifeudale îndreptate împotriva asupritorilor şi exploatatorilor feudali se explică şi prin insuficienta dezvoltare economică şi politică a burgheziei din această perioadă, incapabilă să sprijine o critică făţişă a concepţiei religioase despre lume (aşa cum a făcut-o în secolele următoare), dar

[1] F. Engels, *Războiul ţărănesc german*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 371.

Rev. filoz., **12**, *12*, p. 1623—1634, Bucureşti, 1965

care era interesată în progresul științei și în slăbirea dictaturii spirituale a bisericii.

Noua concepție a burgheziei despre lume, care lupta împotriva feudalismului și bisericii catolice (instituția centralizatoare feudală, care adesea dispunea de mai multă forță decît statele feudale slăbite de pe urma războaielor și a fărîmițării feudale), se manifesta atît sub forma îngrădirii sferei religiei, cît și sub forma creării unor noi doctrine teologice, opuse dogmaticii catolice, care să corespundă intereselor de clasă ale burgheziei.

Prin ceața idealismului și a înverșunatelor dispute teologice desfășurate în această perioadă, denumită și epoca *Renașterii*, răzbat însă razele luminoase ale filozofiei materialiste și ale ateismului. Referindu-se la această perioadă, care „a creat în Europa marile monarhii, a zdrobit dictatura spirituală a papii, a readus la viață antichitatea greacă și, o dată cu aceasta, a dat naștere celei mai înalte înfloriri a artelor din epoca modernă...". Engels, dezvăluind esența revoluționară a transformărilor petrecute în această perioadă, scria: „A fost cea mai mare revoluție din cîte cunoscuse pînă atunci Pămîntul. Și cercetarea naturii, care trăia și evolua în această revoluție, era pe de-a-ntregul revoluționară, mergea mînă în mînă cu filozofia modernă, care se năștea, a marilor italieni și își trimitea martirii pe ruguri și în temnițe. Este semnificativ că protestanții și catolicii se întreceau să-i persecute. Primii l-au ars pe rug pe Servet, ceilalți pe Giordano Bruno. A fost o epocă care avea nevoie de titani și care a produs titani, titani ai erudiției, ai spiritului și ai caracterului, epoca pe care francezii au denumit-o, pe bună dreptate Renaștere, iar Europa protestantă, în mod unilateral și mărginit, Reformă" [2].

În funcție de particularitățile fiecărei țări și de complexitatea problemelor sale social-economice, politice și confesionale, Reforma a urmat o cale diferită, Transilvania numărîndu-se printre acele țări din Europa în care curentele și frămîntările Reformei au avut o desfășurare și manifestări dintre cele mai interesante.

Fără a polemiza în acest articol cu punctele de vedere neștiințifice și profund eronate ale istoriografiei burgheze românești, maghiare și săsești privind epoca Reformei în Transilvania, infirmate de documentele vremii și de noile cercetări întreprinse în țara noastră de pe poziții științifice, marxist-leniniste, ne propunem în cele ce urmează o reluare a discuției, cu insistență asupra analizei funcției sociale a curentelor ideologice care au stat la baza mișcărilor de reformă desfășurate în secolul al XVI-lea în Transilvania.

Spre deosebire de Germania, unde Reforma s-a desfășurat la începutul secolului al XVI-lea, împletindu-se cu marele război țărănesc, în Transilvania desfășurarea Reformei *a urmat* „războiului

[2] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 491.

general al ţărănimii" de sub conducerea lui Gheorghe Doja [3], fiind influenţată şi prezentînd analogii cu manifestările ideologice din ţările vecine, Ungaria şi Polonia, cu care Transilvania se afla în relaţii economice, politice şi culturale.

Contradicţiile temporare dintre marea şi mica nobilime, care o determinase pe cea de-a doua să participe la lupta antifeudală a maselor ţărănimii înfrînte în marele război ţărănesc din 1514, inconsecvenţa politică a micii nobilimi, precum şi a păturilor sociale burgheze în formare, situaţia specifică a bisericii ortodoxe a românilor din Transilvania (lipsită de moşii şi de privilegii şi neapărată de legile feudale, ca o consecinţă a lipsei de drepturi politice a românilor din Transilvania) au dus la adoptarea în lupta împotriva catolicismului a unor formule reformatoare moderate, acestea fiind, la rîndul lor, şi ele limitate prin elaborarea unor soluţii de compromis cu feudalismul. Dar, pînă la concilierea poziţiilor deosebite şi elaborarea acestor soluţii reformatoare, corespunzătoare, în primul rînd, intereselor claselor şi păturilor privilegiate conducătoare, în Transilvania se disting două perioade în evoluţia Reformei.

Prima perioadă începe în jurul anului 1520 şi durează pînă în 1542, cînd adeziunea la ideile Reformei a unei părţi a populaţiei Transilvaniei (de religie catolică), precum şi a unora dintre factorii sociali hotărîtori în structura şi conducerea oraşelor [4], a determinat adoptarea Reformei la Braşov şi în Ţara Bîrsei.

A doua perioadă cuprinde anii 1543—1579, cînd se adînceşte conflictul dintre aripa radicală şi cea moderată a Reformei şi cînd, drept urmare a compromisului încheiat cu clasele dominante, luteranismul a fost recunoscut oficial în 1550, luîndu-se atitudine împotriva curentelor radicale ale Reformei.

Animate de aceste curente, mişcările pentru Reformă au continuat în Transilvania şi după 1550, silind clasele dominante să încheie noi compromisuri.

Răspîndirea sacramentarianismului [5] şi calvinismului îndeosebi în rîndurile populaţiei maghiare din Transilvania, precum şi contradicţiile dintre elementele săseşti şi maghiare din conducerea oraşului Cluj [6], care au determinat şi pe acestea din urmă să treacă la calvinism, au dus la ruperea bisericii maghiare reformate din Cluj de biserica săsească luterană din Sibiu şi la recunoaşterea *calvinis-*

---

[3] Platforma ideologică a acestei răscoale, cuprinsă în discursul de la Cenad atribuit lui Gheorghe Doja, reprodus după relatările localnicilor de doi umanişti contemporani ai răscoalei, *Ştefan Taurinus* şi *Ludovic Tubero*, denotă o ideologie de factură umanistă, deosebită de cea a mişcărilor ţărăneşti contemporane din alte ţări desfăşurate sub steagul Reformei.

[4] Îndeosebi a noului patriciat săsesc, de tip burghez, recrutat dintre marii negustori şi meşteşugari înstăriţi.

[5] Curent elveţian, mai radical decît luteranismul, iniţiat de preotul Ulrich Zwingli din Zürich.

[6] Aflîndu-se în concurenţă, patriciatul săsesc şi elementele înstărite maghiare din Cluj ajunseseră încă în secolul anterior (1458), prin mijlocirea puterii centrale de stat, să-şi împartă funcţiile de conducere pe bază de paritate.

mului în 1564 ca religie oficială de stat. Recunoașterea a fost precedată de concesii făcute aripii moderate a Reformei, reprezentînd interesele unei părți a nobilimii și a patriciatului maghiar din orașele Transilvaniei, care au trecut la această confesiune. Apariția de noi curente, mai radicale, izvorîte din calvinism, care vizau răsturnarea orînduirii feudale din Transilvania, a determinat încheierea unui nou compromis, de data aceasta între ramura moderată a *unitarianismului* și feudalii laici trecuți la calvinism.

Prin acest compromis, și secta unitariană a fost decretată în 1579 *confessio recepta* (alături de celelalte religii reformate de stat din Transilvania, *ortodoxia*, religia majorității covîrșitoare a românilor din Transilvania, care formau și majoritatea zdrobitoare a populației țării, continuînd să fie considerată „schismă").

Și acum să urmărim mai îndeaproape curentele ideologice care au stat la baza mișcărilor de reformă din Transilvania și care, după cum vom putea observa, pe măsură ce au fost asimilate feudalismului au căpătat trăsături conservatoare, feudale.

În prima perioadă (1520—1542), ideile Reformei au apărut lent în Transilvania, sub forma specifică a *luteranismului.* În perioada a doua (1543—1579), caracterizată din punct de vedere ideologic prin trecerea de la luteranismul moderat la *raționalismul calvinilor* și *unitarienilor*, au apărut curente radicale, asociate cu mișcări de masă antifeudale.

Pătrunderea ideilor Reformei a fost posibilă datorită legăturilor orașelor Transilvaniei cu centrele comerciale și meșteșugărești din centrul și apusul Europei (îndeosebi ale negustorilor sași din orașele Brașov, Sibiu, Bistrița, Sighișoara cu orașele din Germania). Aceste legături au favorizat achizițiile de cărți, trimiterea tinerilor la studii superioare peste hotare etc. În Transilvania, cărțile lui Luther au fost aduse de negustorii sași, care le cumpăraseră la tîrgul din Lipsca încă în 1519.

Tineretul săsesc, la rîndul său, reîntors de la studii din Germania și Elveția, a propagat intens ideile Reformei în rîndurile populației din orașele Sibiu și Brașov, care au devenit principalele focare ale răspîndirii Reformei în Transilvania.

Propovăduirea doctrinei luterane a fost făcută de *Johannes Honterus*[7], prin editarea lucrărilor lui Luther în tipografia de la

[7] S-a născut la Brașov în 1498. Studiile le-a făcut la Cracovia, Viena, Wittenberg și Basel. La Basel a învățat și meșteșugul tiparului. După terminarea studiilor s-a reîntors la Brașov în 1535. Aici a depus o muncă susținută și, cu sprijinul patriciatului săsesc, a înființat o bibliotecă, o moară de hîrtie și o tipografie. Honterus este totodată inițiatorul înființării gimnaziului laic săsesc din Brașov (al cărui prim-rector a fost Valentin Wagner, unul dintre cei mai de seamă elenișți ai timpului său). După o activitate socială rodnică desfășurată în vederea răspîndirii ideilor Reformei și a întăririi și dezvoltării culturii, Honterus, ales în urma acestei activități în funcția de prim-preot reformat al orașului Brașov, moare în 1549.

Date bibliografice: *De Gramatica* (Cracovia, 1532), *Rudimenta Cosmografiae* (Basel, 1535), *Rudimenta preceptorum dialectices ex Aristotele et aliis colecta* (Brașov, 1539), *Geografia universalis una cum imaginibus con-*

Braşov, înfiinţată în 1539 şi condusă de el personal, şi prin întocmirea de lucrări proprii în care a popularizat şi unele formule mai radicale ale Reformei.

Denunţînd scolastica catolică şi propovăduind doctrina lui Melanchton, colaboratorul principal al lui Luther şi autorul primei lucrări protestante în domeniul dogmaticii teologice, Honterus s-a declarat pentru extinderea ideilor Reformei în rîndurile întregii populaţii săseşti din Transilvania şi pentru popularizarea umanismului şi a ştiinţelor naturii.

Patriciatul săsesc, bucurîndu-se de o situaţie privilegiată şi aflîndu-se în contradicţie cu populaţia săracă a oraşelor, care adesea se răscula împotriva sa, nu era interesat să se ataşeze orientărilor radicale ale Reformei (apărute într-o serie de ţări din Europa centrală şi apuseană), întrucît acestea vizau însăşi răsturnarea feudalismului.

Organizarea ecleziastică a comunităţilor săseşti din Transilvania (aflate sub dependenţa arhiepiscopului catolic de Strigoniu, primat al Ungariei) şi conflictul care a izbucnit între capitlurile din Sibiu şi Braşov şi conducerea autonomă a celor două oraşe (care doreau să suprime jurisdicţia civilă a clerului) şi care a precedat adoptarea Reformei la Braşov, au creat condiţii deosebit de favorabile progresului ideilor luteranismului.

Silită să se conformeze dorinţelor şi chiar indicaţiilor papalităţii şi Habsburgilor (fără al căror concurs militar cauza rezistenţei antiotomane părea pierdută), monarhia ungară, în ciuda unor evidente simpatii pentru mişcările de Reformă din Ungaria, Slovacia şi Transilvania, a luat atitudine împotriva expansiunii luteranismului. Aceasta explică succesiunea de edicte antiluterane emise de curtea din Buda. G. Bariţiu, referindu-se la aceste edicte antiluterane ale curţii din Buda, legiferate şi de dieta Ungariei, scria: „Din anul 1523 înainte, chestiunea religioasă o luă în mînă nu numai regele şi consilierii săi, ci chiar şi dieta Ungariei. Aceasta votă o lege teribilă, în puterea căreia toţi locuitorii care vor profesa doctrina lui Luther erau condamnaţi la moarte şi pierderea averilor... În 2 mai 1523, regele însuşi scrie Senatului din Sibiu, înfruntîndu-l şi ameninţîndu-l, căci suferă ca blasfemiile lui Luther să fie citite şi ascultate; îi comite că atît în Sibiu, cît şi pe la sate să calce casele oamenilor şi, adunînd scrierile lui Luther, să le ardă pe toate în piaţa publică şi să proclame din nou că lectura cărţilor luterane va fi pedepsită... Doctrinele luterane pătrunseră şi la alte naţiuni, anume la maghiari şi slovaci. Atunci dieta Ungariei, adunată în anul 1525, decretă din nou în termeni şi mai aspri pedeapsa cu moartea şi confiscarea averii contra tuturor luteranilor din monarhia întreagă, iar moartea să fie pe rug de foc..." [8].

stellationum (f.a.), *Reformatio Ecclesiae coronensis ac Totius Barcensis Provinciae* (Braşov, 1543); *Reformatio Eclesiarum Saxonicarum în Transilvania* (Braşov, 1574); *Philosophia Melanchtonis* (Braşov, 1543).

[8] *Catehismul calvinesc*, ediţia G. Bariţiu, Sibiu, 1879, p. 90—91.

Dezastrul de la Mohács (1526) și slăbirea puterii centrale de stat au accelerat progresul mișcărilor pentru Reformă în Ungaria și Transilvania, alimentînd noi conflicte, pe de o parte între grupările feudale pentru dominarea Ungariei și Transilvaniei și, pe de altă parte, între aceste grupări și Habsburgi, care doreau ocuparea Ungariei și Transilvaniei.

O scrisoare a lui F. Melanchton datată 8 ianuarie 1839 ne informează că adepții noii credințe (luterane) se înmulțeau în regiunile Tisei, în părțile cucerite de turci și în Transilvania [9].

În 1542 Reforma triumfă în Transilvania, fiind adoptată la Brașov și în Țara Bîrsei.

Lucrarea *Reformatio ecclesiae Coronensis*, tipărită în 1543 la Brașov formulează principiile esențiale ale variantei brașovene a Reformei [10]. Ciocnirile de curente din conducerea orașului Sibiu, cărora formula modernă luterană nu le oferea un instrument adecvat luptei împotriva prerogativelor laice ale clerului catolic, a determinat orientarea spre curente mai radicale, acestea din urmă fiind din nou abandonate prin adoptarea unei formule de compromis, acceptată de reprezentanții întregii comunități săsești [11]. Noua formulă, a cărei editare i-a fost încredințată lui Honterus, a fost încorporată în textul tipărit la Brașov în 1547 sub titlul *Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum in Transilvania*. Cercetarea comparată a celor două formule reformatoare (cea din 1543 și cea din 1547) vădește însemnate deosebiri, a căror analiză denotă o revenire asupra tezelor radicale susținute în prima variantă.

Optarea pentru o formulă reformatoare moderată de către reprezentanții întregii comunități săsești a atras după sine încheierea primului compromis religios, din anul 1550, cu clasele dominante. Adunarea nobilimii, întrunită în același an la Turda, recunoaște luteranismul *confessio recepta*. Aceeași adunare reasigura în 1557, *atît pentru catolici, cît și pentru luterani*, exercitarea liberă a religiei.

Adoptarea Reformei a fost favorizată și de atitudinea principelui Transilvaniei, Ioan Sigismund, care, spre a justifica politica de independență a principatului Transilvaniei față de Habsburgi și de lărgire a bazei sociale de clasă a regimului său împotriva vîrfurilor feudale din Transilvania, a sprijinit ideologia mișcărilor de Reformă.

Vom examina în continuare progresul mișcărilor de Reformă în rîndurile celorlalte clase și pături sociale din Transilvania.

---

[9] V. Frankl, *Melanchton és magyarország barátai* (Melanchton și prietenii săi din Ungaria), în „Századok", 1874, p. 181 și 182; vezi și V. Molin, *Interpretări noi în legătură cu catehismul de la Sibiu*, în „Mitropolia Ardealului" (V) 1960, nr. 1—2, p. 39.

[10] Redactată de Honterus. Adept al unei formule mai radicale a Reformei, J. Honterus, îngrădit în activitatea sa reformatoare de curentul moderat corespunzător intereselor orășenimii bogate, adoptă ca bază în această lucrare un text în care se îmbinau elementele crezului luteran cu unele elemente proprii curentului elvetic.

[11] K. K. Klein, *Der Humanist und Reformator Johannes Honter*, Sibiu, 1935, p. 263, 264 și 280.

Marea nobilime catolică (stăpînă absolută a pămînturilor lucrate de iobagi şi cu importante funcţii în ierarhia feudală) se opunea mişcărilor de reformă pentru a-şi apăra propria-i poziţie de stare privilegiată în raport cu celelalte clase şi pături sociale trecute la Reformă.

Mai puţin dezvoltat din punct de vedere economic decît patriciatul săsesc, *patriciatul maghiar* din oraşele Transilvaniei (Cluj, Sibiu, Braşov, Bistriţa etc.) şi o parte din nobilimea maghiară (îndeosebi *mica nobilime*) au acceptat la rîndul lor, în mod temporar formula moderată a Reformei luterane : mica nobilime pentru a dobîndi prin secularizarea moşiilor bisericii catolice unele avantaje materiale în detrimentul marii nobilimi catolice, iar patriciatul maghiar pentru a limita privilegiile clerului catolic şi a-şi întări poziţia disputată cu patriciatul săsesc în conducerea oraşelor. Răspîndirea sacramentarianismului şi a calvinismului în rîndurile populaţiei şi ale clerului maghiar (care a rupt pe faţă cu învăţăturile lui Luther) şi separarea definitivă a celor două biserici reformate din Transilvania (biserica luterană a saşilor din Sibiu şi biserica reformată a maghiarilor din Cluj) au determinat şi aceste pături sociale să se alăture ideilor calvinismului, al cărui centru de propagare în întreaga Transilvanie devenise Clujul [12].

Alăturarea unei părţi din nobilime la calvinism a accentuat însă caracterul conservator al acestei noi variante, recunoscută de adunarea nobilimii întrunită la Aiud în 1564 ca *religie oficială de stat*, influenţînd totodată organizarea ierarhică a bisericii calvine din Transilvania. De la episcop pînă la cel din urmă preot, ierarhia acestei biserici era la fel de strictă ca şi cea a bisericii catolice, neputîndu-se vorbi de o organizare ecleziastică, specific burgheză, aşa cum s-a preconizat şi s-a şi realizat ea prin mişcările de Reformă în unele ţări din Europa occidentală (Elveţia şi Olanda).

Dar, chiar sub formula adoptată, calvinismul a îndeplinit o însemnată funcţie socială în Transilvania, în sensul că ideile raţionaliste pe care le conţinea, atacînd scolastica, contribuiau efectiv la zdruncinarea poziţiilor bisericii catolice. De reţinut este faptul că atacurile îndreptate împotriva bisericii catolice nu au fost legate exclusiv de doctrina ei teologică, ci vizau vîrfurile ei ierarhice, care erau instrumentele stăpînitorilor feudali.

Varianta calvină a Reformei a cuprins şi o pătură de mici nobili români din Banat şi Hunedoara (aflaţi în luptă cu marii feu-

---

[12] Ideile calvinismului au fost difuzate în rîndurile populaţiei maghiare de Gáspár Heltai, literat şi cronicar, traducător el însuşi al *Bibliei* în interpretarea lui Ioan Calvin (reformatorul de origine franceză de la Geneva, care a dat Reformei o orientare radicală, tipic burgheză). Pentru date bibliografice mai largi asupra activităţii lui Heltai, care înclină spre aripa radicală a variantei calvine a Reformei, de nuanţă antitrinitaristă, cf. studiul introductiv al autoarei maghiare Székely Ersébet, la volumul *Heltai Gáspár válogatott munkái* (Gáspár Heltai, *Scrieri alese)*, Bucureşti, E.S.P.L.A., 1957.

dali catolici [13]), în timp ce majoritatea populației românești din Transilvania, cu deosebire *țărănimea*, a rămas credincioasă vechii confesiuni ortodoxe. Aceasta a fost posibil datorită lipsei de moșii și de privilegii a bisericii ortodoxe din Transilvania (nerecunoscută în constituția feudală a Transilvaniei, ca o consecință a lipsei de drepturi politice a românilor din Transilvania), a neperceperii de obligații feudale de la credincioșii ei și, de asemenea, compoziției de clasă a clerului ortodox. Spre deosebire de situația clerului catolic și reformat, îndeosebi a preoților, situația preoților ortodocși în secolul al XVI-lea nu diferea prea mult de cea a iobagilor. Plăteau dijme față de stat și față de feudalii proprietari de moșii, lucrau pământul și nu aveau o ierarhie rigidă, de tip feudal. Abia mult mai tîrziu, pe măsura dezvoltării burgheziei române, o parte a preoților ortodocși (și a celor uniți, greco-catolici, după 1700) se vor diferența de țărănime, detașîndu-se de interesele de clasă ale acesteia. În secolul al XVI-lea ei erau legați de mase și, datorită în parte și acestui fapt, țărănimea română n-a respins religia ortodoxă. Încercările de luteranizare a bisericii ortodoxe a românilor din Brașov (din cartierul Schei) de către Johannes Benkner, judele Brașovului, apoi de creare artificială de către stat a unei biserici române calvine cu episcopi reformați urmăreau consolidarea Reformei în Transilvania, dar aveau și un aspect politic, urmărind despărțirea românilor de biserica ortodoxă, care se afla în strînsă legătură cu biserica ortodoxă română din principate, separarea confesională a românilor din Transilvania de frații lor de peste Carpați.

Moartea principelui Ioan Sigismund și venirea la tron a principilor catolici din familia Báthory, au stăvilit propaganda intensă, reformată, în rîndul românilor transilvăneni, ierarhia bisericii ortodoxe fiind întărită sub domnia acestor principi prin intensificarea legăturilor politice, comerciale și culturale ale Transilvaniei cu Principatele Române. Întărirea ierarhiei bisericii ortodoxe în Transilvania oferă lui Coresi posibilitatea de a tipări cu sprijinul claselor conducătoare interesate în atragerea românilor la Reformă, alături de cărți românești cu influențe luterane și calvine, cărți religioase de rit ortodox cu litere slavone, așa cum făcuse încă la începutul activității sale la Brașov [14].

Reforma a prins adînc în rîndurile păturilor meșteșugărești și sărace din orașele Transilvaniei, dar mai ales în rîndurile *țărănimii maghiare și săsești* din Transilvania, care aveau aceeași religie (catolică) ca și clasele și păturile conducătoare și care a încercat să se

[13] N. Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor pînă la 1688*, București, 1904, p. 69, și *Din istoria Transilvaniei*, vol. I, ed. a 2-a, București, Edit. Acad R.P.R.., 1963, p. 216.

[14] Cf. în acest sens subcapitolul „Tipăriturile lui Coresi și *Palia de la Orăștie*", în *Istoria literaturii române*, vol. I, București Edit. Acad. R.P.R., 1964, p. 306—320.

elibereze de sarcinile feudale faţă de biserica catolică [15], aderînd la Reformă. Cît priveşte *ţărănimea română*, care prin situaţia ei numerică opunea cea mai mare rezistenţă împotriva exploatării feudale, aceasta a luptat alături de masele oprimate maghiare şi săseşti împotriva întregii tabere a asupritorilor feudali interni şi externi, folosindu-se de ortodoxie. Pe de altă parte, fiind ostile stăpînirii străine (habsburgice şi turceşti), *masele populare din Transilvania* (păturile mijlocaşe şi plebeie ale populaţiei oraşelor şi ţărănimea iobagă şi liberă) au intervenit adesea, în felul lor, în mişcările de Reformă din Transilvania, sesizînd posibilităţile pe care curentele radicale ale Reformei le ofereau luptei lor antifeudale şi antiotomane.

Curentele radicale ale Reformei din Transilvania secolului al XVI-lea erau un amestec de influenţe ale unor formule reformatoare apărute în lupta împotriva feudalismului şi bisericii catolice într-o serie de ţări din Europa occidentală şi centrală.

Astfel, *sacramentarianismul*, după cum am mai arătat, se răspîndise în rîndurile populaţiei săseşti din oraşele Transilvaniei, într-o perioadă cînd nu era adoptat oficial luteranismul (îndeosebi în rîndurile păturilor meşteşugăreşti din oraşele Sibiu şi Braşov), de asemenea şi în rîndurile populaţiei maghiare, fiind propagat de *Matei Biró de Deva*.

Anabaptismul e atestat de documentele epocii în 1552 printre minerii săraci din Rodna, unde se amintesc refugiaţi anabaptişti (probabil din Moravia sau Slovacia [16]).

Influenţa ideilor anabaptiste, directă sau, poate, indirectă prin mijlocirea antitrinitarienilor poloni refugiaţi în Transilvania apare şi la Cluj într-o scrisoare din 1571 [17] (adresată lui Gáspár Heltai) şi se poate recunoaşte uşor în ideea comunităţii bunurilor, în spiritualizarea credinţei religioase, în atitudinea faţă de problema otomană.

Clujul, al doilea oraş cu importanţă economică după Braşov în această perioadă, a constituit, îndeosebi prin dezvoltarea sa culturală şi demografică, un centru important pentru recepţionarea influenţei curentelor radicale ale Reformei extinse din Cehia sau Polonia pe teritoriul Transilvaniei.

Ca şi populaţia săracă din Cehia, masele plebeie ale populaţiei Clujului (calfele, zilerii etc.) şi-au manifestat în repetate rînduri nemulţumirea împotriva privilegiilor feudale, ideile înaintate ale curentelor Reformei exercitînd o deosebită influenţă asupra luptei lor de clasă antifeudale. Patriciatul clujean (maghiar şi săsesc) manifesta, la rîndul său, o atitudine ostilă faţă de orice tendinţe reformatoare care ameninţau poziţia sa de pătură privilegiată.

---

[15] *Decima* (obligaţia de a da bisericii catolice a zecea parte din produsele agricole şi din animalele mici) a avut în Transilvania aceeaşi evoluţie ca şi obligaţiile faţă de stăpînii feudali. Ceea ce o făcea să fie extrem de apăsătoare pentru iobagii de religie catolică era convertirea ei în bani.

[16] E. Hurmuzaki şi N. Densusianu, *Documente privitoare la istoria românilor. 1531—1552*, vol. II, partea a IV-a, Bucureşti, 1894, p. 772.

[17] Publicată de S. Goldenberg în *Anuarul Institutului de istorie din Cluj*, vol. I—II (1958—1959), p. 371—373.

Complexitatea problemelor sociale şi confesionale din acest oraş în jurul anilor 1570 şi activitatea unor însemnate personalităţi reprezentînd ideologia aripii stîngi a Reformei au făcut din Cluj focarul cel mai radical al Reformei din Transilvania şi unul dintre centrele antitrinitarismului internaţional [18].

Respingînd dogma „Sfintei Treimi" (de unde numele de antitrinitarieni), *unitarienii transilvăneni*, în frunte cu Francisc Dávid, şi cei străini (Paleologus, Sommerus, Neuser, Glirius etc.), ridicîndu-se împotriva autorităţii bisericii, afirmau importanţa raţiunii omeneşti şi a experienţei, apărînd dreptul individului la gîndire liberă. Dávid susţinea că „nu există creştin căruia Dumnezeu să nu-i fi dat atîta raţiune încît să înţeleagă singur *Biblia*", fără ajutorul teologilor, care speculează credinţa şi spoliază popoarele în numele ei [19].

În critica adusă *Bibliei*, Dávid, depăşea poziţia lui Erasmus, Socin şi Servet, a contestat în mod consecvent dogma trinităţii şi orice cult al lui Hristos [20]. Astfel a ajuns în conflict cu Blandrata şi alţi antitrinitarieni, refugiaţi din Polonia în Transilvania, la curtea principelui Ioan Sigismund din Alba-Iulia.

Între discipolii lui Socin şi Servet din Alba-Iulia şi cei din Cluj, în mod special între Blandrata şi Francisc Dávid, s-au dus înverşunate dispute teologice, după care s-a supus spre dezbatere şi în adunările clerului reformat din Transilvania dogma trinităţii, contestată de către Dávid [21] şi ceilalţi unitarieni din cercul umanist din Cluj, care se situau pe o poziţie superioară faţă de cei din Alba-Iulia (Sommerus, Paleologus, Neuser, Glirius etc.).

După moartea lui Ioan Sigismund, care sprijinise mişcările de Reformă din Transilvania pentru a asigura şi o relativă stabilitate politică a principatului Transilvaniei în epoca sa, iar în ultimii ani ai vieţii sale trecuse el însuşi la unitarianism, succesorul său Ştefan Báthory (ajuns apoi rege al Poloniei) emite o serie de decrete împotriva unitarianismului, apreciat de biserica catolică identic cu susţinerea ateismului.

---

[18] Fr. Pall, *Frămîntările sociale şi religioase din Cluj în jurul anului 1570*, în *Anuarul de istorie din Cluj*, vol. V, 1962, p. 8.

[19] Fr. Dávid, *Rövid magyarázat* (Scurtă lămurire), Alba-Iulia, 1567, p. 75.

[20] G. Haner, *Historia Ecclesiarum Transylvanicarum*. Frankfurt, 1964, p. 287. 297, 298 şi 304; *Dávid Ferenc, Mártir halálának 375-ik évi emléke*, Cluj, 1954, p. 14, 17 şi 21; I. Firu, *Din istoria umanismului în România. Ioanes Sommerus (sec. XVI)*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, 1960, p. 48, 49, 53, 61 şi 62; *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, 1964, p. 33.

[21] Iată ce informaţii ne dă preotul sas G. Haner despre modul în care contesta Dávid dogma trinităţii, dovedind o poziţie critică mai accentuată decît ceilalţi antitrinitarieni: „David..., mînios pînă la turbare şi abia stăpîn pe sine, a iscodit zilnic noi teze şi ipoteze spre a dovedi părerea sa că Hristos a fost un simplu om, n-a fost născut din vecie din Tatăl şi dintr-un început, înainte de orice creatură, nici n-a fost conceput în mod miraculos de Sfîntul Duh în pîntecele Mariei, ci din sămînţa omenească a lui Iosif, aşa cum se naşte fiecare om din sămînţa tatălui, că a murit nu spre ispăşirea omenirii şi a fost aşezat la dreapta (lui Dumnezeu. — E. Gh.) fără nici o misiune de mijlocitor..." (*op. cit.*, p. 299).

Dar, cu toate aceste măsuri împotriva unitarienilor, prestigiul şi autoritatea lui Dávid au crescut, ideile sociale ale acestui curent, îndeosebi ideea comunităţii bunurilor şi anticatolicismul înverşunat, corespunzînd şi intereselor maselor exploatate. Cît priveşte doctrina teologică unitariană, aceasta a rămas contradictorie şi inconsecvent raţionalistă, în ciuda unor tendinţe panteiste, prezente în lucrările lui Francisc Dávid, şi în general la unitarieni. Temîndu-şi viaţa, oportunistul Blandrata, împreună cu alţi unitarieni (între care şi Faustus Socin, fratele lui Lelius Socin), şi-a renegat ideile, îndemnînd clerul reformat din Transilvania (care acceptase în parte ideile antitrinitariene) să respingă ideile lui Francisc Dávid. Intentîndu-i-se apoi proces, Dávid a fost condamnat la închisoare pe viaţă în 1579, sfîrşindu-se în acelaşi an în temniţele cetăţii Deva.

După moartea lui Dávid, situaţia fiind confuză în rîndurile unitarienilor, secta s-a scindat în două: una moderată şi alta radicală (reprezentată de sabatişti [22]). Pentru a-şi întări poziţiile în luptă cu Habsburgii, nobilii transilvăneni reformaţi au căutat să încheie un compromis religios cu aripa moderată a unitarianismului, care a fost recunoscută în 1579 religie oficială, dînd naştere *bisericii unitariene*. Datorită faptului că după încheierea compromisului sabatiştii au refuzat să cadă de acord, dieta din Cluj a declarat secta sabatiştilor ca „nelegală". Secta s-a dezvoltat însă mai departe, îndeosebi în rîndurile păturilor plebeie de la oraşe, luînd amploare. Împotriva ei s-au declanşat atacuri puternice, chiar din partea unitarienilor, recunoscuţi oficial în 1579. O serie de membri din conducerea sectei au fost arestaţi şi condamnaţi, pînă la convertirea lor la calvinism. În afară de aceste măsuri s-au făcut şi execuţii „exemplare". În urma măsurilor represive, secta a fost nimicită, dar la sate ea a dăinuit latent pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea.

Din dezvoltarea mişcărilor de Reformă din Transilvania se poate observa că, în tot cursul secolului al XVI-lea, au existat, atît în prima perioadă a Reformei, cît şi în cea de-a doua, o orientare *moderată*, reprezentînd interesele claselor şi păturilor privilegiate care au aderat la Reformă, şi alta *radicală*, care se sprijinea pe păturile meşteşugăreşti şi sărace de la oraşe şi ţărănimea săsească şi maghiară, dar care, prin neparticiparea ţărănimii române (de confesiune ortodoxă), *avea o bază socială îngustă*, fiind înfrîntă.

Ţărănimea română liberă şi iobagă s-a dovedit însă receptivă faţă de ideile Reformei; mai mult, în Ungaria catolică, slăbită de pe urma războaielor împotriva turcilor şi apoi ocupată de Habsburgi, ţărănimea de origine română din părţile de răsărit ale Ungariei a participat, alături de ţărănimea maghiară, la răscoala armată antifeudală izbucnită în 1569 şi 1570 în regiunea Debreţinului *sub steagul ideilor antitrinitariste*, care corespundeau şi intereselor sale. Conducătorul răscoalei, păstorul român Gheorghe Crăciun, numit de contemporani „Omul negru", a reuşit să alcătuiască o armată de 10 000

[22] *Istoria României*, vol. II, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1962, p. 36.

de țărani, mobilizîndu-i la luptă împotriva feudalilor maghiari și turci „în numele lui Dumnezeu".

Răscoala a fost înăbușită în sînge de către nobili.

Curentele ideologice raționaliste ale Reformei, luteranismul, calvinismul, apoi antitrinitarismul, care nu se identifică cu unitarianismul de mai tîrziu, atacînd scolastica, au avut însemnate urmări și în domeniul culturii, favorizînd procesul dezvoltării învățămîntului laic și al apariției scrierilor în limba națională.

Prin adoptarea oficială a Reformei în Transilvania s-a dat o lovitură bisericii catolice, a cărei ierarhie feudală a fost desființată, catolicismul persistînd în grupurile restrînse ale secuilor din părțile muntoase. În aceste condiții, prin separarea confesională a Transilvaniei de Ungaria catolică (habsburgică) *alături de ortodoxie, Reforma a devenit în secolele XVI—XVII și o platformă ideologică a luptei pentru independența Principatului Transilvaniei.*

În secolele următoare, după lichidarea suzeranității turcești și cucerirea Transilvaniei de către Habsburgi, la baza luptei pentru independența acestui principat se află noi concepții burgheze luministe, specifice perioadei de maturitate politică a burgheziei, interesată în lichidarea feudalismului și a creării statelor naționale.

CONCEPȚIA ILUMINISTĂ A LUI EUFROSIN POTECA ÎN BAZA ANALIZEI DISCURSURILOR SALE DIN ANII 1825—1827

DE

NICOLAE ISAR

Ideile filozofice și social-politice ale lui Eufrosin Poteca sînt de cea mai mare însemnătate pentru a stabili contribuția sa la formarea filozofiei române moderne.

Eufrosin Poteca s-a născut prin anul 1786, într-o familie simplă de țărani, și, după ce — învingînd tot felul de greutăți — a urmat cursurile „academiei" grecești din București, a reușit să ajungă profesor la această școală, iar în 1818 profesor de geografie la școala în limba națională întemeiată de Gheorghe Lazăr [1].

În anii 1820—1825 el își desăvîrșește studiile în străinătate, mai întîi la Pisa, iar apoi la Paris, specializîndu-se în primul rînd în domeniul filozofiei, dar preocupîndu-se totodată și de studiul a numeroase obiecte, ca istoria, teologia, dreptul, geografia, astronomia, fizica și altele [2]. După ce la capătul anilor de studii în străinătate refuză mai multe oferte pentru postul de profesor la Paris, Roma, Londra și Petersburg, în vara anului 1825 el se întoarce în patria sa și este numit „profesor de filozofie în limba noastră" [3].

---

[1] Pentru date biografice privind prima parte a vieții lui Eufrosin Poteca, vezi mai ales: Gh. I. Moisescu, *O sută de ani de la moartea arhimandritului Eufrosin Poteca, egumenul mănăstirii Gura Motrului*, în „Mitropolia Olteniei", Craiova, an. X, 1958, nr. 11—12, p. 767—779; G. Dem. Teodorescu, *Viața și operile lui Eufrosin Poteca*, București, 1883 (studiul este reprodus și în „Revista pentru istorie, archeologie și filologie", vol. II, 1883); Dimitrie Dobre, *Eufrosin Poteca Motreanul*, teză de licență, București, 1899; Gh. N. Costescu, *Eufrosin Poteca*, în revista „Învățămîntul primar", an. IV, 1898, nr. 12, decembrie, p. 365—367.

[2] Vezi scrisoarea lui Eufrosin Poteca din 26 noiembrie 1822 trimisă din Paris; I. Bianu, *Întîii bursieri români în străinătate. Scrisori ale lui Efrosin Poteca. 1822—1825*, în „Revista nouă", I, 1888, p. 426.

[3] Vezi scrisoarea din ianuarie 1825 din Paris către efori și mitropolit; I. Bianu, *op. cit.*, p. 431.

Rev. filoz., 12, 12. p. 1635—1644, București, 1965

Prin întreaga sa pregătire, noul profesor de filozofie confirma încrederea de care se bucurase, se pare, în ochii lui Gheorghe Lazăr cu ani în urmă, pe cînd în 1820 marele întemeietor al învățămîntului în limba națională își exprima convingerea că, după revenirea de la studii din străinătate, Eufrosin Poteca va putea să introducă filozofia în limba națională [4].

Eufrosin Poteca era, după Gheorghe Lazăr și L. Erdeli [5], cel de-al treilea profesor de filozofie la școala în limba națională de la Sf. Sava. Sub raportul contribuției aduse la dezvoltarea ideilor filozofice românești, meritele sale sînt cu totul deosebite [6].

Această apreciere are în vedere în primul rînd marea însemnătate a discursurilor sale [7] din anii 1825—1827, care reprezintă expresia unei adevărate contribuții la dezvoltarea culturii filozofice românești moderne la începuturile ei.

În această privință, problema importantă este, credem, nu aceea a sursei propriu-zise de la care pornesc ideile filozofice sau social-politice ale lui Eufrosin Poteca, ci faptul că aceste idei — inspirate, poate, de un filozof ca J. G. Heineccius sau de alți gînditori străini, din rîndul cărora nu lipsesc J. J. Rousseau, Descartes, Bacon ș.a. — iau la Eufrosin Poteca aspectul unor convingeri temeinice și constante și care sînt afirmate în spiritul cerințelor societății românești a vremii.

Seria discursurilor lui Eufrosin Poteca din anii 1825—1827 a fost deschisă cu discursul inaugural al cursului de filozofie de la Sf. Sava din ziua de 1 octombrie 1825 [8].

Ideea de la care pornește Eufrosin Poteca în exprimarea convingerilor sale filozofice este aceea a încrederii în posibilitatea cunoașterii realității înconjurătoare. Este drept, arată el, posibilitatea omului de a cunoaște lumea este relativă, dar aceasta nu înseamnă

---

[4] A.Vizanti, *Abecedariul lui G. Lazăr*, în „Revista pentru istorie, archeologie și filologie", vol. II, 1883, p. 465.

[5] După întemeierea școlii naționale în limba română de la Sf. Sava, Gheorghe Lazăr a predat filozofia după Kant, iar L. Erdeli după Condillac, ceea ce a dus în cele din urmă la un conflict între ei (cf. G. Bogdan-Duică, *Gheorghe Lazăr*, București, 1924, p. 89).

[6] Vezi și R. Pantazi, *Despre orientarea antiteologică, raționalistă în filozofia din țările române în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Cercetări filozofice", an. VII, 1960, nr. 5, p. 141—150; Gh. Adamescu, *Primii profesori de filozofie ai școalei de la Sf. Sava*, în „Revista generală a învățămîntului", XV (1927), p. 19—32; *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, 1964, p. 135—137.

[7] Trei dintre discursurile sale, cele de la 1 octombrie 1825, decembrie 1825 și aprilie 1826, au fost tipărite de Eufrosin Poteca însuși în culegerea intitulată *Cuvinte panighirice și moralnice de Eufrosin Poteca, ieromonah și profesor de filozofie*, București, Tipografia Mitropoliei, 1826; alte două discursuri, de la 20 iulie 1827 și din decembrie 1827, au fost publicate de asemenea de Eufrosin Poteca la sfîrșitul traducerii după J. G. Heineccius, *Filozofia cuvîntului și a năravurilor*, Buda, 1829.

[8] Bibl. Acad. R.S.R., Msse., E. Poteca, *Cuvinte panighirice și moralnice*, București, 1826, p. 24—45; Discursul de inaugurare a cursului de filozofie ținut la 1 octombrie 1825 în școala de la Sf. Sava.

că omul trebuie să rămînă „cu totul neînvățat" [9]. Filozofii „scheptici" care cred că lumea nu este altceva decît „vis și părere", oamenii după ei „neputînd cunoaște întrînseca ființă a celor ce sînt", pe drept cuvînt spune Eufrosin Poteca, pot în cel mai rău caz „să mărturisească neputința, iar nu să tăgăduiască și cele ce să pipăie, să simt și să înțeleg" [10]; și în sprijinul său Eufrosin Poteca citează o afirmație ironică a lui Bacon adresată acestor filozofi [11].

Ideea care dovedește în mod deosebit caracterul înaintat al gîndirii filozofice a lui Eufrosin Poteca este aceea a sensului social pe care îl are orice filozofie, căci, după el, „scoposul filozofiei este fericirea omenirei pre pămînt" [12]. În concepția sa, filozofia nu are un scop în sine, ci ea trebuie să aibă un rol activ în viața socială. De aceea, definind părțile componente ale filozofiei, Eufrosin Poteca arată că ele privesc, printre altele, „lucrarea dreptății spre fericirea omenirei pre pămînt" [13].

Mai mult, din punctul de vedere al scopului filozofiei, în sînul componentelor filozofiei el face o diferențiere; dacă toate componentele filozofiei — are în vedere, mai ales, metafizica, etica, logica — „sînt bune și de mare trebuință la soțietate", dintre acestea un rol deosebit de important, mai important decît al celorlalte, îl îndeplinește etica, „filozofia moralnică", pe care el și-o propune în primul rînd a o preda tinerimii patriei sale „spre fericirea de obște" și „înplinirea datoriei" sale [14].

Tocmai pentru aceste considerații, spune Eufrosin Poteca, a ales el a-i servi în cursurile sale [15] lucrarea filozofului german J. G. Heineccius, intitulată *Elementa Philosophiae rationabilis et moralis* [16], căci „după stare și după vreame altă sistimă filozoficească nu putea să fie așa potrivită și folositoare" [17]. De altfel, admirația lui pentru Heineccius [18], filozof german de mare renume în vremea sa, trebuie înțeleasă tocmai sub raportul convingerii sale privind utilitatea principiilor filozofului străin pentru societatea românească din acea vreme. Mai tîrziu, cînd tipărea lucrarea lui Heineccius tradusă în limba

---

[9] Eufrosin Poteca, *op. cit.*, p. 24.

[10] *Ibidem.*

[11] *Ibidem*, p. 25, După E. Poteca, Bacon spune că, „împotriva celor ce tăgăduiesc întîiele începuturi ale celor ce sînt, trebuie să întrebuințeze cineva bastonul".

[12] *Ibidem*, p. 27.

[13] *Ibidem*, p. 28.

[14] *Ibidem.*

[15] Vezi la Bibl. Acad. R.P.R., în manuscris, cursul de filozofie ținut în anul 1826 (ms. rom. 1 173).

[16] Lucrarea aceasta fusese tipărită de autor în anul 1729 la Amsterdam; în Țara Românească, banul Grigore Brîncoveanu o traduce în limba greacă veche, iar învățatul Neofit Duca, în 1808, o tipărește la Viena; Eufrosin Poteca o traduce apoi în limba română, folosind-o în manuscris pînă în 1829, cînd o tipărește la Buda.

[17] Eufrosin Poteca, *op. cit.*, p. 28.

[18] Johann Gottlieb Heineccius s-a născut la 11 septembrie 1681 în Eisenberg și a murit la 31 august 1741. A fost elev al lui Wolf și a activat ca profesor la universitățile din Hale și Frankfurt pe Oder.

română [19], el arăta din nou că a ales acea lucrare „nu pentru numele cel strălucit ce avea în frunte, ci pentru că este cu adevărat folositoare" [20].

În concepţia lui Eufrosin Poteca, istoria filozofiei trebuie să meargă de la ideile filozofice cele mai vechi pînă la cele mai noi, pentru ca astfel să se vadă drumul parcurs ; altfel rostul istoriei filozofiei nu se realizează [21]. Pentru a evidenţia saltul pe care filozofia raţionalistă îl aduce în istoria filozofiei, Eufrosin Poteca vorbeşte de „haosul scolastic", care „nu puţină negură au presărat". În acest haos, „sistima lui Descart au făcut întreaga reformaţie de filozofie în toată Evropa, coborînd pe Aristotel din scaun" [22], cu toate că strălucirea lui Descartes, în virtutea aceleiaşi inevitabile evoluţii, va fi umbrită „de alţii mai tari", ca Locke, Newton, Wolf şi Kant.

La baza însemnătăţii filozofiei raţionaliste, Eufrosin Poteca pune, pe de o parte, descoperirile ştiinţifice în domeniul fizicii, chimiei, biologiei, precum şi, pe de altă parte, progresele realizate în domeniul ştiinţelor sociale, mai ales în „ştiinţa politicească" [23], ceea ce era, realmente, o viziune îndrăzneaţă.

Metoda pe care Eufrosin Poteca o situează la baza studiului istoriei filozofiei reflectă şi ea caracterul înaintat al gîndirii sale : „...Toate să vor măsura cu începătura contradicţiei, carea va fi pretutindenea critiriu al adevărului" [24], metodă care presupune înlăturarea oricăror dogme în cercetarea filozofică. Prin aceasta, Eufrosin Poteca îşi propunea să vadă „unde şi în ce să încuibă greşalele fieşcăreia sistimă" [25].

Sensul social pe care Eufrosin Poteca îl dă filozofiei se observă şi atunci cînd defineşte logica, ştiinţa care priveşte „învăţătura metodului drept pentru cercarea şi aflarea adevărului", şi cînd, adresîndu-se boierilor, el arată că dreptatea lipseşte acolo — şi în patria sa lipsea într-adevăr — „unde nu să cunoaşte adevărul" [26].

Însemnătatea rolului filozofiei în viaţa socială reprezintă, de fapt, la Eufrosin Poteca punctul de plecare menit să explice întreaga sa concepţie iluministă. De aceea etica are pentru el o însemnătate deosebită şi învăluie toate domeniile ştiinţei. Filozofia moralnică este — spune el — „ştiinţa cea mai bună decît toate ştiinţele" [27]. Exemplele etice el îşi propune să le adune nu numai din domeniul propriu-zis al eticii, ci şi pe marginea studiului fizicii, astronomiei, geografiei,

---

[19] Lucrarea lui Heineccius *Elementa Philosophiae rationabilis et moralis*, în traducerea lui Eufrosin Poteca în limba română, are următorul titlu : *Filozofia cuvîntului şi a năravurilor, adecă loghica şi itica elementare, cărora se pune înainte istoria filosoficească*, Buda, 1829.

[20] J. G. Heineccius, *op. cit.*, din prefaţă, p. IV.

[21] Eufrosin Poteca, *op. cit.*, p. 30.

[22] *Ibidem*, p. 32.

[23] *Ibidem*, p. 33.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*, p. 34.

[26] *Ibidem*, p. 34—35.

[27] *Ibidem*, p. 38.

ca și „din legile politicești", și, cu toate că aceasta nu este o sarcină de loc ușoară, el speră s-o ducă pînă la capăt, pentru „a nu lăsa îndoială la nici un osîrdnic ucenic" [28].

Elementele morale, prezentate în strînsă legătură cu toate cunoștințele noastre despre natură și societate, exclud în acest caz dogmele teologice, și de aceea Eufrosin Poteca arată că „lucruri moralnice" se pot găsi și la acei filozofi care, deși „n-au fost învățați în cunoștința cea adevărată a dumnezeirii", pot oferi idei „înțelepte", și deci cea mai bună atitudine față de acești filozofi este „de a le pricepe spiritul și netezimea vorbirei" [29].

Etica cu un conținut de idei amplu, astfel cum este înțeleasă de Eufrosin Poteca, trebuia să realizeze „buna educație" a tineretului prin intermediul școlilor, astfel încît tinerii, ajungînd buni cetățeni, să știe să deosebească răul de bine și să-și cunoască îndatoririle și obligațiile ce le revin în societate [30]. Această operă de educație ar avea drept rezultat, cînd fiecare ar cunoaște drepturile și obligațiile sale, că „faptele dreptății" s-ar înmulți și „să va lucra dreptatea de către fieșcare către aproapele său" [31], credință iluministă care revine adesea în gîndirea social-politică a lui Eufrosin Poteca.

Astfel, gîndirea lui Eufrosin Poteca de la elemente filozofice, evoluează în direcția ideilor social-politice.

Concepția apuseană a absolutismului iluminat dobîndește la el o interpretare amplă. Așa cum reiese din discursul său din decembrie 1825 [32], domnitorul este „steaua cea povățuitoare" către care se îndreaptă speranțele poporului ; de la acest conducător luminat, poporul așteaptă binele și fericirea, și de aceea „cea mai mică neîngrijire" din partea sa ar fi pentru popor „ca o lipsire a Soarelui" [33]. Datoria unui asemenea conducător este „să lumineze pre toți cu lumina faptelor" sale, și aceasta prin două calități morale pe care orice conducător luminat trebuie să le aibă : iubirea de dreptate și iubirea de învățătură [34].

Atunci însă cînd se adresează domnitorului Țării Românești, în discursurile sale Eufrosin Poteca depășește cadrul unei simple enunțări de principii, ajungînd adesea la expunerea unor adevărate programe de reformă. Concepția absolutismului iluminat, adăpată la izvoarele ideilor apusene, capătă în acest caz un conținut determinat și reprezintă, în ultimă analiză, o adaptare firească a acestor idei la realitățile din Țara Românească.

Cînd vorbește de iubirea de învățătură pe care trebuie s-o aibă domnul, Eufrosin Poteca precizează că această iubire de învățătură trebuie să ducă la înființarea de școli și la „așăzarea profesorilor",

---

[28] Eufrosin Poteca, *op. cit.*, p. 38.
[29] *Ibidem*, p. 39.
[30] *Ibidem*, p. 40.
[31] *Ibidem*, p. 42.
[32] *Ibidem*, p. 15—23.
[33] *Ibidem*, p. 17.
[34] *Ibidem*, p. 18.

precum şi la traducerea autorilor străini în limba română [35]. Astfel, pornind de la calităţile morale ale unui conducător luminat, Eufrosin Poteca indică domnului o serie întreagă de măsuri concrete [36], care se simţeau necesare în Ţara Românească.

Ideile enunţate în discursul din decembrie 1825 [37] — egalitatea tuturor locuitorilor ţării, inclusiv a boierilor, la plata cheltuielilor ţării în raport cu starea materială, egalitatea tuturor în privinţa promovării în funcţiile de stat, necesitatea dezvoltării comerţului, precum şi ocrotirea soartei ţăranilor prin „buna lucrare a pământului" — reflectă caracterul înaintat al gîndirii lui Eufrosin Poteca.

În discursul ţinut la 18 aprilie 1826 [38], revenind la rostul social al filozofiei în general şi al eticii în special, după ce face o descriere deosebit de frumoasă primăverii [39], Eufrosin Poteca reia tema educaţiei. Prin natura sa, omul e bun, dar numai lipsa de „bune paradigme", de bună educaţie îi duce pe oameni să se dea „la tot felul de răutate", şi numai această lipsă explică de ce în lume există „atîţia mincinoşi, atîţia răpitori, atîţia hoţi, atîţia tîlhari". De aceea „educaţia bună a fiilor e cea mai mare faptă care ar pricinui un bun prinţ la fiii norodului său" [40].

Dar în concepţia lui Eufrosin Poteca nu numai „filozofia moralicească" trebuia să fie pusă în serviciul fericirii oamenilor pe pământ, ci şi religia. Definirea obiectului filozofiei în afara teologiei nu-l opreşte pe Eufrosin Poteca ca, în postura sa de slujitor al bisericii, să dea însăşi teologiei un anumit rost social, s-o pună în serviciul operei de realizare a unei societăţi mai drepte. Astfel, în discursurile sale, teologia — luată ca sistem de dogme — este folosită în direcţia argumentării necesităţii de realizare a unor reforme social-politice înaintate. Această încercare îl duce pe Eufrosin Poteca la o viziune proprie în domeniul interpretării dogmelor religioase şi care stă în legătură cu elementele raţionaliste pe care gîndirea sa le asimilase. El încearcă, de fapt, o adaptare a exangheliei la ideile dreptului natural.

După Eufrosin Poteca, aşa cum reiese din discursul său de la 3 aprilie 1827, evanghelia nu ar avea un caracter static, ci ea „povăţuieşte spre folosul înoirilor"; legea evangheliei „este tot aceeaşi a dreptului naturale, a dreptului de avere, a dreptului cetăţenesc, a dreptului de obşte şi a dreptului neamurilor" [41]. În concepţia sa,

[35] Eufrosin Poteca, *op. cit.*, p. 18.
[36] *Ibidem*, p. 19.
[37] *Ibidem*, p. 20—22.
[38] *Ibidem*, p. 3—15.
[39] Eufrosin Poteca, *op. cit.*, p. 3—5. Primul care a relevat frumuseţea literară a acestei descrieri a fost G. Dem. Teodorescu; remarcînd talentul de scriitor şi orator al lui Eufrosin Poteca, el este înclinat să creadă că domnitorul îi ierta „sfaturile" sale de ordin social-politic tocmai datorită acestui talent (cf. *op. cit.*, p. 43—45).
[40] Eufrosin Poteca, *op. cit.*, p. 11—12.
[41] Gh. I. Moisescu, *Două cuvîntări ale arhimandritului Eufrosin Poteca, starețul mănăstirii Gura-Motrului*, în „Mitropolia Olteniei", Craiova, an. VI, 1954, nr. 4—6, p. 251.

așadar, între religie și lupta pentru făurirea unei vieți mai bune nu ar exista nici o contradicție, căci, după el, însăși religia trebuie să îndemne pe adepții ei să pună la baza credinței lor speranța într-o viață mai bună.

Luptînd împotriva superstițiilor și inaugurînd o nouă modalitate de a privi dogmele religioase, Eufrosin Poteca, în atmosfera de misticism care domina viața preoților și călugărilor din vremea sa [42], și-a atras adesea din partea confraților săi învinuirea de ateism [43], iar cît privește acuzația pe care ani de zile mai tîrziu i-o făcea învățatul călugăr Naum Rîmniceanu, de a fi alunecat într-o erezie panteistă, este, se pare, justificată și semnificativă [44].

În concepția lui Eufrosin Poteca, ceea ce-i îndeamnă pe oameni să facă bine este nu frica de Dumnezeu, ci „iubirea de oameni". Vinovații de fapte rele — printre aceștia sînt și „asupritorii" poporului — nu se pot aștepta la chinurile iadului, ci la „mustrările cugetului", izvorîte dintr-un „glas al naturii", iar răsplata pentru faptele bune nu se află în rai, ci ea este o „plăcere negrăită" ce izvorăște din același „glas al naturii" [45].

Dacă interpretarea dată de Eufrosin Poteca dogmelor religioase, precum se vede, nu înlătură nota rațională a gîndirii sale, în schimb, din punctul de vedere al formei discursurilor sale, raportarea la Dumnezeu reprezenta, de fapt, una dintre cele mai ingenioase modalități din cele folosite de el pentru a atenua, sub raportul consecințelor, ascuțișul ideilor pe care le exprima. Această împletire strînsă între ceea ce putea să pară o predică creștină și enunțarea unor idei dintre cele mai înaintate ale vremii explică cum, în fața domnitorului, a marilor boieri, a „stîlpilor" țării, Eufrosin Poteca putea să expună ideile sale fără a fi întrerupt, idei care, altfel spuse, ar fi atras direct și imediat cea mai violentă intervenție, cu toate că, oricum, niciodată asemenea acțiuni n-au fost lipsite de riscuri și de serioase neplăceri.

Atunci cînd vorbește de Dumnezeu, care în mod obișnuit, în concepția sa, se identifică cu ordinea naturii [46], Eufrosin Poteca procedează, pe de o parte, la o aspră critică adresată orînduirii feudale și, pe de altă parte, la enunțarea unor măsuri înaintate pentru reînnoirea societății din Țara Românească. „Legea dreptății" și reversul ei, „legea nedreptății", capătă în gîndirea sa o însemnătate deosebită și un conținut larg. Prin „legea dreptății" el vizează ansamblul de reforme

[42] Referindu-se la mitropolitul Grigorie, Eufrosin Poteca detestă această atmosferă și teologia care stătea la baza ei: „A zăcea întru întunericul neștiinței, în varvarie, întru tiranie și robie, acestea, după socoteala mitropolitului Grigorie, sînt mijloacele cele mai bune spre mîntuire... O, ce neagră teologie!" (C. Rădulescu-Motru, *Din autobiografia lui Eufrosin Poteca*, în „Analele Academiei Române", Mem. Secț. lit., seria III, t. XII, 1943, p. 26—27).

[43] *Ibidem*, p. 30—31.

[44] Gh. Nicolaisa, *Trei scrisori ale lui Eufrosin Poteca*, în „Convorbiri literare", LVII, 1925, p. 815.

[45] Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 251.

[46] J. G. Heineccius, *op. cit.*, p. 349—350.

care ar putea să schimbe societatea şi care este „interesul adevărat al tuturor", pe cînd „legea nedreptăţii" este „vătămarea tuturor de obşte" şi de care fiecare om are dreptul să fugă, „căci nimeni nu poate să rămînă acolo unde vede legea nedreptăţii, nefericirea şi ticăloşia" [47].

„Legea dreptăţii", prin urmare, trebuie instaurată, dar calea pe care o alege Eufrosin Poteca este pe cît de simplă, pe atît de naivă. În spiritul concepţiei iluministe, domnitorul, împreună cu miniştrii săi „bisericeşti şi politiceşti" trebuie să hotărască numai să aşeze această lege şi totul se va schimba; odată aşezată vor pieri din ţară „despotismul şi luxul", în locul lor venind dreptatea şi fericirea; s-ar vedea atunci „că toate turburările noastre, răzvrătirile, fugirile, strucinările" nu sînt, zice el, nici de la Dumnezeu, nici de la oameni, „ci din nedreptatea asupra săracilor", căci „şi acum în pămîntul nostru cei slabi şi neputincioşi poartă greotăţile celor tari şi puternici" [48].

Aşadar, conceptul de „lege a nedreptăţii" defineşte în realitate raporturile de clasă din orînduirea feudală din Ţara Românească, aflată în faza de descompunere, şi ele constituie în concepţia lui Eufrosin Poteca izvorul tuturor relelor sociale din vremea sa, din care se naşte întreaga „degradaţie a neamului", precum şi luxul „monstruos" [49]. Toate nedreptăţile sociale, conchide Eufrosin Poteca, nu pot fi înlăturate decît prin reforme temeinice, care să pătrundă în toate domeniile vieţii sociale, şi în acestea constă „hotărîrea" pe care domnul şi boierii ar putea-o lua, numai să vrea [50].

Vorbind de Franţa, unde fusese aşezată „legea dreptăţii", de progresele pe care le făcuse Rusia sub Petru cel Mare şi, în general, de întreaga frămîntare care cuprinsese Europa, Eufrosin Poteca reafirmă ideea renaşterii sociale şi naţionale a poporului prin cultură: „Dar în Valahia noastră pînă cînd să dormim? Pentru ce sîntem sub epitropie [51] decît socotiţi nişte copii fără minte?" [52]. Şi convingerea lui în calităţile poporului român, în acelaşi timp o aspră condamnare a clasei boiereşti, este fermă: „A zecea parte din toţi rumânii de am fi învăţat ştiinţa legilor şi a moralului, toate neamurile vecine, în loc de a ne cere ceva, ne-ar cinsti, cerînd prieteşugul nostru" [53].

Dar chiar astfel, arată Eufrosin Poteca, la nivelul redus de cultură la care boierimea a condamnat poporul, situaţia s-ar îndrepta dacă s-ar lua o serie de măsuri [54], ca: desfiinţarea robiei, egalitatea privind cheltuielile statului şi privind promovarea în slujbe. Cu aceste idei, discursul de la 3 aprilie 1827 marchează un moment important în evoluţia gîndirii lui Eufrosin Poteca.

---

[47] Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 253.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem.*
[50] *Ibidem*, p. 253—254.
[51] Este o aluzie evidentă la starea de dependenţă a ţării.
[52] Gh. I. Moisescu, *op. cit.*, p. 252.
[53] *Ibidem.*
[54] *Ibidem.*

Așa cum se vede din alt discurs ținut cîteva luni mai tîrziu, la 20 iulie 1827, cu ocazia examenului public de la Sf. Sava, Eufrosin Poteca sesizează care sînt factorii de progres ai societății și care fac inevitabil acest progres. În antichitate, spune el, grecii ajunseseră la o mare putere, pentru că ei „aduseseră meșteșugurile și științele la mai mare săvîrșire" [55]. Dar, mai ales în zilele noastre, observă el, „aflarea tipografiei, a hîrtiei, a busolei și a altor meșteșuguri necunoscute de cei vechi" face ca statele Europei să fie „mult mai luminate" decît cele vechi [56]. Acest progres sugerează lui Eufrosin Poteca observația „că politisirea neamului omenesc nu poate să se mai oprească și să se întoarcă iarăși la varvarie" [57], idee de mare însemnătate, care reflectă încrederea lui Eufrosin Poteca în progres, în dezvoltarea inevitabilă a societății.

Stadiul de evoluție în care se găsește societatea omenească în general obligă popoarele lumii, dată fiind „comunicația ideilor", să nu mai trăiască izolate; prin „meșteșugul tiparului", ideile, bune sau rele, „înconjură tot pămîntul" și sînt primite sau respinse de oameni; faptele conducătorilor de state pot să cîștige „lauda" sau, dimpotrivă, „blestemul" popoarelor [58]. Această idee a însemnătății tiparului pentru „comunicația ideilor" în lume este adîncită de Eufrosin Poteca cu pledoaria sa pentru „slobozenia tiparului"; orice încercare de a restrînge libertatea tiparului, așa precum voise să facă „un puternic dintre împărații Europei", nu poate să ducă decît la rezistența poporului, care ar fi lipsit de „darul cuvîntului" [59].

Întreaga mișcare de renaștere socială și națională care cuprinsese Europa este pentru Eufrosin Poteca un factor de natură să ducă la convingerea că și societatea românească va evolua. Dacă toate popoarele Europei merg înainte „spre săvîrșirea politisirei [60] și a fericirei", noi, românii, nu ne putem sustrage acestei evoluții, nu putem rămîne „apururea înapoi" [61].

Pledînd pentru înmulțirea școlilor în Țara Românească și referindu-se la numărul mare de școli și universități din alte țări, ca Franța, Anglia, Germania ș.a., Eufrosin Poteca se întreabă: „...Oare noi, românii, strănepoții slăviților acelora romani, trebuie să rămînem apururea departe de neamurile cele luminate? departe de frații noștri europeni?" [62]. Concluzia lui Eufrosin Poteca este că în societatea românească trebuie să se producă o reînnoire, o cotitură, căci altfel nu se va mai putea, arată el făcînd aluzie la boieri, „să ne îndreptăm puind vina cînd pă greci, cînd pă tătari, cînd pă cutare și pă cutare", în timp ce unele țări din Europa oferă exemplele cele mai frumoase [63].

[55] J. G. Heineccius, *op. cit.*, p. 359.
[56] *Ibidem*, p. 360.
[57] *Ibidem.*
[58] *Ibidem.*
[59] *Ibidem*, p. 361.
[60] Cuvîntul are sensul de progres, de civilizație.
[61] J. G. Heineccius, *op. cit.*, p. 361.
[62] *Ibidem*, p. 365.
[63] *Ibidem.*

Dar convingerea lui Eufrosin Poteca că poporul său trebuie să meargă pe calea progresului, alături de alte popoare ale Europei, nu-l duce la ideea chemării maselor populare la luptă revoluționară, ci această convingere ia din nou forma unui îndemn adresat domnitorului Țării Românești și boierilor, care, procedînd „precum urmează și toți domnii și împărații Europei", trebuie să depună toată „osîrdia" pentru „introducerea științelor și a filozofiei nu numai în București, ci și în toată țara" [64].

Iluzia iluministă că în cele din urmă căpeteniile statului feudal vor înțelege necesitatea reformelor preconizate de el și le vor adopta revine cîteva luni mai tîrziu, în discursul din decembrie 1827 [65], cînd Eufrosin Poteca, arătînd că „oamenii nu cinstesc pre nimeni în deșert" [66] și mai ales pe conducătorii țării, reamintește domnitorului că un adevărat conducător „nu mai voiește să fie despot robilor, ci tată norodului său, un al doilea Dumnezeu" [67]. Un astfel de conducător, spune Eufrosin Poteca, „privește pre supuși ca pre fiii săi" și nu întrebuințează puterea lui decît „numai pentru fericirea norodului său" [68], o definiție dintre cele mai clare ale concepției absolutismului iluminat.

Speranța naivă a realizării de sus în jos a reformelor social-politice este mereu prezentă în gîndirea lui Eufrosin Poteca, dar ea se împletește totdeauna cu aspra condamnare a orînduirii feudale, pe de o parte, și cu dragostea sa fierbinte pentru patrie și popor, pe de altă parte.

Poziția sa înaintată și patriotismul său au stîrnit reacția căpeteniilor laice și bisericești din Țara Românească. Peste cîțiva ani, în toamna anului 1832, cînd se hotăra excluderea lui Eufrosin Poteca din învățămînt [69] sub pretextul bătrîneții, deși nu avea decît 46 de ani, și numirea lui ca stareț la mănăstirea Gura Motrului, desigur că amintirea discursurilor sale din anii 1825—1827 era încă vie. Ideile sale raționaliste, ca și reformele social-politice preconizate de el, indignaseră destul pe boieri și, la momentul potrivit, ei l-au lovit, exilîndu-l la o mănăstire, unde va rămîne — cu toate încercările sale de a reveni în București — timp de 26 de ani, pînă la moartea sa la 10 decembrie 1858.

Prin ideile sale, așa cum reies din analiza discursurilor din anii 1825—1827, Eufrosin Poteca — cu toate limitele gîndirii sale — rămîne pentru vremea sa o figură dintre cele mai înaintate.

---

[64] J. G. Heineccius, *op. cit.*, p. 364.
[65] Discursul din decembrie 1827 a fost publicat de Eufrosin Poteca la sfîrșitul lucrării lui J. G. Heineccius.
[66] J. G. Heineccius, *op. cit.*, p. 353.
[67] *Ibidem*, p. 354.
[68] *Ibidem*, p. 355.
[69] Vezi adresa lui Pavel Kiseleff din septembrie 1832 (cf. *Hurmuzaki*, vol. X, p. 626—627).

COMUNICĂRI

UNELE ASPECTE FILOZOFICE ALE BIOLOGIEI ÎMBĂTRÎNIRII ŞI BĂTRÎNEŢII

DE

G. ACALUGĂRIŢEI

Cercetările efectuate asupra îmbătrînirii şi bătrîneţii au dus la afirmarea unor ramuri noi ale ştiinţelor medicale-biologice. Astfel s-a afirmat *gerontologia*, ştiinţa care se ocupă cu aspectele biologice ale îmbătrînirii şi bătrîneţii, şi *geriatria*, care se ocupă cu aspectele patologice şi terapeutice ale bătrîneţii.

În cele ce urmează vom expune sub aspect filozofic şi biologic general următoarele probleme : unele relaţii dintre ontogeneză, îmbătrînire şi bătrîneţe ; manifestările generale şi specifice ale îmbătrînirii şi bătrîneţii ; unele aspecte spaţiotemporale ale îmbătrînirii şi bătrîneţii ; relaţii dintre normal şi patologic în îmbătrînire şi bătrîneţe ; motorul şi dinamica îmbătrînirii ; dialectica cunoaşterii fenomenelor de îmbătrînire şi a posibilităţilor de prelungire a duratei de viaţă a omului.

1. Primele concepţii referitoare la îmbătrînire şi bătrîneţe identificau cauza şi natura îmbătrînirii cu unele modificări particulare ce se petrec pe măsura înaintării în vîrstă la nivelul diferitelor aparate din organism (sistem nervos, aparat cardiovascular etc.).

Pe măsura aprofundării cercetărilor experimentale clinice şi sociale asupra îmbătrînirii şi bătrîneţii, au putut să apară concepţii care să reflecte din ce în ce mai adînc esenţa acestor fenomene. Subliniem în mod deosebit concepţia lui Ruzicka şi Marinescu [1], care au identificat procesul de îmbătrînire cu o creştere a entropiei fizico-chimice în structurile vii. Într-un înţeles mai larg, ideea relaţilor dintre entropie şi bătrîneţe a fost subliniată la al 16-lea Congres internaţional de psihologie de la Bonn, precum şi la al 5-lea Congres internaţional de gerontologie de la San Francisco (1960). De asemenea merită a fi

[1] *Hommage à la mémoire du Professeur J. Cantacuzène*, Paris, 1934, p. 441.

Rev. filoz., 12, 12, p. 1645—1651, Bucureşti, 1965.

subliniată ideea lui V. Săhleanu [2] referitoare la creșterea entropiei sub aspect taxiologic pe măsura îmbătrînirii.

În aprecierea procesului de îmbătrînire trebuie luate în considerație relațiile dintre organizare (diferențiere, dezvoltare), pe de o parte, și entropie (dediferențiere, nedeterminare), pe de altă parte.

Principiile de organizare și progres în sistemele dinamice complexe au fost modelate matematic de către Gh. Zapan [3], aplicîndu-le la dinamica activității corticale. Bazați pe aceste principii, am aplicat modelul matematic al organizării, conceput de Gh. Zapan, la studiul învățării la animale adulte și bătrîne [4].

Prin analogie, modelul matematic taxiologic al organizării sistemelor dinamice complexe poate fi aplicat și în modelarea ontogenezei, îmbătrînirii și bătrîneții individuale.

În conformitate cu acest model, ontogeneza ar cuprinde patru etape principale, cărora le corespund anumite caracteristici din punctul de vedere al relațiilor dintre organizare (diferențiere, dezvoltare) și entropie (dediferențiere, nedeterminare).

a) Prima etapă ontogenetică este cuprinsă între momentul de organizare și entropie egale cu zero și momentul în care individul prezintă o plasticitate maximă. Plasticitatea maximă coincide cu momentul unei entropii maxime în ontogeneză, entropie caracterizată prin potențialitățile maxime și aproximativ echiprobabile ale individului de a se adapta la condiții variate de mediu, de a-și manifesta procesele vitale.

Plasticitatea maximă în adaptarea individului a fost identificată cu o entropie crescută în alte împrejurări de către I. Peatnițchi [5].

b) Etapa a doua ontogenetică este cuprinsă între momentul entropiei maxime cu semnificație de plasticitate maximă și momentul organizării (diferențierii, dezvoltării) maxime a individului. Organizarea maximă a ontogenezei coincide cu momentul în care entropia, evoluînd în sens invers, atinge din nou punctul apropiat de zero. În acest moment, plasticitatea organismului este diminuată, organismul este specializat la maximum în desfășurarea bilanțului biologic.

c) Etapa a treia ontogenetică este cuprinsă între momentul dezvoltării maxime și momentul în care din nou entropia a atins punctul maxim, însă cu altă semnificație. Entropia maximă aici are o semnificație negativă, este o expresie a dezorganizării în ontogeneză. În acest moment sînt echiprobabile în manifestarea lor atît reacțiile adaptative

---

[2] V. Săhleanu, *Elemente de matematici generale pentru medici și biologi*, București, U.S.S.M., 1963, p. 414.

[3] Gh. Zapan, *Cibernetica activităților umane, dezvoltată și expusă pe baza principiilor de organizare a sistemelor dinamice corticale cu modelare psihologică și matematică și cu aplicații*, „Analele Universității București", seria Științe sociale, 1964.

[4] G. Acălugăriței și prof. dr. Gh. Zapan, *Unele aspecte ale procesului de învățare la șobolanul Wistar adult și bătrîn, privite la lumina teoriei informației*, Com. U.S.S.M., secția Gerontologie, 16 iulie 1965.

[5] I. Peatnițchi, *Fiziologia sexelor și mecanismele senescenței*, Com. U.S.S.M., secția Gerontologie, 9 iulie 1965.

normale, cît şi reacţiile patologice. Această etapă coincide, cu alte cuvinte, cu instalarea îmbătrînirii la nivel organismic.

d) Etapa a patra ontogenetică este cuprinsă între momentul entropiei maxime cu semnificaţie de involuţie şi momentul stingerii proceselor vitale (momentul morţii). În acest moment, atît organizarea, cît şi entropia în dezvoltarea ontogenetică sînt egale cu zero ; în schimb, dezorganizarea ontogenetică este maximă. A patra etapă ontogenetică coincide, cu alte cuvinte, cu instalarea bătrîneţii şi a aprofundării ei.

Deşi nu putem insista aici, atragem atenţia totuşi asupra caracterului schematic şi relativ al acestei modelări a ontogenezei, îmbătrînirii şi bătrîneţii individuale, în sensul limitelor de trecere de la o etapă la alta, a amplitudinii fiecărei etape, a particularităţilor specifice ale ontogenezelor individuale din cadrul fiecărei specii, a modului de suprapunere parţială a etapelor etc.

Urmărind cele patru etape ontogenetice, observăm că entropia (nedeterminarea) în raport cu organizarea ontogenetică se prezintă astfel : sînt trei momente ontogenetice în care entropia este aproximativ egală cu zero (momentul dinaintea începutului dezvoltării, care coincide cu lipsa oricărei organizări, diferenţieri, momentul organizării maxime şi momentul dezorganizării maxime în ontogeneză, moment ce coincide cu moartea individului) şi două momente în care entropia este maximă (momentul plasticităţii maxime şi momentul manifestărilor aproximativ echiprobabile ale posibilităţilor normale şi patologice de desfăşurare a vieţii).

Am văzut deci că nu orice tip de creştere a entropiei în ontogeneză coincide cu îmbătrînirea la nivel organismic. Numai creşterea entropiei în sens involutiv coincide cu îmbătrînirea la nivel individual, iar instalarea bătrîneţii coincide atît cu creşterea dezorganizării, cît şi cu scăderea entropiei în sens involutiv în sistemul viu.

2. Am delimitat pînă acum în linii cu totul generale etapa îmbătrînirii şi bătrîneţii la nivelul individual al ontogenezei.

Sînt autori (R. Platt şi alţii) care susţin că îmbătrînirea apare „chiar din momentul fecundării ovulului" ; dimpotrivă, alţii susţin că ea se instalează numai la un anumit moment al dezvoltării individuale. Luînd în consideraţie teoria despre treptele de organizare a vieţii la nivel individual, putem considera că îmbătrînirea începe să apară chiar de la începutul dezvoltării ontogenetice, însă la prima treaptă de organizare individuală (treapta macromoleculară). Îmbătrînirea nu se manifestă simultan nici în cadrul elementelor din aceeaşi treaptă de organizare (pe plan orizontal) şi nici la nivelul treptelor succesive de organizare individuală (pe plan vertical).

Îmbătrînirea la nivel organismic însă, aşa cum am arătat, apare ca o etapă în dezvoltarea individuală ontogenetică, după ce a început şi continuă să se desfăşoare la treptele suborganismice. Nu putem vorbi astfel de îmbătrînire la nivel organismic în faza embrionară a ontogenezei. În această fază, la nivel organismic se desfăşoară cel mai intens fenomene de organizare, de diferenţiere ; aici fenomene de

îmbătrînire se întîlnesc doar parțial și izolat la treapta macromoleculară. Pentru a înțelege mai bine acest lucru, să ne referim și la alt proces ontogenetic, spre exemplu la autoreproducere. Fenomene de autoreproducere se întîlnesc în întreg organismul, de la începutul dezvoltării sale (autoreproducerea macromoleculară, celulară etc.), însă la nivel organismic capacitatea de autoreproducere apare la un anumit moment ontogenetic.

În concluzie, îmbătrînirea apare de la începutul dezvoltării individuale la treptele suborganismice inferioare; la nivel organismic, îmbătrînirea apare ca o etapă ontogenetică individuală; îmbătrînirea se desfășoară eterogen și eterocron la toate treptele de organizare individuală.

3. În gerontologie au existat tendințe de a concepe îmbătrînirea ca desfășurîndu-se și în afară de nivelul individual, la nivel de specie, așa cum susține Brachi-Roza (citat de Zavadschi) [6], precum și la nivel cosmic (Köhler) [7].

Avînd în vedere particularitățile specifice ale relațiilor dintre organizare, dezorganizare și entropie în dezvoltarea ontogenetică, considerăm că îmbătrînirea și bătrînețea sînt fenomene care aparțin numai nivelului individual de organizare a vieții.

4. O altă problemă care frămîntă pe gerontologi este relația dintre normal și patologic în îmbătrînire și bătrînețe.

Unii autori, pornind de la considerentul că îmbătrînirea și bătrînețea au un caracter biologicește universal, le-au considerat ca fiind fenomene normale. Alți autori, pornind de la faptul că pe măsura îmbătrînirii apar devieri de la optimul fiziologic, au considerat îmbătrînirea și bătrînețea ca fiind fenomene patologice.

Credem că îmbătrînirea și bătrînețea nu sînt fenomene nici „pur" normale și nici „pur" patologice.

Îmbătrînirea este un proces biologic universal, o etapă firească a ontogenezei la nivel individual, caracterizată prin abolirea fenomenelor de autoreproducere și de autoorganizare, apariția și intensificarea fenomenelor de dezorganizare, apariția și intensificarea fenomenelor morbide specifice și nespecifice etc.

Bătrînețea este ultima etapă ontogenetică în care predomină fenomenele de dezorganizare și care duce la moartea sistemului viu.

5. În lumina dialecticii materialiste trebuie arătat și care este motorul, contradicția fundamentală care duce la apariția și la desfășurarea îmbătrînirii. Într-o lucrare privind îmbătrînirea organismului la nivel molecular, Medvedev [8] prezintă o schemă a îmbătrînirii la acest nivel, din care se poate deduce caracterul contradicțiilor interne ca motor al apariției și desfășurării îmbătrînirii în întreg organismul.

Vom trata în cele ce urmează următoarele aspecte privind motorul gerontogenezei: A) factorii și condițiile constanței și reproducerii

[6] K. M. Zavadschi, *Teoria speciei*, București, Edit. științifică, 1963, p. 160.
[7] „Naturwissenschaftliche Rundschau", 1961, nr. 14, p. 384.
[8] Medvedev, *Îmbătrînirea la nivel molecular*, în „An. rom. sov.", seria Biologie, 1962, p. 127.

specificității macromoleculare; B) factorii care duc la variabilitatea moleculară în sens involutiv, adică opus constanței specificității; C) interrelațiile dintre diferitele trepte de organizare individuală în desfășurarea îmbătrînirii; și D) factorii externi care grăbesc gerontogeneza.

A. Principalii componenți macromoleculari ai organismului sînt: ADN, ARN și proteinele. Fiecare component își are condițiile interne proprii care asigură reproducerea specificității în sensul opus dezorganizării.

Condițiile interne de asigurare a reproducerii specificității ADN, după Medvedev, sînt: caracterul complementar al sintezei, localizarea în nucleu, caracterul închis al structurii, metabolism slab, selecție naturală; la ARN, asigurarea reproducerii specificității este realizată prin sinteza sa în cromozomi sub controlul ADN; la proteine, de incapacitatea de autosinteză, sinteza treptată, interacțiunea ARN solubil cu matricea ca o treaptă a sintezei.

B. Factorii care acționează în sens contrar, opus reproducerii specificității și care duc la apariția și desfășurarea fenomenelor involutive se împart, după Medvedev, în următoarele categorii: a) factori comuni ai modificării involutive macromoleculare (variabilitatea întîmplătoare, includerea analogiilor, reacțiile secundare, diferite reacții interne și externe, acțiunea radicalilor liberi, perturbări moleculare termice, procese patologice și alți factori interni și externi), care acționează direct în sensul inducerii erorilor de sinteză în ADN; b) condiții suplimentare specifice sintezei ARN, care mediază acțiunea factorilor comuni și a modificărilor involutive macromoleculare, precum și factorii specifici proprii de modificare a ARN (repetarea erorilor din ADN, metabolism rapid, structură monocatenară, modificarea raporturilor dintre substrate, circulația în citoplasmă și nucleu, slăbirea controlului din partea ADN și autosinteza), care duc la erori de sinteză în ARN; c) condiții suplimentare specifice sintezei proteinelor care mediază acțiunea factorilor comuni ai modificărilor involutive macromoleculare și factorii specifici proprii de modificare a proteinelor (repetarea unor erori de sinteză din ARN, blocarea grupelor active, utilizarea repetată a peptidelor în sinteză, schimbarea raporturilor dintre aminoacizi, reacțiile autoimune etc.), duc la apariția de erori de sinteză în proteine. Cele mai multe erori de sinteză se acumulează în ARN și proteine.

Din cele de mai sus rezultă că în condițiile contradictorii ale desfășurării metabolismului (condiții care asigură reproducerea specificității și constanța ei, pe de o parte, și condiții care se opun reproducerii specificității pe de alta) se găsesc premisele apariției și desfășurării îmbătrînirii. Treptat, condițiile care se opun reproducerii specificității predomină din ce în ce mai mult, ducînd la creșterea dezorganizării substanței vii.

C. Modificările involutive de sinteză din ADN se transmit la ARN, iar de la acesta la proteine, stabilindu-se și influențe informaționale, energetice și plastice inverse. Modificările involutive de

la treapta macromoleculară se propagă apoi la treptele ascendente de organizare individuală. De asemenea, de la treptele ascendente, modificările involutive se transmit tot prin legături plastice energetice și informaționale și invers spre treptele descendente de organizare. Intercondiționarea fenomenelor senile se desfășoară și orizontal (între elementele aceleiași trepte de organizare), cît și vertical (între treptele succesive).

D. Factorii externi nocivi care acționează timp îndelungat asupra organismului duc la apariția de procese patologice care grăbesc viteza instalării îmbătrînirii la diferite trepte de organizare individuală, inclusiv treapta organismică; astfel apare îmbătrînirea precoce.

6. Am văzut că în ontogeneza individuală îmbătrînirea apare întîi la treapta macromoleculară și la sfîrșit la treapta organismică de organizare. În istoria cunoașterii îmbătrînirii întîlnim un aspect paradoxal: îmbătrînirea a fost observată întîi la treapta organismică și numai cu mult mai tîrziu s-a ajuns la studiul ei la treapta macromoleculară; deci succesiunea etapelor cunoașterii îmbătrînirii s-a desfășurat invers față de succesiunea etapelor de desfășurare obiectivă în ontogeneză. Această particularitate a cunoașterii se datorește nivelului tehnic și științific anumit din epoca corespunzătoare de cercetare. În momentul actual, îmbătrînirea se studiază la toate treptele de organizare individuală pe plan experimental, clinic și social.

Vom insista aici asupra unei metode experimentale deosebit de importante din punct de vedere dialectic, și anume metoda modelării.

După cum subliniază V. Săhleanu [9], „modelul reflectă originalul într-un mod aproximativ. Caracterul acesta aproximativ face ca modelul să nu fie decît o treaptă în cunoaștere. Istoria cunoașterii unui obiect sau fenomen cuprinde, de regulă, o succesiune de modele din ce în ce mai adecvate".

În studiul îmbătrînirii s-au preconizat: a) modelări fizico-chimice; b) biologice experimentale; c) bionice și d) matematice.

a) Exemplu de modelare fizico-chimică a îmbătrînirii rezultă din experiențele lui Bjorksten [10]. Acest autor, pornind de la considerentul că „numitorul comun" în îmbătrînire ar putea fi insolubilitatea progresivă a macromoleculelor prin formare de legături încrucișate, a elaborat un model fizico-chimic de îmbătrînire *in vitro*, folosind ca material gelatina și un factor chimic cu legături încrucișate. Adăugînd la gelatină substanța cu legături încrucișate, a reușit să inducă creșterea viscozității și scăderea solubilității gelatinei. Aceste modificări au putut fi reprezentate grafic printr-o curbă asemănă-

[9] V. Săhleanu, *Model și modelare*, în „Contemporanul" din 4 septembrie, 1964.

[10] „Texas Reports on Biology and Medicine", 1960, vol. 18, nr. 3, p. 347—357.

toare cu cea a mortalității în timp a organismului. După Bjorksten, și în organism ar exista unii metaboliți normali cu legături încrucișate, care, intrînd în reacție cu proteinele, măresc insolubilitatea și rezistența lor la acțiunea hidrolitică a enzimelor. Evident că modelarea fizico-chimică poate aproxima originalul în îmbătrînire numai la nivel macromolecular.

b) Modelarea biologică a îmbătrînirii s-a preconizat pentru a se putea scoate în evidență cauzele interne și condițiile externe ale gerontogenezei.

Studiul rolului factorilor interni de îmbătrînire a fost urmărit prin extirpări ale diferitelor organe, extirpări de glande endocrine, distrofii nervoase etc.

Condiționarea externă s-a urmărit pe calea acțiunii cronice asupra organismului cu factori nocivi, prin acțiunea aleatorie a factorilor de existență etc.

c) Încercări de modelare bionică a duratei de viață, deși concepute foarte naiv, au fost făcute de către Culbertson (citat de Călcăianu, 1963), care, în dorința de „a demonstra" că un robot poate avea aceeași limită de viață ca și omul, a introdus în interiorul acestuia un exploziv (dinamită). Printr-un mecanism de ceasornic „a stabilit" ca în jurul vîrstei de 70 de ani să se producă explozia care „să omoare" robotul.

Făcînd abstracție de modelul și de concepțiile lui Culbertson, putem considera totuși că modelarea bionică științifică va putea aduce într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat multe lămuriri asupra mecanismelor îmbătrînirii, precum și a posibilităților de prelungire a duratei de viață.

d) Modelările matematice constau în calcularea amplitudinii erorilor de sinteză macromoleculară pe măsura îmbătrînirii, calcularea activității haotice a genelor, modele stochastice referitoare la îmbătrînire și mortalitate etc.

Căile prelungirii duratei de viață constau, în esență, în măsuri profilactice și terapeutice îndreptate împotriva dezorganizării materiei vii de la toate treptele de organizare individuală.

Progresele care se fac în științele biologice-medicale, și în speță în gerontologie, precum și în științele sociale, vor duce în mod implicit la prelungirea substanțială a duratei de viață a omului.

DISCUȚII

DESPRE CATEGORIA DE MATERIE

DE

STELIAN POPESCU

Categoria de materie, categoria fundamentală a filozofiei materialist-dialectice, este totodată o noțiune de cea mai mare însemnătate pentru științele particulare ale naturii. Utilizarea ei corectă ne permite să înțelegem semnificația reală a rezultatelor și metodelor științelor particulare, după cum lipsa de precizie în folosirea ei poate duce la concluzii și interpretări eronate.

Termenul de materie are o istorie străveche și intră în limbajul diverselor epoci și sisteme filozofice sau științifice cu sensuri multiple, uneori chiar radical diferite, împrejurare care face destul de dificilă utilizarea lui într-un sens consecvent univoc. Aceasta este cu atît mai adevărat cu cît ne îndepărtăm de planul discuțiilor pur filozofice și pășim spre zona mai accidentată a interpretării achizițiilor concrete ale științelor naturii. Într-adevăr, în acest domeniu, noțiunea abstractă de materie este folosită în accepții speciale, ținînd de necesitățile proprii diverselor științe, așa încît a fost posibil la un moment dat să se vorbească despre două sensuri distincte — unul filozofic și altul științific — ale categoriei de materie. Această separare se vădește la o analiză mai atentă ca nejustificată din punct de vedere filozofic; ea ne atrage atenția însă asupra *măsurii* în care trebuie să fie determinată o categorie filozofică în așa fel încît să nu se cantoneze în domeniul particular — încetînd astfel să mai fie o noțiune filozofică — și în același timp să poată fi efectiv utilă, cu toată extrema ei generalitate, în orice domeniu al cercetării științifice.

Pentru categoria de materie, cea mai cuprinzătoare și mai complexă noțiune a filozofiei, această cerință a determinării ei dialectice, abstract-concrete este tot mai acută pe măsură ce cercetarea științifică se adîncește și se extinde, utilizînd modalități din ce în ce mai îndepărtate de înțelegerea comună.

De aceea, în ultimii ani, în literatura filozofică marxistă s-au pus în discuție numeroase aspecte legate de definirea categoriei de

Rev. filoz., **12**, *12*, p. 1653—1663, București, 1965

materie în general și de utilizarea ei în științele naturii — mai cu seamă în fizică și chimie.

După cum aminteam mai înainte, noțiunea de materie are o istorie străveche ; întrucît în cele ce urmează va deveni necesară referirea la unele accepții pe care noțiunea de materie le-a avut în diversele momente ale filozofiei și științei, vom aminti pe scurt cîteva sensuri mai importante căpătate de această categorie în decursul istoriei.

— În primul rînd ne vom opri la concepțiile atomiste antice. În aceste concepții (Leucip, Democrit, Epicur, Lucrețiu), materia era considerată drept „sămînța lucrurilor" ; materia erau *atomii*, opuși *vidului*, explicarea oricărui proces natural trebuind să rezide în proprietățile acestor atomi (mărime, mișcare, coeziune). În unele cazuri (Democrit), pentru a se explica diversitatea fenomenelor, se aveau în vedere *specii* de atomi, determinate prin calități specifice ireductibile. Fenomenele de conștiință (sufletul) erau considerate ca determinate tot de atomi de o calitate mai fină. În linii mari, această concepție a fost îmbrățișată de materialismul mecanicist modern.

În cazul acestuia se clarifică tot mai mult un aspect care este mai curînd implicat în concepțiile antice, și anume *opoziția* dintre proprietățile atomilor (ale materiei) și datele conștiinței. (În antichitate, „natura" materiei, a atomilor era opusă „naturii" presupuse a zeilor, concepția atomistă fiind opusă concepțiilor religioase.) Proprietățile materiei sînt considerate în mod clar ca *obiective* și ireductibile la datele conștiinței. Împotriva acestei concepții se ridică, de exemplu, Berkeley, care-și propune să demonstreze natura ideală a proprietăților „primare" (Locke). Dar chiar utilizată ca bază metodologică în științele naturii, această doctrină avea în vedere explicarea naturii prin proprietăți bine determinate ale materiei (în general proprietăți mecanice).

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că în această concepție materialist-mecanicistă opoziția materie-conștiință (idealitate) este o opoziție de *atribute*, de calități ; or, acest fapt presupune de la bun început *cunoașterea* esenței însăși a materiei, în flagrantă opoziție cu practica istorică a cunoașterii care evidențiază inepuizabilitatea naturii. Acest fapt a dus la posibilitatea unor vehemente atacuri împotriva materialismului în legătură cu descoperirile științifice ale secolului nostru. Pornind de la modul metafizic de a defini conceptul de materie, numeroși filozofi și unii savanți burghezi au proclamat falimentul materialismului, „dispariția materiei", întrucît „atributele" materiale tradiționale (care deci rezultă din interpretarea unui anumit nivel istoric determinat al cunoașterii științifice) s-au dovedit a fi doar aparente sau relative. Lenin, după cum se știe, a găsit tocmai în această împrejurare esența a ceea ce s-a numit la începutul secolului al XX-lea „criza fizicii". Acest aspect este încă actual, întrucît concepția metafizică mecanicistă despre materie este considerată uneori drept concepție materialistă în general. Materialismul dialectic, determinînd categoria fundamentală de materie, eli-

mină tocmai aspectele metafizice la care ne-am referit și realizează concordanța deplină cu spiritul cunoașterii științifice moderne. Materialismul dialectic generalizează în fapt concepția „tradițională", înlăturînd orice determinare apriori (fie și în sens relativ, ca absolutizare a unor cunoștințe obținute la un moment dat) și reținînd numai opoziția extremă dintre conștiință și ceea ce îi este exterior și independent. În formula clasică a lui Lenin, materia este definită drept „realitatea obiectivă, existentă independent de conștiința omului și reflectată de aceasta din urmă [1]. Reflectarea acestei realități, determinarea ei concretă nu poate fi căutată în afara procesului științific de cunoaștere însuși, și în acest sens noțiunea de materie nu reprezintă un dat prin care se explică totul (cum era în concepția antică și în cea metafizică), ci un obiect care trebuie să fie și este dezvăluit. Ceea ce este esențial din punct de vedere filozofic este tocmai neconcordanța principială dintre conștiință și ceea ce aceasta reflectă, caracterul obiectiv al lumii și inepuizabilitatea ei.

În legătură cu această definiție a conceptului de materie trebuie făcute unele precizări, întrucît ea este în prezent obiectul discuțiilor despre care am amintit.

Clasicii marxism-leninismului au arătat cu toată limpezimea că noțiunea de materie nu poate fi definită prin gen proxim și diferență specifică, întrucît nu dispunem de o noțiune mai largă în care să fie încadrată noțiunea de materie [2]. Nici o descriere în sens propriu nu este posibilă pentru această noțiune, întrucît această descriere ar trebui să parcurgă o serie infinită de proprietăți și caracteristici. Definiția categoriei de materie este dată prin descrierea opoziției fundamentale dintre cele două coordonate în care este cuprinsă existența omului: subiectivitatea sa și obiectivitatea lumii.

Acestea sînt noțiunile „ultralargi", cum spunea Lenin, dincolo de care nu mai poate fi găsit nimic la care să le putem raporta. Spiritul, conștiința, subiectivitatea umană, și materia, realitatea obiectivă, pe care o reflectă omul în procesele sale subiective, nu sînt însă prin aceasta realități echivalente (ca în concepțiile dualiste). Poziția materialistă se exprimă prin afirmarea caracterului primar, originar al materiei, și a caracterului secundar, derivat al spiritului. Spiritul nu este o entitate *alături* de materie, ci un *produs* al acesteia. Nu este un factor activ formator — ca în atîtea concepții idealiste, —, ci apare în urma organizării și activității spontane, proprii a lumii obiective. Este un dat fundamental al cercetării științifice constatarea că istoria spiritului uman se întinde pe o perioadă finită și relativ scurtă în comparație, de exemplu, cu istoria unor formații materiale, cum ar fi pămîntul nostru. Pămîntul a existat înainte de a exista omul și orice altă formă de viață. Acest argument simplu al științei aruncă în domeniul purei fantezii orice speculație idealistă privind echivalența spiritului cu materia.

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 272.

[2] Vezi V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 147.

Apare însă aici o problemă asupra căreia trebuie să ne oprim. Definind materia drept „realitate obiectivă, existentă independent de conştiinţa omului şi reflectată de aceasta din urmă", nu se asociază oare într-o modalitate inextricabilă natura şi spiritul, conştiinţa umană? Nu înseamnă oare aceasta că existenţa umană, conştiinţa umană ar fi o condiţie a însăşi existenţei pe care o definim ca obiectivă? Această întrebare îşi găseşte un răspuns pozitiv în concepţiile idealiste subiective, care se manifestă şi în zilele noastre în formele pozitivismului logic. Orice afirmaţie despre materie, despre obiectivitate, spun aceştia, este în esenţă un act al unei conştiinţe, şi absenţa acestei conştiinţe ar însemna pur şi simplu neantul. Ceea ce este este fiindcă este gîndit, perceput de o conştiinţă. Aceste afirmaţii solipsiste (sau semisolipsiste în cazul cînd vorbesc numai de lipsa de sens a unei afirmaţii despre o realitate independentă de conştiinţă) se bazează tocmai pe negarea *principială*, cu caracter de postulat, a oricărui conţinut obiectiv al cunoaşterii. Ele conduc la absurditatea *practică* a reducerii existenţei la existenţa individuală sau la existenţa unui spirit universal. Formularea leninistă este tocmai opusul acestei afirmaţii solipsiste. Opunînd materia şi spiritul în actul cunoaşterii, Lenin porneşte tocmai de la principiul *existenţei* unui conţinut obiectiv în gîndire, principiu care este *în deplin acord cu practica*. Lenin arată că o concepţie solipsistă consecventă este *logic* posibilă şi de necombătut pe acest plan. Problema este însă să se verifice principiile de la care porneşte o concepţie, şi aceasta nu mai este de resortul logicii. O formulă spirituală a lui B. Russel luminează pe deplin sensul problemei: „Aş îmbrăţişa cu plăcere solipsismul — spunea el — dacă unii dintre cei mai buni prieteni ai mei n-ar fi oameni". Oricum, nu este rezonabil să-ţi transformi prietenii în neant sau în propria ta plăsmuire. Aceasta se opune realităţii practice a vieţii, este o absurditate, nu logică, logica nu are ce să decidă aici, ci *de fapt*.

S-a discutat în ultimii ani, în literatura marxistă, în legătură cu aceasta şi faptul că formula lui Lenin este o definiţie pur gnoseologică a materiei care ar trebui completată cu una ontologică. Lenin chiar arată că „noţiunea de materie... nu înseamnă *din punct de vedere gnoseologic* (subl. ns.) *nimic altceva* decît realitatea obiectivă, existentă independent de conştiinţa omului şi reflectată de aceasta din urmă" [3]. Dar nu trebuie să uităm că Lenin era un mare dialectician, care nu putea gîndi aceste aspecte decît în opoziţia şi *unitatea* lor dialectică. O ontologie fără o gnoseologie şi o gnoseologie fără ontologie sînt la fel de lipsite de sens, ducînd la o viziune metafizică atît asupra cunoaşterii, cît şi asupra existenţei. Este la fel de adevărat că „lucrul în sine" este o abstracţie goală (Hegel) cît timp nu se transformă în „lucru pentru noi" şi că lucrul pentru noi nu poate fi conceput fără lucrul în sine. Determinările lucrurilor „în sine" se realizează în procesul cunoaşterii, în raporturile lor cu conştiinţa care

[3] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 272.

le reflectă, în măsura în care sînt lucruri pentru noi, dar aceasta nu este cîtuşi de puţin echivalent cu ideea că ele ar fi numai lucruri pentru noi şi cu atît mai puţin doar „lucruri prin noi". Lucrurile nu pot fi cunoscute decît pentru că sînt „lucruri în sine", pentru că sînt obiective, independente de conştiinţa noastră. Concepţia dialectică asupra raportului dintre materie şi spirit, dintre obiectivitate şi subiectivitate ne scoate astfel din impasul alternativei celor două metafizici — agnosticismul şi solipsismul.

S-a mai discutat, de asemenea, problema că în definitiv idealismul obiectiv opune în aceeaşi măsură obiectivitatea (ideală) subiectivităţii. Hegel, cel puţin (ca, de altfel, şi Platon), urmăreşte aproape cu înverşunare să izoleze subiectivitatea şi să afirme primatul şi importanţa obiectivităţii atît în lumea naturii, cît şi în cea a omului. Ar urma atunci că, definind materia ca simplă existenţă obiectivă opusă celei subiective, n-am da o caracterizare specifică materiei, care s-o deosebească de obiectivitatea ideală. Aceasta însă nu este adevărat. În concepţia idealistă, obiectivitatea ideii absolute (Hegel) sau a ideilor platonice cuprinde şi primordialitatea ideii faţă de materie, adică tocmai opusul concepţiei materialiste. Afirmînd această primordialitate, idealismul obiectiv are în faţă sarcina imediată de a demonstra, de a dovedi generarea obiectivităţii materiale din cea ideală, şi, aşa cum spunea Engels, această sarcină nu poate fi socotită ca realizată prin formularea unor „fraze de scamator". Evident, şi materialismul are sarcina de a dovedi cum apare ideea din materie, dar această sarcină este de resortul ştiinţei în ansamblul ei, şi fiecare progres al ştiinţei reprezintă o contribuţie la rezolvarea acestei sarcini. Aceasta în primul rînd. În al doilea rînd, nu trebuie să omitem faptul că Lenin — ca, de altfel, toţi materialiştii — consideră ca bază a reflectării materiei în conştiinţă senzaţia care, la rîndul ei, nu poate exista în general fără interacţiunea obiectivă dintre organul de simţ al omului şi realitatea exterioară. Realitatea obiectivă ne este dată în senzaţie — deşi nu în totalitatea aspectelor ei —, dar în chip fundamental; nici o reflectare nu este posibilă fără un anumit contact originar senzorial. Obiectivitatea spiritului în sensul idealismului nu este, aşadar, decît o obiectivitate plăsmuită. După cum vom vedea mai jos, dacă se poate vorbi despre obiectivitate în legătură cu spiritul, atunci este vorba despre conţinutul obiectiv al acestuia, care ne trimite însă imediat la existenţa materială al cărei reflex este.

Acum trebuie să remarcăm un lucru important, mai ales în ceea ce priveşte semnificaţia noţiunii de materie pentru ştiinţele naturii. Definind materia drept realitatea obiectivă independentă de conştiinţa omenească şi reflectată de aceasta, Lenin înţelegea să dea o definiţie suficientă doar pentru a delimita cele două concepţii fundamentale ale filozofiei — materialismul şi idealismul —, „căci dintre toate „proprietăţile" materiei, *unica* de a cărei recunoaştere e legat materialismul filozofic este aceea *de a fi o realitate obiectivă*, de a exista

[4] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 271.

afara conştiinţei noastre". Din cele de mai sus a reieşit că acest obiectiv este astfel atins. Dar aceasta epuizează oare toate problemele legate de conceptul de materie? Evident că nu. Dacă este esenţială o caracterizare a conceptului de materie în aşa fel încît să permită o riguroasă delimitare între concepţia materialistă şi cea idealistă — delimitare deosebit de importantă în cadrul luptei ideologice —, nu este de fel lipsit de însemnătate ca în cadrul concepţiei materialiste să se dea o determinare a conceptului de materie în măsură să fundamenteze atît operaţiile ştiinţifice de cunoaştere, cît şi întreaga concepţie despre lume. Este vorba să se dea o caracterizare în care să se ţină seama de dialectica abstractului şi concretului. Sînt cunoscute afirmaţiile clasicilor marxism-leninismului după care categoria de materie este o categorie filozofică abstractă, care nu poate fi regăsită ca atare în realitate. A căuta materia ca atare, spunea Engels, echivalează cu a căuta fructul ca atare, deosebit de diversele fructe concrete. Acest aspect al problemei trebuie să fie şi el analizat, dar cînd este vorba despre caracterul concret al unei abstracţii filozofice, ne gîndim la o relaţie dialectică dintre abstract şi concret, care vizează capacitatea acestei abstracţii de a reflecta adecvat complexitatea concretă a realităţii. Evident, categoria de materie este o abstracţie obţinută după toate legile logice şi gnoseologice ale abstractizării. Ea fixează pe plan conceptual trăsăturile, aspectele esenţiale ale unei multitudini de realităţi. Problema este însă că gîndirea umană are posibilitatea de a alcătui şi concepte care nu reflectă de loc realitatea sau o reflectă numai unilateral, inadecvat, după cum are posibilitatea de a reflecta adecvat în specificul şi complexitatea ei această realitate. La nivelul cel mai general de reflectare mai ales, pericolul gîndirii metafizice abstracte a constituit o temă de meditaţie din cele mai vechi timpuri. Marii dialecticieni, începînd cu Heraclit, au înţeles că determinările unilaterale nu sînt proprii realităţii, că aceasta este contradictorie şi, ca atare, poate fi prinsă în concepte care într-un fel sintetizează noţiunile polare care în ele însele, în izolarea lor reprezintă abstracţii lipsite de conţinut. Continuu şi discontinuu, finit şi infinit, formă şi conţinut, existenţă şi nonexistenţă etc. sînt astfel de concepte care, considerate separat, duc gîndirea în impas. Gîndirea dialectică materialistă depăşeşte această izolare, arătînd că lumea trebuie înţeleasă prin ţesătura suplă a corelaţiilor specifice ale acestor categorii, corelaţii în care un rol important îl are o anumită asimetrie a cuplurilor de categorii. În cadrul acestor cupluri, unele categorii sînt primordiale, altele secundare. Gîndite astfel, categoriile devin, după expresia lui Hegel, *concrete, apte, cu alte cuvinte, să surprindă realitatea* vie, încetînd să mai fie simple scheme subiective. Între abstract şi concret trebuie astfel gîndită o corelaţie dialectică, lumea abstracţiilor avînd un sens numai prin capacitatea ei de a reprezenta lumea reală, concretă, aceasta din urmă trebuind, la rîndul ei, pentru a fi obiect al gîndirii, să fie ridicată la nivelul abstracţiilor.

În această privinţă, categoria de materie are, după părerea noastră, o situaţie oarecum specială. Sensul concret al categoriei de

materie nu poate fi căutat într-o sinteză directă cu opusul său : categoria de conștiință, spirit ; singura corelație care poate exista între aceste două categorii polare este raportul de primordialitate-secundaritate dintre ele. Acest raport general, abstract trebuie, bineînțeles, să fie „umplut" cu conținutul întregii științe care urmărește ridicarea generală de la materia nevie la formele sale care generează spiritul. Acest conținut se revarsă însă peste simpla relație categorială, peste „conținutul formal" al acestui raport ; el este un conținut care trebuie prins în totalitatea formelor sale, respectiv ale gîndirii în general. Așadar, simpla opoziție materie-spirit nu determină concretitudinea acestor concepții. Este necesară pentru aceasta medierea întregului ansamblu de determinări posibile ale cunoașterii. Încercările de a gîndi o sinteză directă între materie și spirit reprezintă nu o dialectică, ci un pur idealism. Amintim, în acest sens, încercările neopozitiviste de a concepe o realitate obiectiv-subiectivă în interpretarea, de exemplu, a datelor microfizice. Caracterizînd mai plastic situația, am putea spune că puntea dintre spirit și materie are o întindere maximă și cuprinde întreaga zonă a cunoașterii. A gîndi dialectic raportul dialectic dintre materie și conștiință înseamnă deci a concepe materia în totalitatea atributelor din care ea generează conștiința ca contrariu al ei și conștiința în totalitatea proceselor prin care ea izvorăște din materie. Conceptul de materie semnifică obiectivitatea opusă subiectivității, dar nu ca un simplu raport între două naturi ireductibile, ci ca proces concret de geneză a subiectivului din obiectiv. În conceptul de materie se cuprinde astfel nu numai întreaga istorie a opusului său — conștiința —, ci și justificarea esențială a acestui proces. Cu alte cuvinte, și o infinitate de determinări concrete care fac posibilă geneza însuși a polului său opus și ca atare definitoriu. Este vorba aici despre astfel de determinări cum ar fi cea a conținutului și a formei în dialectica lor, întinderea în spațiu și durata în timp, cu toate proprietățile care rezultă de aici, capacitatea de mișcare și automișcare în baza contradicțiilor interne și externe. Categoria de materie ni se relevă astfel nu numai ca cea mai generală, dar și ca cea mai concretă categorie a științei ; ea stă la baza înțelegerii oricărui proces al naturii și societății ; „lumea spiritului" în toate formele sale, după cum a dovedit-o filozofia marxistă, ar scăpa ea însăși oricărei înțelegeri științifice verificabile dacă am izola-o de lumea materială, a obiectivității. Categoria de materie în sensul ei dialectic nu mai poate desemna, așadar, nici conținutul opus formei ca în concepția aristotelică, nici o substanță ireductibilă și ascunsă, opusă proprietăților lumii vizibile, ca în concepția atomismului democritian, nici „obiectualitatea" opusă relațiilor, ca în materialismul mecanicist, și cu atît mai puțin ca o simplă permanență a unor proprietăți date în senzație (Mach) ; ea nu mai poate fi concepută nici ca simplă întindere (Descartes). Ea este, totodată, conținut și formă, obiect și relație, substanță și proprietăți, întindere și mișcare. Această înțelegere a categoriei de materie a suscitat unele critici, bazate mai ales pe utilizările cunoscute ale noțiunii de materie în care materia se opune,

de exemplu, relațiilor sau formelor ei de existență (cum ar fi mișcarea). S-a spus astfel că nu putem afirma, de exemplu, că spațiul este materie, nici că energia sau mișcarea ar fi materie [5].

Evident, în aceste formulări se utilizează drept concept de materie opoziția formă-conținut sau obiect-relație. Dar lucrul capătă un aspect mai serios dacă ne gîndim că în științele naturii este foarte adesea utilizat în accepții asemănătoare. Se opune astfel, de exemplu, materia luminii sau continuului spațio-temporal; se vorbește despre materializarea energiei sau despre anihilarea materiei (care se transformă în energie). De asemenea se utilizează termenul de unde materiale (unde atașate particulelor) opuse undelor electromagnetice sau celor sonore. De asemenea se opune materiei cîmpul. Evident, aceste utilizări nu pot fi puse numai pe seama unor simple neglijențe, ele au răspuns unor necesități și trebuie luate în considerare ca atare. Este drept că științele naturii moștenesc în bună parte acest limbaj dintr-o epocă în care domina materialismul mecanicist, metafizic, care definea materia ca o existență caracterizată prin masă, întindere, indestructibilitate, impenetrabilitate și în mod firesc apariția sau dispariția acestor proprietăți punea în discuție însuși conceptul de materie. Dar important este faptul că în cercetarea științifică este necesară distincția, de exemplu, dintre sistemul material și starea lui, dintre obiecte materiale și relațiile lor. Aceste aspecte ale formei, gîndite nedialectic, sînt oarecum autonomizate, separate și exteriorizate față de conținut. Întinderea, durata în timp, mișcarea și în general relațiile dintre obiecte erau privite ca realități distincte de sisteme de obiecte. Conținutul, obiectele, sistemele erau numite materie și opuse ca atare formei lor.

În cele enunțate mai sus se pun două probleme, și anume o problemă a formelor de materie (formații microscopice, particule, cîmp, lumină etc.) și o problemă a proprietăților și relațiilor materiei.

Să ne referim la prima problemă. Este un fapt de experiență imediată că observația ne înfățișează o diversitate de obiecte ale naturii. La acest nivel al cunoașterii, această diversitate este ireductibilă. Dar chiar la un nivel mai adînc al cunoașterii, care pune în lumină o anumită unitate a acestei diversități (de exemplu structura atomică a tuturor obiectelor date în observație), persistă o anumită diversitate, care în acest moment al cunoașterii apare de asemenea ireductibilă (specii de particule elementare, tipuri de cîmp etc.). În concepția materialist-dialectică, după cum am văzut, categoria de materie nu mai are semnificația de element al lucrurilor, nici de materie primară ca un substrat unic și ireductibil al acestora. Ca atare, ideea unor forme deosebite ale materiei este cît se poate de firească. (Este adevărat însă că înțelegerea concretă și riguroasă a ceea ce trebuie să însemne cuvîntul „deosebit" devine oarecum problematică

[5] Vezi, în această privință, H. Vögel, *Uber die Materie und ihre Eigenschaften*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 1—2, 1960; H. Hörtz, *Uber die Materie und ihre Existenzformen*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 7, 1960.

— în microfizică există un principiu al identității microparticulelor și există, de asemenea, problema izomorfismelor, care pun în termeni noi problematica noastră, dar nu o schimbă în mod esențial.) Evident, conceptul marxist de materie nici nu interzice cumva unitatea acestor forme. Engels admite uneori ideea unei materii ca atare, ca substrat unic al lumii [6]. Există însă argumente serioase împotriva unor astfel de idei. În primul rînd, experiența de pînă acum a științelor ne arată că limitele temporare la care a ajuns cunoașterea au fost cu regularitate depășite. Inepuizabilitatea realității obiective este astfel o idee care se impune cu tot mai multă forță. (Este adevărat că în domeniul particulelor elementare apare o situație mai deosebită, dar și acolo e limpede că nu poate fi vorba despre o limită a investigației și că actualele concepte sînt tranzitorii.) Unitatea și diversitatea materiei este în esență dialectică, cuprinzînd un element marcat de relativitate. În orice caz, materialismul dialectic are în vedere neconcordanța în fiecare moment a cunoașterii cu realitatea, caracterul inepuizabil al efortului uman de dezvăluire și apropriere a realității.

Vorbind despre forme ale materiei, se au în vedere, în general, realități concrete, determinate în mod specific. Reprezentarea de bază, în această privință, este cea a suportului material, a obiectului macroscopic. Informațiile noastre verificate din punctul de vedere al obiectivității ne asigură că în lumea exterioară există o diversitate de astfel de obiecte (animale, plante, minerale etc.). La un anumit nivel al cunoașterii, realitatea obiectivă părea că trebuie să se concretizeze în astfel de corpuri de care sînt legate diversele evenimente înregistrate în cunoaștere. Reprezentarea de obiect, de corp este o idee abstractă, un model idealizat al lucrurilor concrete, ea însumînd o serie de note generale care caracterizează interacțiunile lor. Dacă considerăm clasa interacțiunilor mecanice, un corp avînd o întindere spațială, va interacționa, de exemplu, gravitațional cu un alt corp. O astfel de interacțiune caracterizează orice corp macroscopic, în așa fel încît Engels putea să considere gravitația ca o caracteristică generală a materiei.

În materialismul mecanicist, ideea de materie coincidea cu această idee de corp, de obiect existent în spațiu și timp, care determină proprietăți mecanice.

În cunoașterea științifică, această concepție a ajuns la rezultate foarte importante, cum ar fi identificarea unor astre necunoscute numai din studiul mișcării altor astre cunoscute. Fiind dată legea de mișcare a unui corp, orice perturbare a acestei mișcări trebuie să fie pusă pe seama interacțiunii unui alt corp (solid sau fluid). Prin intermediul ideii de corp, noțiunea de materie este astfel indisolubil legată de ideea de interacțiune mecanică, care poate fi înregistrată senzorial.

În natură însă au fost dezvăluite interacțiuni de diverse tipuri, unele care nu puteau fi puse în legătură cu anumite corpuri. După

[6] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 589—590.

cum se știe, dacă apropiem un baston de sticlă de niște mici bucăți de hîrtie, se poate prezenta situația ca nimic să nu se schimbe în starea bucățelelor de hîrtie, dar și situația ca acestea să se miște și să se lipească de baston (în cazul în care acesta a fost frecat în prealabil cu o bucată de postav). Același corp (se poate verifica identitatea lui mecanică) produce interacțiuni diferite. Exemplele de interacțiuni nemecanice ar putea fi înmulțite (procese chimice, biologice etc.). Sînt cunoscute în istoria culturii umane cele mai diverse încercări de „a explica" aceste genuri de procese bazate pe agenți „imateriali" (spirite, proprietăți oculte, naturi „ideale" etc.). Această „imaterialitate" se exprima în asenzorialitate (aceste elemente imateriale nu pot fi percepute senzorial) și în general prin proprietăți analoge cu cele ale subiectivității și idealității umane (libertate, spontaneitate, aspațialitate etc.). Evident, astfel de explicații nu puteau constitui baza unei științe care trebuia să stabilească legi în concordanță cu date experimentale practice. Practica umană, activitatea umană obiectivă, devine astfel garanția de obiectivitate a unui proces sau eveniment.

În fața gîndirii materialiste apărea însă o problemă care sub diverse forme apare și în știința contemporană. Era cunoscut că simțurile umane sînt limitate în sensul că anumite aspecte cantitative ale corpurilor le fac pe acestea imperceptibile nemijlocit, măcar din anumite puncte de vedere. În aceste condiții era natural să se presupună că interacțiunile care nu pot fi puse în legătură cu prezența perceptibilă a unor corpuri s-ar putea datora unor corpuri care nu apar direct în senzații. Cu aceste limitări ele trebuiau să fie în esență totuși corpuri. Au apărut astfel cunoscutele încercări de explicare a fenomenelor electrice și calorice prin fluide mai subtile ca cele date în percepții, dar care păstrau proprietățile lor esențiale. De asemenea, s-a pus în aplicare concepția atomistă în explicarea unor procese cum sînt cele chimice, termice etc. Aceste reprezentări au avut succes numai pînă la un anumit moment, după care aceste modele au eșuat. Datorită acestui fapt, ideea de obiect material, de corp a trebuit să fie generalizată în mod corespunzător, de exemplu, pentru microcosm. În caracterizarea acestor tipuri de obiecte s-a renunțat la proprietățile sensibile, care caracterizau corpurile macroscopice. Ele sînt caracterizate acum mai obiectiv în termeni ai interacțiunilor cu corpurile macroscopice. Reprezentarea corpurilor macroscopice rămîne totuși esențială pentru constituirea ideii de obiect microfizic. Noțiunea de materie nu mai poate fi astfel concretizată (ca în concepția mecanicistă) în corpuri macroscopice, ci trebuie să considerăm și alte forme de materie (microobiecte, cîmpuri) legate, în continuare, de ideea de interacțiune independentă de conștiința umană în spațiu și timp. Ca și în cazul macroscopic, ideea de interacțiune nu poate fi separată de obiecte care interacționează. Proprietățile care descriu interacțiunile caracterizează tocmai obiectele. Noțiunea de materie ne apare astfel ca un concept care subsumează clase de obiecte ce interacționează.

Dificultatea de ordin filozofic care conduce, între altele, pe pozitiviști la negarea obiectelor materiale este aceea de a înțelege identitatea și în același timp deosebirea dintre obiect și relație, dintre esența obiect și fenomenele pe care el le produce. Obiectele nu sînt date în sine direct în experiență, ci mediat, prin caracteristici ale fenomenelor. Ele nu se prezintă cunoașterii în chip absolut, ci prin modele succesive, relative [7]. De aici decurge, pe de o parte, necesitatea de a face distincția dintre obiect și proprietăți, relații și, pe de altă parte, necesitatea de a înțelege faptul că în aceste proprietăți și relații sînt date înseși obiectele (Marx).

În aceste condiții, utilizarea conceptului de materie numai pentru obiect (opus relațiilor și formelor) capătă aproape un sens aristotelic, chiar scolastic, ca un substrat de atribute. Clasicii marxismului au insistat asupra faptului că nu este permis să rupem proprietățile și relațiile de obiecte, că acestea sînt tocmai obiectele în interacțiune. De aici lupta lui Engels împotriva inventării de forțe, de agenți cauzali rupți de obiecte materiale.

Înțelegerea concretă a conceptului de materie revine la considerarea realității obiective în totalitatea caracteristicilor care se prezintă cunoașterii științifice (aceasta include atît un moment practic, cît și unul teoretic). Distincția necesară care se face în știință între obiecte (sisteme de obiecte) și evenimentele pe care acestea le determină, caracteristicile lor obiective, trebuie gîndită indestructibil, unitar cu identitatea lor. Evident, ca atare, nu se poate spune, de exemplu, că energia sau spațiul, întrucît sînt obiective, sînt materie. În aceeași măsură nu putem spune însă nici că obiectele sînt materie, pentru că prin astfel de formulări distrugem unitatea care ea singură este reală în obiectivitate.

Considerăm cele de mai sus, desigur nu ca rezolvare a tuturor problemelor pe care le-am amintit mai înainte (și cu atît mai puțin a celor neenunțate aici), ci doar ca o încercare de a schița baza unor soluții.

[7] Vezi Mario Bunge, *Physics and Reality*, în „Dialectica", 1965, nr. 75/76.

CRONICA IDEILOR

REALITATEA ŞI LIMBAJUL

DE

HENRI WALD

Cele două răspunsuri opuse pe care le poate căpăta problema raportului dintre limbaj şi realitate au fost date încă de la începuturile filozofiei : *limbajul-oglindă* şi *limbajul-etichetă*.

Cratyl era de părere că există pentru fiecare lucru un cuvînt care i se potriveşte în mod natural, deoarece Creatorul care a compus cuvintele le-a făcut tot aşa cum a făcut lucrurile. Gorgias susţinea însă că *oamenii* au creat cuvintele şi, ca atare, limbajul este de o cu totul altă natură decît realitatea. După Cratyl, cine cunoaşte cuvintele cunoaşte şi lucrurile ; după Gorgias, numai cine cunoaşte lucrurile poate înţelege cuvintele. Prin intermediul îndeosebi al lui Platon, în concepţia căruia cuvintele sînt imaginea sonoră a esenţei ideale proprii oricărui lucru, şi al lui Democrit, care credea că oricare cuvînt poate fi schimbat aşa cum poate fi schimbat numele unui sclav, aceste două răspunsuri la problema raportului dintre lucruri şi cuvinte au ajuns pînă la noi. Ele se ciocnesc şi în paginile numărului 51 al revistei „Diogène", apărut anul acesta şi consacrat în întregime problemelor teoretice ale limbajului. Este semnificativ însă că din ce în ce mai mulţi lingvişti recunosc rolul cognitiv al limbajului.

Chiar şi Émile Benveniste, care, profund influenţat de structuralismul neopozitivist, susţine că „limbile nu ne oferă de fapt decît construcţii diverse ale realului şi, poate, tocmai prin felul în care elaborează un sistem temporal complex diverg ele mai mult" [1], este silit să admită existenţa unei legături între experienţă şi limbaj, fără să ajungă însă la legătura pe care experienţa o stabileşte între realitate şi limbaj.

„Se constată — scrie el — că, în limbile de cele mai variate tipuri, forma trecutului nu lipseşte niciodată şi că foarte adesea ea este dublă sau chiar triplă", în vreme ce, „dimpotrivă, multe limbi

[1] Émile Benveniste, *Le langage et l'expérience humaine*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 5.

nu au formă specifică de viitor" [2]. Atrăgînd atenţia asupra faptului că „acest contrast între formele trecutului şi acelea ale viitorului este instructiv prin însăşi generalitatea lui în lumea limbilor" [3], É. Benveniste conchide: „Limba pune aici în relief o disimetrie care este în natura inegală a experienţei" [4]. Experienţa a putut să aibă de-a face cu evenimente petrecute de demult, cu altele întîmplate mai de curînd şi cu unele abia încheiate, însă cu viitorul, experienţa nu poate să aibă de-a face altfel decît *mediat*, prin intermediul experienţei trecute. „Analiza diacronică în limbile în care ea este posibilă arată că viitorul se constituie adesea la o dată recentă prin specializarea anumitor auxiliare, îndeosebi «a voi»" [5]. É. Benveniste atinge aici o dimensiune esenţială a limbajului: *viitorul*.

Limbajul este într-adevăr principala cale prin care oamenii pot pătrunde în viitor, iar viitorul poate pătrunde în munca oamenilor. Fără cunoaşterea viitorului nu poate exista nici practica prezentului. Numai prin limbaj se pot cristaliza efectele experienţei trecute în scopuri ale activităţii prezente. Prin funcţia lui cognitivă, care reflectă necesitatea, limbajul fandează în viitor, iar prin funcţia lui de comunicare, limbajul organizează munca de transformare a acestui viitor în prezent.

Scopul, principalul reprezentant al viitorului în prezent, nu poate fi stabilit decît pe baza stabilităţii relative a formelor lingvistice. Prin capacitatea lui de cunoaştere a esenţei lucrurilor, limbajul, înţeles ca unitate dintre gîndire şi vorbire, indică sensul în care trebuie să se desfăşoare munca, iar prin capacitatea lui de comunicare, limbajul organizează colectivul care efectuează această muncă.

Omul este singura fiinţă care a reuşit „să iasă" din natură, să i se opună şi să-i adauge o nouă formă de mişcare a materiei: *cultura*. Numai omul a ajuns să se afle *faţă în faţă* cu natura. Celelalte fiinţe se află doar *în* natură. Spaţiul animalelor nu este nimic altceva decît prelungirea propriului lor trup; timpul animalelor nu este nimic altceva decît continuarea propriilor lor acţiuni; animalele n-au probleme de rezolvat, ci numai piedici de ocolit; ele nu elaborează ipoteze, ci reflexe; ele oglindesc viitorul prin conexiuni inverse, şi nu prin proiecte.

Inventînd unealta şi introducînd-o între el şi mediu, omul a izbutit să-şi cucerească o independenţă relativă faţă de natură, să i se împotrivească, să înceapă s-o cunoască şi s-o domine. Omul nu se mai adaptează pur şi simplu la mediu, ci, prin muncă, limbaj şi gîndire, el se opune mediului şi îl adaptează la nevoile sale. Omul este singura fiinţă răzvrătită din natură. Cultura este, în primul rînd, tocmai această luptă a omului cu natura şi cu tot ceea ce frînează creşterea necontenită a puterii sale asupra naturii. Geneza culturii

---

[2] Émil Benveniste, *Le langage et l'expérience humain*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 10.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.

sporeşte considerabil viteza progresului. Introducînd în natură o ordine a culturii, omul micşorează distanţa dintre accident şi lege, îngrădeşte risipirea forţelor naturale şi măreşte previzibilitatea evenimentelor. De aceea ritmul în care se perfecţionează uneltele şi se dezvoltă societatea este calitativ superior ritmului în care evoluează organismele biologice. De altfel, există o deosebire calitativă nu numai între ritmul de dezvoltare biologică şi ritmul de dezvoltare socială, ci şi între ritmurile de dezvoltare ale diferitelor orînduiri. Viteza istoriei creşte sensibil de la o societate la alta. Viteza progresului creşte pe măsură ce cultura pătrunde din ce în ce mai adînc în natură. Însă cultura este tocmai procesul prin care viitorul, cristalizat în proiecte, participă la munca de transformare a prezentului. „Am înţeles că patria creaţiei este situată în viitor; de acolo porneşte vîntul pe care ni-l trimit zeii verbului", mărturisea odată poetul rus Velimir Hlebnikov *.

Desigur că şi adaptarea animalelor la mediu implică oglindirea unui anumit viitor. Pe baza experienţei trecute, animalele reflectă direct, prin retroacţiune, un *viitor nemijlocit legat de prezent*. Munca umană însă presupune reflectarea unui *viitor mediat*, care nu poate fi cunoscut decît indirect, prin idei care vizează ceea ce e general, esenţial, necesar şi repetabil în natură. Charles Peirce preciza într-una din scrierile sale că „tot ceea ce este într-adevăr general se raportează la un viitor nedeterminat, căci trecutul nu conţine decît o colecţie de cazuri particulare care au fost efectiv realizate.

Trecutul este de domeniul faptului pur. Însă o lege generală nu poate să se realizeze deplin. Ea este o potenţialitate şi modul ei de a fi este *esse in futuro*" **.

Există deci o deosebire calitativă între predicţia umană, care se referă la un viitor mediat, şi retroacţiunea animală, care se întemeiază pe un fel de memorie a unui viitor nemijlocit.

De îndată ce s-a ridicat împotriva naturii, omul a pierdut spontaneitatea „paradisiacă" a adaptărilor la mediu şi a intrat în tensiunea „infernală" a căutărilor. Comparaţi, în treacăt, această explicaţie cu mitul izgonirii din rai!... Ca de obicei, mitul conţine un adevăr profund, dar îl prezintă răsturnat. În realitate, oamenii nu s-au prăbuşit din rai pe pămînt, ci s-au ridicat din „paradisul ignoranţei", străduindu-se să construiască un „paradis al raţiunii".

Ceea ce au pierdut oamenii din capacitatea lor de adaptare au cîştigat prin capacitatea lor de muncă. De altfel, antropoidul nu a fost un animal deosebit de adaptat. Fiziologic, omul nu atinge pubertatea decît după ce s-a scurs a cincea parte din viaţa sa. Determinată şi de slăbiciunea sa biologică, puterea sa de muncă i-a sporit omului această slăbiciune, dar i-a permis, în acelaşi timp, s-o şi gîndească. Astăzi, vreme de patruzeci la sută din viaţa sa, omul este un ucenic.

Dar nu slăbiciunea sa biologică, ci slăbiciunea sa instrumentală l-a silit pe om să-şi caute, încă de la început, aliaţi „dincolo" de lucruri. Nevoile oamenilor cresc incomparabil mai repede decît puterea

* Vezi „Diogène", 1965, nr. 51, p. 38.
** Vezi „Diogène", 1965, nr. 51, p. 37—38.

lor asupra naturii. Tocmai acest decalaj între ceea ce doreau să facă şi ceea ce erau în stare să facă la lumina slabă a puţinelor lor cunoştinţe i-a obligat, din capul locului, să stabilească relaţii de „bună înţelegere" cu „necunoscutul" din natură. Totemul, magia, mitul, tabuul sînt primele punţi pe care oamenii încearcă să le monteze între ei şi puterea invizibilă a viitorului. Şi toate acestea, într-o mult mai mare măsură decît se crede îndeobşte, şi roade ale limbajului, principalul instrument făurit de oameni pentru a se înţelege între ei şi pentru a se înţelege cu natura. Uimiţi de capacitatea de comunicare a limbajului, oamenii au încercat, cu ajutorul aceluiaşi limbaj, să comunice şi cu natura.

Prin *totem* — care întruchipa „esenţa" unui trib, aşa cum, mai tîrziu, o pictogramă va sensibiliza noţiunea privitoare la esenţa unui gen de lucruri —, oamenii căutau să restabilească legătura cu natura din care abia au ieşit şi să se reinstaleze într-un univers mai puţin ostil.

Prin *magie*, oamenii se străduiau să obţină colaborarea puterilor invizibile.

Prin *mit*, oamenii încercau să-şi explice originea lucrurilor, fiind de la început convinşi că nu pot transforma lucrurile dacă nu le cunosc originea. Recitînd miturile, oamenii sperau că se pot reintegra în acel timp fabulos în care au fost create lucrurile şi că pot deveni astfel contemporani cu demiurgii, împărtăşindu-se din puterea lor.

Prin tabu, oamenii au statornicit opoziţia dintre favorabil şi nefavorabil, dintre bine şi rău, dintre libertăţi şi interdicţii, opoziţie pe care au descoperit-o curînd datorită posibilităţii lor de a interveni, eficace sau ineficace, în mersul lucrurilor.

Aşadar, totemul, magia, mitul şi tabuul nu sînt manifestări iraţionale, ci constituie, dimpotrivă, în forme încă preponderent infraraţionale, începuturile raţiunii. Gîndirea mitică nu se putea desfăşura altfel decît prin concretizări sensibile ale unor noţiuni încă globale, dar care prefigurează viitoarele concepte ştiinţifice. Zeci de milenii însă oamenii au continuat să gîndească mitic şi să muncească magic. După ce admite că „numele dădeau putere asupra lucrurilor, ceea ce forma baza unei largi părţi a magiei şi religiei" [6], lingvistul indian Govind Chandra Pande susţine că, deoarece „limbajul îşi are rădăcinile într-o putere misterioasă a spiritului, perspectiva lingvistică este de resortul a ceva care depăşeşte ştiinţa" [7]. Am văzut însă că întreaga putere a miturilor îşi are izvorul în funcţia de cunoaştere şi în cea de comunicare ale limbajului, că miturile îşi trag întreaga lor forţă din capacitatea de predicţie şi de organizare a limbajului. Trebuie să se renunţe la prejudecata potrivit căreia limbajul este doar *expresia* gîndirii. Limbajul este chiar *gîndire* exprimată. După cum spunea Giulio Bertoni, limbajul nu este „îmbrăcămintea" gîndirii, ci „corpul" gîndirii.

---

[6] Govind Chandra Pande, *Vie et mort des langues*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 198.
[7] *Ibidem*.

Prin capacitatea informaţională a limbajului au devenit oamenii în stare să dea naturii rosturi omeneşti.

Este interesant că Norbert Wiener, fundatorul ciberneticii, socoteşte umanizarea mediului de către oameni ca pe cea mai înaltă formă de luptă împotriva tendinţei universului de a dezorganiza, de a uniformiza, de a şterge orice diferenţiere. Limbajul îmi apare ca cea mai complexă formă de *feed-back*, adică de retroacţiune, care „nu este altceva decît posibilitatea de a defini conduita viitoare prin acţiunile trecute" [8]. N. Wiener scrie: „După cum entropia este o măsură a dezorganizării, informaţia furnizată de o serie de mesaje este o măsură a organizării. De fapt, este posibil să se interpreteze informaţia furnizată de un mesaj ca fiind, în mod esenţial, valoarea negativă a entropiei sale şi logaritmul negativ al probabilităţii sale" [9].

Neţinînd seama de caracterul profund dialectic al unităţii dintre entropie şi negentropie, Wiener rămîne la părerea pesimistă că, în cele din urmă, natura va învinge cultura, victoriile omului asupra naturii fiind izolate şi sporadice. „Frumuseţea, ca şi ordinea, apare în multe locuri din această lume, însă numai sub forma unei lupte locale şi vremelnice contra Niagarei entropiei crescînde" [10].

N. Wiener are încă o concepţie metafizică despre opoziţia dintre om şi natură; el nu vede că omul este însăşi natura care capătă conştiinţă de sine. Universului îi sînt proprii atît entropia, cît şi negentropia. La nivelul culturii umane, competiţia dintre informaţie şi entropie este condusă din ce în ce mai mult de informaţie. După Wiener, previzibilitatea creşte o dată cu creşterea entropiei şi scade o dată cu creşterea informaţiei. „În măsura în care entropia creşte — scrie el —, universul şi toate sistemele închise care există în el tind să-şi piardă caracterele lor distinctive şi *să meargă de la starea cea mai puţin probabilă către starea cea mai probabilă*, să înainteze de la o stare de organizare şi diferenţiere, în care distincţiile şi formele există, către o stare de haos uniform" [11].

Cred că făuritorul ciberneticii trece prea uşor peste deosebirea calitativă dintre orînduirile presocialiste şi orînduirea socialistă, în care previzibilitatea este determinată nu de creşterea entropiei, ci, dimpotrivă, de creşterea informaţiei, în care previzibilitatea creşte nu datorită dezorganizării spontane a naturii, ci datorită organizării conştiente a societăţii. Se pare că modelul societăţii capitaliste l-a împiedicat pe Wiener să sesizeze deosebirea radicală dintre previzibilitatea crescîndă a evenimentelor în urma uniformizării spontane şi previzibilitatea crescîndă a evenimentelor în urma diferenţierii conştiente. În orînduirea comunistă, previzibilitatea crescîndă a evenimentelor va fi aceea care va asigura imprevizibilitatea creaţiilor omeneşti datorită dezvoltării impetuoase şi multilaterale a personalităţilor. Neţinînd seama de saltul prin care omenirea trece

[8] Norbert Wiener, *Cybernétique et société*, Paris, 1962, p. 39.
[9] *Ibidem*, p. 24.
[10] *Ibidem*, p. 168.
[11] *Ibidem*, p. 12.

de la dezvoltarea spontană a societății la construirea conștientă a societății, N. Wiener își închipuie că omenirea se îndreaptă către o societate în care diferențele dintre oameni vor fi reduse la zero, previzibilitatea va fi deci maximă, iar mașinile vor prelua cea mai mare parte din activitatea oamenilor. „Dominația mașinii presupune o societate în ultimele stadii ale entropiei crescînde, în care probabilitatea este neglijabilă și în care diferențele statistice dintre indivizi sînt nule" [12]. După Wiener, noi, oamenii, „nu sîntem decît vîrtejurile unui fluviu nesecat" [13], iar „individualitatea corpului este mai degrabă aceea a flăcării decît aceea a pietrei..." [14].

Numai că niciodată entropia nu va învinge definitiv informația și niciodată mașinile nu vor domni asupra oamenilor. Mașina nu poate reproduce decît *litera* spiritului, nu și *spiritul* literei. Mașina combină niște litere al căror spirit rămîne în afara ei, în mintea omului. Nu mașina vorbește cu ajutorul literelor, ci omul vorbește cu ajutorul literelor combinate de către mașină, după un program stabilit de către om.

Este interesantă, în această ordine de idei, compararea limbajului mitic cu limbajul științei moderne. În vreme ce, în limbajul mitic, unitatea dintre material și ideal, dintre grafic și semantic era *sincretică* și *indistinctă*, distanța dintre nararea mitului și noțiunea de cauză fiind redusă la zero, în limbajul științific modern, această unitate este *sintetică*, *distincția* dintre cele două laturi contradictorii ale limbajului mergînd pînă acolo încît ele s-au distanțat atît în spațiu, cît și în timp: latura materială — semnele — poate funcționa „in re" — în mașină —, în vreme ce latura ideală — formele logice — se desfășoară în continuare, relativ independent, „in mente" [15].

De altfel, creșterea greutății specifice a elementului rațional din cadrul unității dintre sensibilitate și rațiune, precum și sporirea distanței dintre rațiune și sensibilitate în interiorul aceleiași unități par să fie o lege a dezvoltării spiritului uman. O confirmă cel puțin arta și știința ultimului veac.

★

„Sunetul trebuie să facă ecou sensului" *, după cum afirmă Alexandre Pope, pentru că fenomenul este manifestarea esenței. Unitatea dialectică dintre sensibil și inteligibil, proprie oricărui lucru, determină unitatea dialectică dintre fonetic și semantic, specifică limbajului. Prin latura lui materială, limbajul este legat de fenomen, iar prin latura lui ideală, limbajul este legat de esență. Sunetele trebuie să reflecte și să sugereze obiecte, și nu numai să le desemneze; ele trebuie să și exprime emoții, nu numai să servească la notarea lor.

[12] Norbert Wiener, *Cybernétique et société*, Paris, 1962, p. 229.
[13] *Ibidem*, p. 118.
[14] *Ibidem*, p. 126.
[15] „Tocmai în spatele ecranului cuvîntului apar cel mai adesea trăsăturile realmente fundamentale ale limbajului uman" (André Martinet, *Le mot*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 53).
* Vezi „Diogène", 1965, nr. 51, p. 36.

Legătura dintre limbaj şi realitate nu este un mister. Izomorfismul dintre structura lingvistică şi structura lucrurilor este firească : structura limbajului reflectă, în ultimă instanţă, structura realităţii.

Materia primă a cuvintelor a găsit-o omul tot în natură, ca şi în cazul celorlalte produse ale culturii. Sunetul este aer în vibraţie, receptat de o ureche. Izbirea lucrurilor unele de altele, precum şi reacţia emoţională a animalelor în diversele situaţii — favorabile şi nefavorabile — în care se găsesc la un moment dat produc şi ele sunete. Însă toate aceste sunete sînt individuale şi vremelnice, semnalînd împrejurări tot atît de individuale şi vremelnice.

Numai omul, intervenind în dezvoltarea naturii, a fost nevoit să descopere posibilitatea de a articula sunete şi de a le conecta cu reflectarea unor însuşiri asemănătoare şi repetabile ale lucrurilor, în ciuda faptului că nu este înzestrat cu un organ special al vorbirii ; gura, limba, laringele au alte funcţiuni de îndeplinit.

Sunetele provocate de ciocnirea lucrurilor între ele, ca şi sunetele scoase de animale au aceeaşi valoare informativă ; ele nu pot comunica nici un fel de informaţie cu privire la însuşirile esenţiale şi iterative ale lucrurilor. Numai limbajul, prin formele logice, la a căror constituire a participat în mod nemijlocit, este în stare să vehiculeze cunoştinţe despre esenţa lucrurilor. Un sunet oarecare dezvăluie esenţa unui lucru, proces sau raport numai dacă trezeşte în mintea ascultătorului cuvîntul care poartă în el noţiunea corespunzătoare. De aceea, într-o măsură considerabilă, omul cunoaşte lumea prin cunoaşterea propriei sale vorbiri, iar urechea umană devine mai mult o consumatoare de cuvinte decît de sunete naturale.

Articulînd mereu *sunete asemănătoare* ori de cîte ori aveau de-a face cu *lucruri asemănătoare*, oamenii au reuşit să facă abstracţie de însuşirile diferenţiatoare ale lucrurilor, să descopere identitatea lor şi să făurească cuvîntul : unitatea dintre un complex de sunete articulate şi un înţeles, care devine la un moment dat noţional. Identitatea esenţială a lucrurilor de acelaşi gen nu poate fi scoasă la iveală decît prin folosirea aceluiaşi complex fonetic ori de cîte ori însuşiri asemănătoare semnalează existenţa aceleiaşi esenţe. Cuvîntul a fost principala unealtă cu ajutorul căreia omul a izbutit „să scuture" reflectarea lucrurilor de oglindirea însuşirilor lor individuale. Complexul însuşirilor individuale prin care se realizează însuşirile generale nu poate fi străpuns decît cu ajutorul cuvintelor, prin abstractizare şi generalizare. Variabilitatea însuşirilor individuale este oglindită de variabilitatea sensibilităţii, iar stabilitatea relativă a însuşirilor generale este reflectată, prin intermediul stabilităţii relative a limbajului, de către formele logice ale cunoaşterii. Limbajul este acela care a permis gîndirii să se îndepărteze de individual şi să se apropie de general, pentru ca oamenii să poată cunoaşte şi domina natura.

Mai precis, oamenii au ajuns să-şi formeze noţiuni despre esenţa lucrurilor utilizînd forţa metaforică a cuvintelor [16]. Prin metaforă nu

[16] Cf. Henri Wald, *Metaforă şi concept*, în „Viaţa românească", 1964, nr. 9, p. 141 şi urm.

se sporește doar expresivitatea noțiunii, ca în beletristică, ci se efectuează însăși formarea noțiunii. Forța metaforică a cuvintelor constă în capacitatea lor de a transporta înțelesuri. Însă, prin forța lor metaforică, cuvintele transportă înțelesurile nu numai de la abstract la concret, ca în arta literară, ci în primul rînd de la o reprezentare la alta și apoi le urcă de la concret la abstract. Căci principala misiune a metaforei rămîne totuși participarea la constituirea noțiunii și, prin însuși acest fapt, înzestrarea omului cu puterea de a reflecta anticipativ viitorul mai mult sau mai puțin îndepărtat.

Analizînd mecanismul metaforei, Roman Jakobson arată că „metafora (sau metonimia) constă în afectarea unui semnificant la un semnificat secundar asociat prin asemănare (sau prin contignitate) semnificatului primar" [17]. Dar din această analiză nu reiese limpede și procesul în care „semnificatul secundar" este însăși esența lucrurilor asemănătoare. Or, tocmai acesta este mecanismul prin care gîndirea se îmbogățește cu abstracții din ce în ce mai înalte și mai profunde. Dacă metafora s-ar mulțumi cu transportul unui sens de la o reprezentare la alta, ar avea o oarecare dreptate cei ce susțin că prin analogii se caută reducerea noului la vechi, că metafora este orientată cu fața spre trecut, nu spre viitor. Însă, prin metafore, oamenii își formează și noțiunile, care, reflectînd esențialul din lucruri, reflectă nu numai trecutul lor, ci și viitorul lor.

Împotrivindu-se lingviștilor care consideră că sunetele vorbirii au o legătură pur convențională cu ideile pe care le exprimă și mai ales cu realitatea, R. Jakobson semnalează faptul că „semnificantul pluralului tinde să răspundă semnificației unei sporiri numerice printr-o creștere a lungimii formei" [18]. În același studiu, el arată că, „în diverse limbi indo-europene, gradele de comparație ale adjectivelor — pozitiv, comparativ, superlativ — prezintă o creștere graduală a numărului de foneme, de pildă: *high — higher — highest, altus — altior — altissimus*. Astfel, semnificanții reflectă gama de gradații a semnificaților" [19].

Firește, legătura dintre fonemele limbilor culte de astăzi și aspectele sonore ale realității este aproape inexistentă. Transformîndu-se mai întîi în onomatopee și apoi în foneme, sunetele naturale se împuținează, se rafinează, se stilizează, îndepărtîndu-se din ce în ce mai mult de izvorul lor natural. Mario Pei crede că „raportul dintre sunete și cuvinte este mai mult imaginar decît real, după cum o dovedește marea varietate de forme pe care le ia același sunet în diferite limbi: de pildă, un cîine care latră face *ouâ, ouâ* în franceză, *bow-bow* în engleză, și *bou — bou* în italiană" [20]. S-ar putea adăuga și *ham-ham* în limba română. Însă exemplele date de el dovedesc doar că limbajul s-a diversificat în numeroase limbi — astăzi 2 796 — conform parti-

---

[17] Roman Jakobson, *À la rechèrche de l'essence du langage*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 34.
[18] *Ibidem*, p. 30.
[19] *Ibidem*.
[20] Mario Pei, *Histoire du langage*, Paris, Payot, 1956, p. 109.

cularităților fiecărui popor, dar ele nu infirmă legătura *genetică* dintre sunete și cuvinte.

Produsele culturii se diferențiază mult mai repede decît produsele naturii. Dacă din punct de vedere *sincronic* legătura dintre cuvinte și sunetele naturale este deosebit de slabă, din punct de vedere *diacronic* ea este incontestabilă" [21].

Dacă din punct de vedere *genetic*, metafora este mediul lingvistic în care se formează ideile, din punct de vedere *stilistic*, metafora este principalul mijloc lingvistic de sensibilizare impresionantă a unor idei deja formate.

De modul în care se formează nu metafora constitutivă, ci metafora expresivă se ocupă Ivan Fònagy într-un studiu consacrat limbajului poetic. „În elaborarea metaforei — scrie el —, atenția se abate de la obiectul ei, adoptă o direcție introspectivă pentru un timp mai mult sau mai puțin lung. Cu cît ocolul este mai lung, cu atît mai greu este de a regăsi drumul, cu atît mai confuză va apărea metafora" [22]. Într-adevăr, cu cît distanța dintre „semnificatul primar" și „semnificatul secundar" este mai *ocolită* și nu doar mai *mare*, cu atît expresivitatea metaforei va fi mai slabă. Dovadă că, atunci cînd cei doi semnificați sînt diametral opuși, expresivitatea metaforei este maximă. Cu o deosebită forță expresivă ne comunică Lucian Blaga credința sa în misterul de nepătruns al lumii cînd spune: „Eu cu lumina mea sporesc a lumii taină" și „nu strivesc corola de minuni a lumii și nu ucid cu mintea tainele ce le-ntîlnesc în calea mea...".

Ivan Fònagy mai arată că „metafora și gesticulația fonetică atestă existența unui strat nerevelat de semnele arbitrare, care sînt fără legătură directă cu experiența individuală, strat profund, în care se stabilește o altă formă de comunicare verbală" [23]. Trecînd peste faptul că semnele, în raport cu gîndirea și cu realitatea, nu sînt „arbitrare", ci numai „îndepărtate", autorul are dreptate. Prin caracterul social al semnelor lingvistice și al noțiunilor pe care le vehiculează ele, oamenii sînt „semeni", însă prin caracterul individual al vieții afective ei se diferențiază. Totuși, trăirile afective pot fi și ele exprimate și comunicate, dar nu prin formele logice ale limbajului, ci prin formele lui infralogice, în special prin metafore. Vorbind despre deosebirea dintre conținutul rațional al limbajului logic și conținutul infrarațional al limbajului poetic, I. Fònagy subliniază și faptul că „mesajele conceptuale transmise prin intermediul sunetelor diferă în mod necesar de mesajele preconceptuale conținute în înlănțuirea sunetelor înseși și

[21] Unitatea dintre fonetic și semantic este deosebit de pregnantă în cazul calamburului, care nu este decît o suprapunere de sensuri prin supraimpresionarea a două complexe sonore asemănătoare. Pe de altă parte, alăturarea a două complexe de sunete asemănătoare leagă între ele două sensuri chiar contrastante: *Ad augusta, per angusta*, adică „pe culmi se poate ajunge numai străbătînd poteci înguste".

[22] Ivan Fònagy, *Le langage poétique...*, în „Diogène", 1965, nr. 51, p. 99.

[23] *Ibidem*, p. 98.

a ritmurilor" [24]. De vreme ce scrie că „poezia este la mijlocul drumului dintre expresie şi activitate, dintre realitate şi concept sau reprezentarea verbală a realităţii" [25], înseamnă că el nu ignoră nici punctul de vedere genetic, adică procesul prin care realitatea ajunge numai prin intermediul activităţii sensibile să se reflecte în mintea oamenilor, precum şi procesul prin care ideile oamenilor ajung numai prin intermediul activităţii sensibile să se transforme în realităţi.

Punctul de vedere genetic îl preocupă îndeosebi pe Jerzy Kurylowicz, care insistă asupra tendinţei fundamentale a limbajului de a prinde viitorul. După ce arată că „tot aşa după cum *starea* (rezultanta unei acţiuni anterioare) sau *anticiparea* (unei acţiuni iminente) pot explica originea noţiunii de *timp fizic*, asemănarea pe care o regăsim la baza noţiuni de număr se explică la origine prin contiguitatea în spaţiu" [26], el presupune că „optativul este în mod frecvent prelungirea unui vechi trecut; subjonctivul este adesea succesorul unui vechi prezent cu valoare de viitor" [27], iar imperativul poate să-şi aibă originea într-un vechi optativ, adică, indirect, într-un vechi trecut..." [28].

Legătura dintre structurile lingvistice şi practica prin care oamenii au de la început de-a face cu lucruri şi procese, pe de o parte, cu acţiuni şi însuşiri, pe de altă parte, este reliefată de Alf Sommerfelt. „În limbile indo-europene — scrie el — există o opoziţie între categoriile morfologice de verb şi nume, opoziţie care îşi are originea în epoca neolitică; în aceeaşi situaţie sau aproape se află şi categoria de adjectiv" [29].

Concepţia ştiinţifică despre raportul dintre limbaj şi realitate este exprimată cel mai limpede de către Adam Schaff. „O dată ce am înţeles că limbajul este un produs *social*, în legătură genetică şi funcţională cu *ansamblul activităţilor practice ale omului în societate*, ne dăm seama imediat că imaginea sugerată sau impusă de un limbaj dat nu este arbitrară şi nu mai poate fi modificată în mod arbitrar" [30]. Sprijinindu-se pe teoria materialist-dialectică asupra obiectivităţii şi relativităţii adevărurilor, precum şi asupra caracterului activ, constructiv, creator al cunoaşterii, A. Schaff spune ceva mai departe: Ceea ce gîndirea, prin intermediul limbajului distinge în realitate există obiectiv, însă imaginea lumii poate ţine seama de real în multe feluri sau să neglijeze complet anumite aspecte. În acest sens restrîns se poate deci spune că limbajul «creează» o imagine a realităţii" [31].

---

[24] Ivan Fònagy, *Le langage poetique...*, în „Diogène", 1965, nr. 51.
[25] *Ibidem*, p. 111.
[26] Jerzy Kurylowicz, *L'évolution des catégories grammaticales*, în „Diogène", 1965, 51, p. 62.
[27] *Ibidem*, p. 71.
[28] *Ibidem*.
[29] Alf Sommerfelt, *Structures linguistiques...*, în „Diogène", 1965, 51, p. 192.
[30] Adam Schaff, *Langage et réalité*, în „Diogène", 1965, 51, p. 157.
[31] *Ibidem*, p. 173.

Construind o imagine fidelă a lumii şi impunîndu-se tuturor conştiinţelor individuale care vorbesc aceeaşi limbă, limbajul este „obiectiv" în ambele înţelesuri ale acestui cuvînt : ca *realitate* obiectivă şi ca *reflectare* obiectivă.

Nu este limbajul realitatea nemijlocită a gîndirii ? Însă limbajul nu este o realitate *naturală*, ci o realitate *socială*. De aceea limbile nu mor ca organismele biologice, ci cad în desuetudine ca produsele culturii. Aşa se explică de ce, spre deosebire de organismele biologice, limbile sînt reversibile. După cum anumite condiţii istorice au determinat părăsirea unei limbi, tot aşa alte condiţii istorice pot determina reluarea ei. Sanscrita, vorbită din ce în ce mai puţin în India, şi ebraica, vorbită din ce în ce mai mult în Israel, sînt două exemple. Ele mai dovedesc şi faptul că, odată constituite, limbile conservă în ele rezultatul esenţializat al unei uriaşe experienţe sociale, de care oamenii se pot servi din nou.

Din punct de vedere logic-gramatical, termenul de „obiectiv" este un predicat ; dacă subiectul căruia îi este atribuit este *realitatea*, atunci înseamnă independent de conştiinţă şi voinţă ; dacă subiectul căruia îi este atribuit este *reflectarea*, atunci înseamnă adecvat realităţii.

Incontestabila legătură dintre realitate şi limbaj este recunoscută de un număr mereu mai mare de lingvişti contemporani.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Despre documentare şi informare în filozofie şi sociologie

Documentarea ştiinţifică — realitate a dezvoltării ştiinţelor secolului al XX-lea — s-a impus ca un factor decisiv al progreselor cercetării ştiinţifice într-o epocă cînd omul de ştiinţă se află în imposibilitate de a aduna singur mesajul vehiculat de nenumăratele publicaţii editate în domeniul său de specialitate. Nu numai chimia, fizica, matematica cunosc fenomenul denumit „explozia de informaţii", prin care se exprimă plastic creşterea furtunoasă a numărului de lucrări ştiinţifice (numărul acestora manifestă tendinţa de dublare la o perioadă de 10 ani). Şi în filozofie-sociologie găsim o situaţie asemănătoare. Filozofii, sociologii, logicienii nu mai reuşesc să ţină pasul cu ritmul de editare a lucrărilor de specialitate, dat fiind că în prezent apar în lume sute de reviste şi mii de cărţi de filozofie-sociologie. Putem estima că numai în domeniul sociologiei apar zilnic aproximativ o sută de lucrări ştiinţifice (articole, studii, cărţi), iar alte cîteva zeci apar în domenii ştiinţifice conexe, abordînd teme ce interesează cercetarea sociologică.

Trebuie ţinut seama şi de faptul că multe lucrări valoroase în domeniul filozofiei şi sociologiei apar în limbi cu circulaţie restrînsă, mărind astfel dificultăţile de informare. Singura soluţie o constituie, evident, organizarea documentării ştiinţifice, care într-un anumit sens reprezintă un proces de diviziune a muncii în domeniul muncii ştiinţifice, diviziune menită a-l elibera pe cercetător de sarcina identificării lucrărilor ştiinţifice care prezintă interes pentru procesul propriu de elaborare. Astfel, sistemele moderne de informare şi documentare, care alcătuiau pînă nu de mult un apanaj al ştiinţelor naturii şi al ştiinţelor tehnice, încep să se generalizeze cu succes şi în domeniul ştiinţelor sociale şi filozofice.

În România, anumite forme organizate de documentare în ştiinţele sociale au început să funcţioneze în urmă cu aproape un deceniu. Cu toate acestea, o documentare sistematică şi cuprinzătoare în filozofie-sociologie fiinţează de numai doi ani în cadrul Centrului de documentare ştiinţifică al Academiei Republicii Socialiste România. Menirea acestuia este de a asigura documentarea ştiinţifică a cadrelor de cercetare, a cadrelor universitare şi a altor specialişti din domeniul ştiin-

Rev. filoz., 12, 12, p. 1677—1688, Bucureşti, 1965

ţelor naturii şi al ştiinţelor sociale şi filozofice.

Pe de altă parte, Centrul de documentare ştiinţifică a fost conceput ca un instrument de organizare a cooperării intelectuale, de antrenare a oamenilor de ştiinţă la activitatea de documentare. Lucrătorii Centrului nu pot asigura cu forţele proprii documentarea ştiinţifică. Ei alcătuiesc doar nucleul în jurul căruia se raliază specialişti din domeniul ştiinţific dat, care, în calitate de colaboratori externi, participă la elaborarea diferitelor materiale documentare. Pentru a îmbina interesul personal al cercetătorului cu interesul general al documentării ştiinţifice, fiecare colaborator extern este solicitat să elaboreze materiale care intră în sfera preocupărilor sale nemijlocite, legate de tema proprie de cercetare. În acest fel se asigură materiale documentare elaborate la un nivel ştiinţific înalt, valoroase sub aspect informativ.

În prezent, Centrul de documentare ştiinţifică asigură documentarea în filozofie şi sociologie pe mai multe căi. Cea mai importantă rămîne, deocamdată, documentarea prin intermediul editării de publicaţii, instrumente de cunoaştere deosebit de utile, care se adresează deopotrivă cercetătorilor şi cadrelor didactice, precum şi tuturor acelora care activează sau se interesează de problemele filozofiei şi sociologiei zilelor noastre.

Centrul de documentare ştiinţifică editează pentru acest domeniu al ştiinţei un „Buletin de informare ştiinţifică" şi o „Revistă de referate şi recenzii", seria Filozofie, Logică, Sociologie, Psihologie, ambele publicaţii cu apariţie lunară. În anii 1964—1965 a apărut şi o „Revistă de rezumate" (fişe adnotate), care începînd din 1966 se contopeşte cu „Buletinul de informare ştiinţifică" pentru a contribui la îmbunătăţirea conţinutului acestuia.

Avînd în vedere editarea acestor publicaţii, a fost elaborată o tematică chemată să încorporeze vastul material documentar, atît de diferit din punctul de vedere al conţinutului şi al orientării. Tematica publicaţiilor are următoarea înfăţişare:

1 *Filozofie. Probleme generale*

1.1 Obiectul, esenţa şi rolul filozofiei
1.2 Curente, orientări
1.3 Filozofia marxistă. Probleme generale
1.4 Legi şi categorii filozofice
1.5 Congrese, consfătuiri, instituţii

2 *Ontologie*

2.1 Probleme generale
2.2 Materie. Mişcare
2.3 Spaţiu. Timp
2.4 Necesitate. Determinism. Cauzalitate
2.5 Finit-infinit

3 *Logică. Teoria cunoaşterii. Filozofia ştiinţei*

3.1 Probleme generale. Metodologie
3.2 Logică. Istoria logicii
3.3 Teoria cunoaşterii
3.4 Doctrine epistemologice
3.5 Limbaj
3.6 Filozofia şi istoria ştiinţei

4 *Sociologie*

4.1 Probleme generale
4.2 Curente, orientări
4.3 Metode, tehnici
4.4 Categorii şi legi sociologice
4.5 Dinamica socială. Evoluţie. Revoluţie. Progres

4.6 Sociologia condiţiilor vieţii materiale
4.7 Sisteme sociale. Formaţii. Civilizaţii
4.8 Sociologia relaţiilor economice
4.9 Clase şi grupuri sociale. Mobilitate socială
4.10 Fel de trai. Bugete de familie
4.11 Sociologia muncii. Timp liber
4.12 Sociologie industrială
4.13 Sociologie agrară
4.14 Sociopsihologie
4.15 Sociologie politică. Stat. Organizaţii politice
4.16 Sociologie juridică
4.17 Sociologia culturii şi artei. Etnologie
4.18 Sociologia religiei
4.19 Sociologia comunităţilor umane. Familia etc.
4.20 Sociologie urbană. Sociologie rurală
4.21 Istoria sociologiei

5 *Socialism şi comunism ştiinţific*

6 *Etică*

6.1 Probleme generale
6.2 Categorii şi valori umorale. Urmanism
6.3 Norme morale. Viaţa morală
6.4 Istoria eticii

7 *Estetică*

7.1 Probleme generale
7.2 Categorii estetice
7.3 Valori estetice
7.4 Istoria esteticii

8 *Filozofia culturii. Filozofia istoriei. Filozofia dreptului*

9 *Filozofia religiei. Ateism*

9.1 Probleme generale
9.2 Religii. Biserici. Secte
9.3 Religia în secolul al XX-lea
9.4 Istoria religiei şi a ateismului

10 *Istoria filozofiei*

10.1 Probleme generale
10.2 Filozofia Orientului antic
10.3 Filozofia Greciei şi Romei antice
10.4 Filozofia evului mediu
10.5 Istoria filozofiei moderne
10.6 Istoria filozofiei contemporane
10.7 Istoria filozofiei marxiste

11 *Psihologie*

Tematica care implică un proces de clasificare a disciplinelor filozofice, va forma obiectul unei consfătuiri speciale la mijlocul anului 1966. Este de prevăzut că pînă atunci vor fi rezolvate o serie de probleme legate de orînduirea materialelor de antropologie filozofică, problemele alienării ş.a.

„Buletinul de informare ştiinţifică" prezintă exhaustiv conţinutul a circa 250 de reviste (inclusiv revistele de psihologie) şi un număr însemnat de cărţi intrate recent în bibliotecile din România. Fiecare număr al „Buletinului...", conţinînd 4—5 coli editoriale, prezintă aproximativ 400 de lucrări (articole şi cărţi). În acest fel, anual, sînt prezentate aproximativ 4 500—5 000 de lucrări, cifră care, departe de a epuiza numărul mare de lucrări filozofice editate în lume, oferă totuşi o bază documentară solidă cercetărilor filozofice şi sociologice româneşti.

Referinţele documentare (semnalările) conţin numele autorului, titlul lucrării în limba originală, traducerea în limba română, precum şi datele bibliografice. Trebuie remarcat că aproximativ jumătate din numărul referinţelor conţin adnotări care prezintă succint coordonatele majore ale lucrării. Referinţele sînt grupate în „Buletin..." pe

capitole, potrivit tematicii şi sînt numerotate în continuare. În cazul cînd conţinutul unei lucrări semnalate se încadrează în mai multe capitole, referinţa se inserează în capitolul pentru care este mai semnificativă, iar în celelalte capitole se fac trimiteri la capitolul în care a fost inserată.

Pentru a crea cercetătorilor, documentariştilor, bibliotecarilor, precum şi instituţiilor ştiinţifice posibilitatea să organizeze fişiere documentare pe baza „Buletinului...", fiecare referinţă are o dublă clasificare: indicele de clasificare zecimală (C.Z.U.), folosită mai ales de marile biblioteci cu caracter enciclopedic, şi o clasificare cu „cuvinte-cheie", care se dovedeşte aptă pentru fişierele instituţiilor cu profil special, precum şi pentru fişierele personale ale cercetătorilor. „Cuvintele-cheie" sînt de fapt categorii de bază sau noţiuni care exprimă problemele principale pe care le abordează lucrarea semnalată. Selecţionarea de „cuvinte-cheie" la fiecare lucrare se face pe baza extragerii acestora din titlu şi din conţinutul întregii lucrări. Cele trei-cinci „cuvinte-cheie" care însoţesc fiecare semnalare, pe lîngă funcţia sus-amintită de sistematizare a materialului, au şi o funcţie de cunoaştere nemijlocită, deoarece ele redau, într-o formă extrem de sintetică, conţinutul lucrării. Însoţind referinţele cu „cuvinte-cheie", Centrul de documentare ştiinţifică încearcă pentru prima oară în lume extinderea largă la domeniul filozofiei şi sociologiei a unor metode moderne folosite frecvent şi cu succes de documentare în ştiinţele naturii şi ştiinţele aplicate. Primele rezultate îndreptăţesc speranţele în legătură cu folosirea acestei metode. Începînd cu anul 1966, la Centrul de documentare ştiinţifică se va trece la elaborarea unor vocabulare de specialitate în domeniul filozofiei şi sociologiei, care să permită folosirea riguroasă şi consecventă a „cuvintelor-cheie". La această activitate vor fi atraşi specialişti din diferite discipline filozofice, lingvişti, precum şi instituţii ştiinţifice.

„Buletinul de informare ştiinţifică" publică, în numerele 1 şi 12 ale fiecărui an de apariţie, lista revistelor cercetate, precum şi lista bibliotecilor unde acestea pot fi studiate. În numărul 12 al fiecărui an se publică un indice de materii şi unul de nume. Acest ultim indice va însuma anul acesta peste 5 000 de nume de filozofi, logicieni, sociologi şi psihologi din întreaga lume, reprezentînd astfel un instrument de lucru deosebit de util. În ceea ce priveşte operativitatea, „Buletinul de informare ştiinţifică" are un avans de cel puţin şase luni faţă de publicaţiile similare străine. Începînd cu anul 1966, „Buletinul de informare ştiinţifică" va apărea sub două forme: ca revistă, aşa cum se editează şi în prezent, însă tipărită pe ambele feţe, şi sub formă de fişe de carton, pentru a fi orînduite în fişiere.

O deosebită importanţă pe plan informativ o are „Revista de referate şi recenzii". Această publicaţie documentară de un tip nou pentru ţara noastră îşi propune să prezinte direcţii şi tendinţe, congrese, sinteze, tratate, monografii, articole importante apărute în revistele de specialitate, pe scurt să ofere un tablou veridic şi cuprinzător al mişcării filozofice şi sociologice mondiale. Fiecare număr al revistei conţine circa 20—25 de referate, astfel că, anual, sînt prezentate 250—300 de lucrări mai importante care au sosit recent în ţară. Consfătuirile organizate de Centrul de documentare ştiinţifică cu cercetătorii Institutului de filozofie din Bucureşti şi cu filozofii şi psihologii de la instituţiile ştiinţifice din Cluj au adus o contribuţie utilă cu privire la orientarea „Revistei de referate şi

recenzii", care-şi conturează treptat profilul specific.

„Revista de referate şi recenzii" acordă o mare atenţie prezentării celor mai valoroase lucrări filozofice marxiste. „Revista" publică sistematic referate şi recenzii la lucrările de filozofie şi sociologie din ţările socialiste, precum şi la cele ale gînditorilor marxişti din ţările capitaliste. În acelaşi timp, revista publică referate şi recenzii la lucrările aparţinînd diferitelor curente nemarxiste, punînd accentul pe acele lucrări care pot să contribuie la formarea unei imagini cuprinzătoare asupra filozofiei occidentale.

În 1966 „Revista de referate şi recenzii" va acorda o atenţie sporită lucrărilor care abordează probleme ale metodelor şi tehnicilor de cercetare în ştiinţele filozofice şi sociale, problemelor antropologiei filozofice şi culturale, filozofiei ştiinţei, sociologiei muncii şi sociologiei industriale, problemelor de psihologia muncii şi psihologie inginerească. De asemenea vor fi prezentate materiale de sinteză cu privire la direcţiile şi tendinţele actuale în filozofie şi sociologie.

Atragerea unei mase mai largi de colaboratori din rîndurile cercetătorilor şi cadrelor didactice, în special ale filozofilor, logicienilor şi sociologilor din institutele Academiei Republicii Socialiste România constituie condiţia esenţială a îmbunătăţirii substanţiale a „Revistei de referate şi recenzii". O condiţie importantă o constituie, de asemenea, îmbunătăţirea actualului sistem de achiziţii de publicaţii filozofice şi sociologice străine de către Biblioteca Academiei şi celelalte mari biblioteci care rămîn lacunare în ceea ce priveşte selecţionarea şi mai ales operativitatea. Multe lucrări sînt şi în prezent comandate la ani de zile după editarea lor în străinătate, deşi marea majoritate a editurilor publică cataloagele cu mult înainte de apariţia lucrărilor. O reevaluare pe noi baze a problemei achiziţionării de publicaţii filozofice şi sociologice, care ar avea în vedere, printre altele, şi îmbogăţirea fondului documentar al marilor centre universitare (Cluj, Iaşi îndeosebi) ar contribui la ridicarea nivelului activităţii de documentare ştiinţifică.

Revistele editate de Centrul de documentare ştiinţifică asigură informarea generală curentă a specialiştilor din filozofie şi sociologie. Ele nu pot acoperi totuşi nevoile de informare pe teme de cercetare, care reclamă elaborarea unor vaste bibliografii retrospective. Pentru a veni în sprijinul institutelor de cercetare şi a catedrelor, Centrul de documentare ştiinţifică elaborează aşa-numitele „bibliografii deschise" pe teme, sub formă de fişe, care se completează sistematic pe măsura apariţiei de noi lucrări. O astfel de bibliografie deschisă este cea intitulată *Metode şi tehnici de cercetare în filozofie şi sociologie*, bibliografie care însumează de pe acum zeci de lucrări publicate în anii 1964—1965. De asemenea, C.D.S. elaborează bibliografii la cererea instituţiilor de specialitate în vederea sprijinirii planurilor lor de cercetare. Acest şir de activităţi va lua o dezvoltare mai mare în anii viitori.

★

Documentarea corespunde nu numai cerinţelor progresului cercetărilor ştiinţifice. Ea are în acelaşi timp o profundă substanţă etică în măsura în care impune luarea în consideraţie a adevărurilor deja obţinute şi contribuie la crearea unui climat de apreciere şi recunoaştere a valorilor autentice. Fără a crea valori noi, documentarea face totuşi cunoscute pe cele existente, facilitînd astfel accesul la lucrări care ar fi putut rămîne necunoscute marii

mase a cercetătorilor şi evitînd paralelismele inutile şi păgubitoare. Nu încape îndoială că, pe măsura trecerii timpului, influenţa binefăcătoare a documentării ştiinţifice asupra cercetărilor filozofice şi sociologice româneşti îşi va arăta tot mai mult roadele, aducîndu-şi astfel contribuţia la transpunerea în viaţă a obiectivelor importante pe care cel de-al IX-lea Congres al Partidului Comunist Român le-a pus în faţa ştiinţelor sociale din ţara noastră.

Mircea Ioanid

Chimia, fizica şi matematica vieţii *

Una din caracteristicile ştiinţei contemporane este apariţia sau dezvoltarea ştiinţelor de frontieră. O parte din acestea apar pe baza transferului de metode şi tehnici de cercetare, în timp ce altele se afirmă ca expresie a tendinţei de fundamentare riguroasă a cunoştinţelor şi a concepţiilor dintr-o anumită disciplină. Astfel, asistăm de mai multe decenii la dezvoltarea ştiinţelor de intersecţie dintre biologie şi ştiinţele zise exacte: chimia, fizica, matematica. Astăzi se poate vorbi de biochimie, de biofizică şi de biomatematică drept ştiinţe bine constituite care alcătuiesc, totodată, premisa marilor progrese recente ale biologiei şi ale medicinei şi izvorul unei înnoiri de mentalitate în biologie.

Acest fapt ridică numeroase probleme de ordin filozofic, în primul rînd numeroase probleme de metodologie. Este motivul principal pentru care lucrarea lui V. Săhleanu, *Chimia, fizica şi matematica vieţii*, apărută nu de mult, se pretează la un comentariu filozofic. Autorul este cunoscut atît prin activitatea sa ştiinţifică în cîmpul medicinei şi al biologiei, cît şi prin cercetările sale de istoria şi metodologia ştiinţelor. De aceea, interesul cu care a fost primită lucrarea este lesne de explicat. După cum ne avertizează în prefaţă, „în prezent, progresele chimiei, fizicii şi matematicii permit o temeinică analiză a proceselor din natură; de pe urma acestor progrese a cîştigat şi biologia". Autorul şi-a propus „să aleagă cîteva exemple demonstrative, care să arate esenţa metodelor fizice, chimice şi matematice folosite în biologie şi spiritul în care problemele biologiei pot fi tratate, în mod adecvat şi deci fecund, de către un fizician, un chimist sau un matematician" (p. 5). Acest avertisment merită să fie reţinut. Dacă nu-i dă atenţie, cititorul riscă să piardă din vedere semnificaţia acestei lucrări pe care o poate eticheta, în mod superficial, drept o carte de popularizare a rezultatelor biologiei contemporane, drept un „caleidoscop" sau un „mozaic" de date biochimice, biofizice şi biomatematice, sau drept o încercare temerară de a ne oferi o enciclopedie biologică de buzunar.

În realitate, încă din capitolul introductiv, în care se prezintă succint evoluţia concepţiilor despre viaţă, V. Săhleanu se dovedeşte preocupat mai ales de conturarea viziunii pe care o dă ştiinţa de astăzi despre fenomenul biologic, ţinînd seama de cuceririle biochimiei, biofizicii şi biomatematicii. Mai precis, el este preocupat de măsura în care aceste cuceriri au oferit argumente concepţiilor materialiste (în lupta — veche de milenii — între materialism şi idealism) şi de caracteristicile distinctive ale concepţiei mate-

* V. Săhleanu, *Chimia, fizica şi matematica vieţii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965, 440 p.

rialiste de astăzi despre viaţă, concepţie care este materialist-dialectică. Incursiunea istorică este mai ales un mijloc pentru a pune în evidenţă faptul că numai pe baza unei chimii, fizici şi matematici bine dezvoltate s-au putut elabora teorii satisfăcătoare şi eficiente asupra „mecanismelor" chimice şi fizice ale vieţii. Cu alte cuvinte, abia astăzi este posibilă constituirea unei concepţii despre procesele biologice pornind de la substratul fizico-chimic al lor. Autorul insistă asupra ideii că nu numai progresele ştiinţelor exacte au fost necesare pentru a ajunge în această etapă, ci şi progresele metodologice marcate de apariţia şi dezvoltarea marxismului. Dialectica materialistă este instrumentul necesar pentru a înţelege „saltul calitativ" de la neviu la viu şi înglobarea formelor fizice şi chimice de mişcare a materiei în forma biologică. „Nu reducerea manifestărilor vieţii la fenomene fizice şi chimice... trebuie să fie idealul de cercetare al biofizicianului şi al biochimistului modern, ci dezvăluirea specificului calitativ al legităţii sistemelor vii, inclusiv al biochimiei şi biofizicii", se afirmă în primul capitol (p. 21). Una dintre caracteristicile fenomenelor fizico-chimice care se petrec în sistemele vii a fost semnalată încă de Engels. Citim : „organismul ca unitate superioară, ca sistem structurat are proprietăţi mecanice şi fizice, şi include fenomene mecanice şi fizice care depind de metabolism şi care influenţează desfăşurarea proceselor chimice şi fizice din el. Engels subliniază ideea că organismul este o unitate care contopeşte mecanica, fizica şi chimia într-un tot în care această treime nu mai poate fi împărţită" (p. 21). Aceasta este una dintre justificările tratării „împletite" a problemelor de biofizică, biochimie şi biomecanică. Mai departe se spune : „O altă latură este dependenţa desfăşurării lor de structura morfologică şi funcţională a organismului, de proprietăţile structurale ale vieţii" (p. 21). În această ordine de idei remarcăm insistenţa cu care se vorbeşte, în tot cursul lucrării, despre fenomenele de reglare, apelul stăruitor la conceptele ciberneticii.

Lucrarea este alcătuită din trei părţi : prima parte, intitulată *Materia vie*, se ocupă cu caracterizarea chimică, fizico-chimică şi morfologică a sistemelor vii. Din această expunere se desprinde imaginea organismelor ca sisteme deschise dotate cu metabolism şi imaginea unei „ţesături de contradicţii" definitorii pentru acestea. Materia vie este prezentată cu „etaje structurale" şi V. Săhleanu se referă şi la sistemele ecologice, supraindividuale. Stabilirea corelaţiilor biochimice şi biofizice ale structurilor celulare este prezentată ca una dintre principalele cuceriri ale biologiei celulare (p. 111). Chimia, fizica, teoria probabilităţilor, geometria sînt chemate în ajutor pentru descrierea, etichetarea şi înţelegerea „materiei vii".

A doua parte a cărţii (p. 165—264) se intitulează semnificativ *Energie, informaţie, reglare.* O idee scumpă autorului — pe care trebuie s-o menţionăm pentru că ea axează o bună parte din text — este însemnătatea „cuantificării" biologiei. Gîndirea cantitativă, subliniază V. Săhleanu, este acea gîndire care ţine seama de mărime, de număr, de probabilitate. „Cuantificarea" nu exprimă însă un atribut esenţial evolutiv al ştiinţei moderne. „În fiecare epocă istorică, gîndirea ştiinţifică poate fi caracterizată... prin modul în care uzează de matematică şi prin felul în care înţelege raportul dintre calitate şi cantitate. Istoria ştiinţei ne arată că principalele succese ale concepţiilor ştiinţifice materialiste sînt legate de folosirea unor

metode matematice din ce în ce mai elaborate... Pe măsura dezvoltării sale, matematica devine din ce în ce mai aptă pentru cercetarea dialectică a lumii" (p. 27). Autorul exemplifică utilitatea matematicii pentru biologie prin referiri la procedee clasice (statistica matematică în cercetarea variabilităţii) sau de ultimă oră (teoria informaţiei aplicată la structurile vii sau la selecţia naturală), ca şi la domenii mai puţin popularizate (geometria formelor vii). Caută să arate că nu numai matematica a făcut să progreseze biologia, ci că şi biologia a făcut să progreseze matematica. Respingînd ideea după care matematica ar fi adecvată numai studiului fenomenelor fizico-chimice, autorul observă totuşi: „Modul în care se aplică matematica în studiul diferitelor fenomene nu este acelaşi" (p. 433). „Obiectele şi relaţiile matematice aproximează doar obiectul şi relaţiile reale; în biologie, primatul trebuie dat experienţei, şi nu gîndirii deductive, care caracterizează matematica" (p. 433).

Autorul expune, intricate, cele două „semnificaţii" actuale ale energiei în biologie: a) semnificaţia clasică, energia-capacitate de lucru; b) semnificaţia „cibernetică", energia-informaţie. Unitatea acestei părţi este mai puţin clară. Conceptul care alcătuieşte „punctul de plecare" al expunerii este cel de homeostazie. Studiul ritmurilor biologice este raţional legat de studiul reglării; dar capitolul de biofizică nu se justifică în mod suficient ca plasare la sfîrşitul părţii a doua. Am putea înţelege biofizica ca pe un studiu energetic al realităţii biologice sau ca „stabilire... a caracterului acţiunii agenţilor fizici asupra sistemelor vii, cunoaşterea utilizării naturale a diferitelor forme de energie în sistemele vii" (p. 235). S-ar cuveni subliniat efortul autorului de a cerceta orice influenţă energetică asupra organismului din punct de vedere informaţional, ceea ce reprezintă o notă originală şi modernă a concepţiei sale, din păcate prea succint şi neclar expusă aici.

A treia parte se intitulează *Unele probleme mari ale biologiei contemporane*. Marea bogăţie de date faptice fixează însă atenţia cititorului, în dauna urmăririi „firului roşu", care rămîne pledoaria atît pentru o biochimie, o biofizică şi o biomatematică impregnate de spirit biologic, cît şi pentru o biologie impregnată de spiritul ştiinţelor exacte. Într-adevăr, V. Săhleanu n-a lăsat la o parte nici una din marile probleme ale biologiei şi ale medicinei, abordînd o tematică ce depăşeşte cu mult graniţele cercetării ştiinţifice şi activităţii didactice ale autorului. Impresia cititorului este că autorul s-a temut să lase netratată — în spirit modern — măcar o singură problemă-cheie, care ar fi putut constitui o redută a adversarilor noii orientări. Autorul nu se mulţumeşte doar cu demonstrarea utilităţii metodelor matematice sau ale biologiei moleculare, sau a gîndirii cibernetice în marile probleme ale biologiei; el vrea să convingă despre necesitatea lor. „Putem spune, fără a exagera, că limitarea biologiei la metodele sale proprii de cercetare... este de neconceput astăzi, şi în acest sens exemplul medicinei este edificator. Dialectica realităţii impune colaborarea metodologică dintre ştiinţe" (p. 432).

Ni se pare remarcabilă includerea printre marile probleme ale biologiei, a căror abordare este luminată puternic de ştiinţele exacte, a problemei individualităţii. Capitolul final este destinat tocmai acestei probleme, şi credem că paginile respective reprezintă pagini de reală însemnătate metodologică şi filozofică.

V. Săhleanu nu se limitează la analiza bazelor biochimice ale diversificării individuale, sau la enumerarea metodelor de a o caracteriza; el subliniază importanţa fiziopatologică şi cea biologică a acestei diversificări. Este uşor de văzut că o asemenea tratare poate constitui punctul de plecare al unor reconsiderări ale problemei individualităţii în psihologie, pedagogie şi în ştiinţele sociale.

Neobişnuită ca factură şi orizont, *Chimia, fizica şi matematica vieţii* se afirmă ca o variantă mai puţin comună a lucrărilor de sinteză, acelea în care principala preocupare este de a contura o concepţie şi de a familiariza cititorul cu metodica, metodologia şi spiritul caracteristice ştiinţei în progres rapid şi revoluţionar. Autorul spune în prefaţă: „Am considerat că este necesar ca cititorul... să fie introdus în atmosfera în care se elaborează ştiinţa de mîine" (p. 5), iar în încheiere declară: „Avîntul ştiinţei se datoreşte în mare măsură impulsului dat de interpretări ingenioase atractive", deşi interpretările sînt „cu atît mai efemere, cu cît progresul ştiinţei este mai avîntat" (434). O astfel de carte dă de gîndit şi îndeamnă la abordarea multilaterală a problemelor biologiei.

I. Cotăescu, R. A. Silveanu

Despre conceptul aristotelic de adevăr *

Concepţia lui Aristotel în teoria adevărului se bucură de o răspîndire largă nu numai în literatura contemporană de specialitate; se poate constata că pînă şi acei filozofi şi logicieni care îşi declară dezacordul cu Aristotel nu pot să nege că propria lor teorie — direct sau indirect — nu reprezintă decît o „continuare" sau o „adîncire" a teoriei înfăţişate prima dată de Stagirit. Teoria *concordanţei* ideilor, care sînt de natură subiectivă, cu existenţa obiectivă („A enunţa că ceea ce este nu este sau că ceea ce nu este este constituie o propoziţie falsă; dimpotrivă, o enunţare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este şi că nu este ceea ce nu este. Aşa că acela care spune despre ceva că este sau nu este va trebui prin aceasta, implicit să spună ceva adevărat sau ceva fals" [1]), a fost într-adevăr „reluată", „reformulată" de succesorii Stagiritului, dar modificările principiale ale acestei teorii sînt — exceptînd teoria marxist-leninistă a reflectării — neglijabile în general. Astfel, teoria scolastică a adecvării *(adaequatio rei et intellectus)* nu reprezintă decît o reluare pasivă a poziţiei aristotelice; pe de altă parte, punctul de vedere kantian, care, deşi pune în dependenţă obiectul cunoaşterii de normele aprioriice ale subiectivului, nu înlătură nici el ideea *concordanţei*, chiar dacă susţine că latura determinantă a cunoaşterii este de natură subiectivă, ideală. Interesant ni se pare că punctul de vedere al logicii moderne, al semanticii, al logisticii nu este nici el în dezacord în această problemă cu viziunea aristotelică; după cum arată acad. Ath. Joja, „...*în principiu*, teoria

* Paul F. Linke, *Die Unhaltbarkeit des Aristotelischen Wahrheitsbegriffes und die Folgen* (Inconsistenţa conceptului de adevăr al lui Aristotel şi consecinţele acesteia), studiu postum, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", Bd. XIX, Heft nr. 2, aprilie-iunie 1965.

[1] Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, Edit. Acad. R.P.R., 1965, 1 011-b.

lui Tarski este conformă cu concepţia realist-empiristă a adevărului, care a fost elaborată de „Stagirit" [2].

Wolfgang Stegmüller, cunoscut prin valoroasa monografie *Das Wahrheits problem...* [3], în care dezbate critic problematica contemporană a teoriei adevărului, susţine că teoria semantică a adevărului este o continuare a teoriei aristotelice a adecvării, mai mult, că obiecţiile aduse lui Aristotel apar *eo ipso* ca obiecţii şi împotriva conceptului semantic al adevărului.

Pe baza prezentării — evident extrem de sumare — a istoriei „teoriei adecvării" [4], se poate constata că: a), în genere, teoria aristotelică a adevărului a fost acceptată pînă şi de acei logicieni şi gnoseologi contemporani care au adus contribuţii în special în teoria adevărului formal, sintatic, şi b) viziunea aristotelică a adevărului a fost redusă la ideea „adecvării", deci la nivelul *„vi materiae"*. Aceste interpretări ni se par unilaterale; ceea ce ele acceptă — adecvarea — nu reprezintă decît *un aspect,* ce-i drept explicit materialist, al conceptului de adevăr la Aristotel, dar în teoria adevărului formal sînt trecute sub tăcere anticipări foarte importante ale Stagiritului. Acad. Ath. Joja subliniază, pe drept cuvînt, bazîndu-se, între altele, şi pe textul din *Analitice Prime* I, 32, 47 a 8: (δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ) că Aristotel concepe adevărul *conjunct, vi formae* şi *vi materiae* [5]. Prin urmare, obiecţiile aduse împotriva teoriei aristotelice a adevărului, care, aşa cum procedează şi Paul F. Linke, nu vizează decît ideea adecvării a Stagiritului, nu se referă decît la *un aspect („vi materiae")* al teoriei *sintetice,* al concepţiei despre adevăr a lui Aristotel şi, prin urmare, păcătuiesc prin sofism *„pars pro toto"*. Poziţia lui Paul F. Linke, prin însăşi „întreruperea" şirului istoric al teoriilor despre adevăr care sînt cosubstanţiale cu concepţia lui Aristotel, prezintă un interes cel puţin de natură polemică.

Autorul constată mai întîi că, potrivit poziţiei lui Aristotel, formaţiunea logică prin care se evidenţiază adevărul — respectiv falsul — este fără îndoială judecata. Această formă logică se diversifică însă — susţine autorul evident în mod psihologizant — în enunţ (Aussage) şi judecata propriu-zisă (Urteil), adică actul de *a considera* adevărul sau falsul conţinut într-un enunţ *(Akt des Fürwahr und Fürfalschhaltens).* Distincţia de mai sus îi permite autorului să treacă frontal la prezentarea obiecţiei sale, care „se bazează pe simpla constatare potrivit căreia există adevăruri necunoscute; sîntem, prin urmare, îndreptăţiţi să numim adevărat şi ceva ce nu apare sub forma unui enunţ sau a unei judecăţi ...şi ceea ce nu este nici măcar întotdeauna legat de existenţa vreunui subiect cunoscător" (p. 309). Conţinutul enunţurilor adevărate nu depinde, susţine autorul, de faptul că este sau nu este gîndit, sau, mai general vorbind, intentat *(intendiert)* respectivul conţinut. Prin urmare, trebuie să ne transpunem „din domeniul limbajului în cel al lucrurilor" (p. 311), a căror obiectivitate autorul caută să o apere de „devierile" aristotelice. Spre deosebire de „poziţia lui Aristotel", care, *în in-*

[2] Acad. Ath. Joja, *Quid sit logica,* în „Acta logica", 1964, nr. 6, p. 42.

[3] W. Stegmüller, *Das Wahrheits problem und die Idee der Semantik,* Springer, Wien, 1957. Vezi în special p. 233.

[4] Nu ne-am oprit la teoria marxist-leninistă a reflectării, pentru că de pe poziţiile acesteia vom dezbate studiul la a cărei prezentare ne-am angajat.

[5] Vezi în special studiile *Quid sit logica,* vol. I şi II din revista „Acta logica", 1964, nr. 6, şi 1965, nr. 7—8.

terpretarea autorului, ar fi susţinut că faptele, odată cunoscute, „intentate", suferă o modificare esenţială, devenind, din *simple* fapte, „fapte adevărate", autorul susţine că, prin actul intenţional al unui fapt, acesta din urmă nu suferă nici o schimbare, actul intenţional fiind o simplă denumire extrinsecă *(denominatio extrinseca)* a faptului. În dezacord cu Aristotel, respectiv cu *„herrschende Lehre"* (doctrina dominantă), autorul este de părere că faptul rămîne indiferent şi *nemodificat* în urma intentării sale; conţinutul „enunţului" este independent de „judecată", care adaugă, drept ceva exterior enunţului, o considerare de natură valorică. Enunţul „este adevărat că Pămîntul este planetă" nu diferă din punct de vedere al conţinutului *(inhaltlich)* de enunţul „Pămîntul este o planetă". De aceea, susţine autorul, putem vorbi de adevărul lipsit de intenţie *(intentionsfrei)*. Prin urmare, conchide autorul, teoria aristotelică a adevărului, care se bazează pe principiul concordanţei faptului şi a ideii care-l reproduce, *„se întemeiază pe o interpretare care susţine în mod greşit"* (p. 318) caracterul „imanent" (în conştiinţă) al adevărului cu capacitatea iluzorie de a influenţa faptul cu o eficienţă superioară unei determinări exterioare.

Summa summarum, Paul F. Linke susţine că Aristotel greşeşte atunci cînd susţine că obiectele cunoscute pe cale judicativă ar fi supuse unei influenţe care ar depăşi intensitatea unei determinări exterioare. Unde, în ce operă susţine Aristotel această teorie, nu aflăm în studiul prezentat. Nici noi n-am putea găsi texte în favoarea poziţiei autorului; în defavoarea lui însă se găsesc o mulţime. Citărm doar textul care ne pare a fi cel mai semnificativ: „Propoziţia adevărată totuşi nu este nici de fel cauza existenţei omului, ci faptul existenţei omului pare a fi oarecum cauza adevărului propoziţiei, pentru că adevărul ori neadevărul propoziţiei depinde de faptul existenţei ori neexistenţei omului" [6].

Desigur, sîntem întru totul de acord cu autorul că „obiectul cunoscut" nu suferă o schimbare prin faptul că a devenit obiect al cunoaşterii. Exemplul citat de Linke ne aduce nemijlocit aminte de felul în care V. I. Lenin a combătut empiriocriticismul: „...Există oare adevăr obiectiv, sau, cu alte cuvinte, pot avea reprezentările omului un conţinut care nu depinde de subiect, nu depinde nici de om, nici de omenire?... Ştiinţele naturii nu îngăduie nici o îndoială că afirmaţia potrivit căreia pămîntul a existat şi înainte de apariţia omului este un adevăr... Existenţa celor reflectate independent de cei care le reflectă... este teza fundamentală a materialismului. Afirmaţia ştiinţelor naturii că pămîntul a existat înainte de apariţia omului este un adevăr obiectiv" [7]. Fără îndoială că conţinutul obiectiv al adevărului a existat independent de om şi de omenire, multiplicitatea infinită a materiei în permanentă mişcare determină o cunoaştere asimptotică a ei pe calea adevărului relativ; evident că există aspecte, laturi ale realităţii care încă nu sînt cunoscute, dar un enunţ adevărat, dar „neintentat", un *adevăr* (nu conţinutul obiectiv al adevărului!) nu poate exista independent de om şi de omenire. Teoria marxist-leninistă a adevărului distinge între obiectul reflectat şi reflectarea adecvată a lui (= adevărul), care nu poate să nu fie legată de conştiinţa omului. Linke distinge însă în mod greşit între adevărul intentat, de

[6] Aristotel, *Categorii*, 12, 14-b.

[7] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 120—121, 122.

natură subiectivă, şi „adevărul necunoscut", care, chipurile, există — din momentul în care este necunoscut şi totuşi adevăr — „independent de om şi de omenire". Un asemenea „adevăr necunoscut" nu există ; de fapt, a vorbi despre adevăr necunoscut (şi nu despre conţinutul obiectiv al adevărului) este acelaşi lucru cu a vorbi despre „cerc pătrat" sau „stat-major al armatelor anarhiste". Judecata „Pământul este o planetă" ar fi fost adevărată şi în anul 7000 î.e.n. *dacă* ar fi fost rostită, „intentată" de cineva, dar atunci ea ar fi existat sub forma unui adevăr *cunoscut*, „intentat". A distinge între „enunţ" ca purtător cvasi desubiectivizat al adevărului şi „intentarea" lui înseamnă a opera o denaturare prin „obiectivizarea" unui conţinut de conştiinţă, care nu poate fi decît de natură ideală. Autorul, vrînd „să reabiliteze" obiectele, considerîndu-le independente de *judecarea* care se poartă asupra lor, ajunge să acorde existenţa „independentă de om şi de omenire" şi *judecăţii* care nu poate fi decît de natură reflectorie, dar subiectivă, ideală. „Inconsistenţa" teoriei aristotelice a adevărului nu este deci demonstrată.

Dorinţa noastră a fost să contribuim prin aceste rînduri la salvgardarea poziţiei materialiste a lui Aristotel, poziţie care a fost dezvoltată creator de teoria marxist-leninistă a reflectării.

Gustav Öffenberger

BIBLIOTECA CENTRALĂ
SIBIU

REVISTE PUBLICATE
IN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- **REVISTA DE FILOZOFIE**
- **REVISTA DE PSIHOLOGIE**
- **STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE**
- **REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES**

  — SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
  — SÉRIE DES PSYCHOLOGIE
  — SÉRIE DES SCIENCES JURIDIQUES
  — SÉRIE DES SCIENCES ÉCONOMIQUES
  — SÉRIE DE SOCIOLOGIE

ERATĂ

Pag.	rîndul:	în loc de:	se va citi:
1555	6 de jos	aplicării	explicării
1611	9 „ „	tabel	total
1679	14 „ „	valori umorale. Urmanism	valori morale. Umanism

„Revista de filozofie" 12/1965

Bibl.

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

*** **Istoria gîndirii sociale și filozofice în România,** 1964, 623 p., 36 lei.
*** **Marxism-leninismul și gîndirea științifică românească,** 1964, 340 p., 19 lei.
*** **Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism,** 1964, 580 p., 23,50 lei.
*** **Educația estetică prin artă și literatură.** Sub redacția : M. BREAZU, 1964, 360 p., 23 lei.
PAVEL APOSTOL, **Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel,** 1964, 376 p., 18,50 lei.
D. BĂDĂRĂU, **Filozofia lui Dimitrie Cantemir,** 1964, 412 p., 15 lei.
*** **Dialectica materialistă — metodologie generală a științelor particulare.** Sub redacția : C. I. GULIAN, DAN BĂDĂRĂU, TOMIN UROȘ, 1963, 468 p., 24,50 lei.
*** **L'homme et la société contempraine** 1963, 393 p., 24,50 lei.
C. I. GULIAN, **Metodă și sistem la Hegel,** vol. II, 1963, 551 p., 23,50 lei.
G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice.** Partea I. **Logica,** traducere de D. D. ROȘCA, VIRGIL BOGDAN, CONSTANTIN FLORU și RADU STOICHIȚĂ, 1962, 375 p., 19,30 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de istorie a filozofiei,** traducere de D. D. ROȘCA, vol. I, 1963, 664 p., 29 lei ; vol. II, 1964, 703 p., 40 lei.
G. W. F. HEGEL, **Fenomenologia spiritului,** traducere de VIRGIL BOGDAN, 1965, 466 p., 23 lei.
DIOGENES LAERTIOS, **Despre viețile și doctrinele filozofilor,** traducere din limba greacă de C. I. Balmuș. Studiu introductiv și comentarii de ARAM FRENKIAN, 1963, 856 p., 47 lei.
Sextus Empiricus, Opere filozofie, vol. I traducere din limba greacă de ARAM FRENKIAN, 1965, 308 p., 19,50 lei.

ECONOMIE

*** **Dezvoltarea economică a României. 1944—1964,** 1964, XVII + 788 p. + 10 hărți, 48 lei.
*** **Industria României. 1944—1964,** 1964, 804 p. + 10 pl., 47 lei.
COSTIN C. KIRIȚESCU, **Sistemul bănesc al leului și precursorii lui,** I, 1964, 424 p., 24 lei.
MIRCEA OPRIȘAN, **Gîndirea economică din Grecia antică. Xenofon, Platon, Aristotel,** 1964, 300 p., 11 lei.
*** **Probleme ale creării și dezvoltării bazei tehnice-materiale a socialismului în R.P.R.,** 1965, 391 p., 21 lei.
*** **Uzinele Reșița în anii construcției socialiste,** 1963, 528 p., 34 lei.
*** **„Industria sîrmei"-Cîmpia Turzii. Dezvoltarea întreprinderii în anii regimului democrat-popular,** 1963, 243 p., 8,85 lei.
DAVID RICARDO, **Opere alese,** vol. II, traducere de ȘTEFAN I. DUMITRESCU, 1962, 336 p., 24,40 lei.
ADAM SMITH, **Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei,** vol. I, traducere de AL. HALLUNGA, 1962, VIII + 344 p. + 1 pl., 25,90 lei ; vol. II, traducere de AL. HALLUNGA, 1965, 639 p., 26 lei.

PSIHOLOGIE

Sub redacția prof. univ. AL. ROȘCA, **Tratat de psihologie experimentală,** 1963, 652 p., 25,40 lei.
E. FISCHBEIN, **Conceptele figurale. Cercetări teoretice și experimentale asupra naturii entităților geometrice și a evoluției lor în ontogeneză,** 1963, 476 p., 16,30 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

IOSIF CHRISTIAN, **Teoria persoanei juridice,** 1964, 378 p., 21,50 lei.
TRAIAN IONAȘCU și colab., **Căsătoria în dreptul R.P.R.,** 1964, 511 p., 22 lei.
LEONID MILLER, **Răspunderea materială a angajaților. Fapta sau acțiunea ca o condiție a ei,** 1964, 319 p., 13 lei.
I. VÎNTU și colab., **Sfaturile populare — organe locale ale puterii de stat în R.P.R.,** 1964, 451 p., 20 lei.
Sub red. TRAIAN IONAȘCU, **Persoana fizică în dreptul R.P.R.,** 1963, 447 p., 15 lei.
TRAIAN IONAȘCU, E. A. BARASCH, **Teoria generală a contractelor economice,** I, 1963, 431 p., 19,50 lei ; vol. II, 1965, 639 p., 26 lei.

REV. FILOZ., 12, 12, p. 1574 — 1688, BUCUREȘTI, 1965

I. P. I. — c. 5086

43503

Lei 10